

EN EL BICENTENARIO

EL PROTAGONISMO DE NUESTROS PUEBLOS

XI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur - 2010

Comisiones

Pensamiento latinoamericano, alternativo e intercultural

Liberalismo elitista y republicanismo radical Desde el mirador nuestroamericano

Hugo E. Biagini

me aprovecho de la ocasión para incluirle estos cuatro ejemplares del anuncio de mi Diccionario, a fin de que, si alguno de los americanos que V. vea por allá [Chile] quieren suscribirse les advierta que para ellos no me faltará oportunidad de mandarles sus ejemplares...

De Juan Espinosa a Juan Bautista Alberdi 26-4-1855

Precisiones semánticas

Antes de enfocar las corrientes doctrinarias señaladas, me detendré brevemente en uno de los títulos del trabajo: ‘mirador nuestroamericano’. El primero de esos términos – mirador– apunta a circunscribir la perspectiva de un determinado *locus* situacional y cuenta con sugestivos precedentes como fue el de un pensador americanista *sui generis*, José Enrique Rodó, cuando, hacia 1913, rotuló a un libro suyo como *El mirador de Próspero*, en el cual tomaba partido, entre otros asuntos, por el contestatario fenómeno de la bohemia.

La otra voz mencionada apela a una suerte de neologismo reapropiador: el calificativo posesivo ‘nuestroamericano’, sobre el cual ha abundado el filósofo Horacio Cerutti y ha ido cobrando un uso cada vez más frecuente en respuesta al proceso uniforme y transnacional de una globalización que ha venido a desafiar las identidades positivas en su caudal humanista, democratizador y respetuoso de la diversidad. Se trata de una acepción originalmente acuñada por el pensador cubano José Martí en su célebre ensayo “Nuestra América” (1891), donde se sostiene el inigualable orgullo patrio suscitado por dolorosas repúblicas que deben incorporar a sus “masas mudas de indios” como elementos salvíficos, junto a los negros, a los campesinos y a los trabajadores, con ayuda de la “juventud angélica”, para urdir una tierra libre, un hombre nuevo y real.¹

¹ J. Martí, *Nuestra América*, Buenos Aires, Nuestra América, 2005, pp. 15, 14, 21, 24.

Con el correr del tiempo y de las luchas emancipadoras puede observarse, en una suerte de fusión simbiótica, la referencia autoafirmatoria, a varios designantes similares:

- discurso, proceso o socialismo *nuestroamericano*;
- filosofía o unidad *nuestroamericana*;
- pueblos *nuestroamericanos*;
- “Desde NuestroSur mirando a *nuestrAmérica*” (Congreso SOLAR 2008)
- Ediciones *Nuestramérica* o libros como *Lucha de ideas en Nuestramérica* (2000).

En sintonía con ese anhelo por adueñarse de un continente tan disputado e irredento como el nuestro, cabe aludir asimismo a una reiterada categoría como la de ‘Hora americana’, que remite al concepto de autodeterminación regional –o de patria grande– y puede asociarse principalmente a tres períodos históricos con fuertes ingredientes identitarios: 1°) la etapa del despertar de nuestras naciones, con las guerras independentistas y el ideario integrador bolivariano; 2°) el reverdecimiento de ese afán unionista y antiimperialista, con la brega por una Segunda Independencia; un afán retomado por los jóvenes reformistas de 1918 –persuadidos de estar viviendo una hora americana y pisando un suelo revolucionario; 3°) el actual momento de gobiernos populares hemisféricos enfrentados a la mundialización financiera y al pensamiento único, desde el multiculturalismo y la gestación de bloques regionales autónomos, como los de UNASUR y la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños, sin que aflore en esos espacios supranacionales la alienante presencia de los Estados Unidos, con los cuales no dejan aquellos bloques no dejan de tomar una distancia prudencial.

Abordaré fundamentalmente, en abrupta síntesis, dos textos que trasuntan las posiciones anunciadas: la liberal y la republicana —en sus aspectos ya restringidos. Me estoy refiriendo al *Diccionario filosófico* de Voltaire y al *Diccionario republicano para el pueblo*, elaborado y publicado por un uruguayo de nacimiento, don Juan Espinosa, quien peleó en los ejércitos libertadores junto al Gral. José de San Martín y pasó sus últimos años en el Perú.

La ideología liberal

En el citado diccionario voltaireano (1764-1769), su autor –mientras trasluce un pesimismo antropológico e intelectual– no deja de refrendar una primigenia mentalidad liberal: el desdén por el igualitarismo. En tal sentido, el del antiigualitarismo, selecciono de esa obra dos entradas ejemplificatorias. En una de ellas, la concerniente a la noción de patria, mientras se desestima allí la capacidad del pueblo para el autogobierno, se considera que un buen patriota debe desear que su país sea poderoso en armamentos y deba querer “el mal a sus vecinos” (sic) como un sentimiento propio de la condición humana².

No menos alusivas resultan las apreciaciones vertidas por Voltaire en su artículo sobre igualdad, donde se remarca la imposibilidad de que los hombres vivan en sociedad sin estar divididos en dos clases: la de los ricos que mandan y la de los pobres que obedecen. Por añadidura, en correspondencia con una moral gladiatoria y cortesana, se aduce lo siguiente:

² Voltaire, *Diccionario filosófico*, Madrid, Akal, 2007, p. 428.

Todos los oprimidos no son forzosamente desgraciados. La mayor parte han nacido en ese estado y el trabajo continuo les impide darse cuenta de su situación [...] La nación que se sirve mejor de la espada subyugará siempre a la que tenga más oro y menos valor.

Todo hombre nace con una inclinación muy violenta hacia la dominación, la riqueza y los placeres, y, con gusto, hacia la pereza; en consecuencia, todo hombre quisiera tener el dinero, las mujeres y las hijas de los demás [...]

El género humano [...] no puede subsistir, a menos que existan una infinidad de hombres útiles que no posean nada de nada [...] La igualdad es [...] quimérica³

Dicha tónica aristocratizante se corresponde con la tradición liberal y con uno de sus rasgos ideológicos primordiales: el embate contra el principio de igualdad, según lo puntualizara una centuria después uno de los máximos líderes del partido liberal británico, William Gladstone: “el amor a la desigualdad es un poder activo y vivificante que constituye un elemento esencial, inseparable de nuestros hábitos mentales”.⁴ Gladstone hacía extensiva dicha actitud al entero sistema político inglés, dentro del cual, hasta un John Stuart Mill, pese a mantener una postura distante con ese mismo sistema, no titubeaba en aseverar, por ejemplo, que “un empleador es por lo común más inteligente que un trabajador”.⁵

Nos hallamos ante una postura discriminatoria, replanteada más tarde por dos voceros doctrinales como Ortega y Croce quienes exaltan el individualismo, denigran la soberanía popular y alegan que el auténtico liberal debe impugnar sus propios fervores democráticos y ser implacable con el vulgo; un vulgo al cual, ya desde la óptica fundante lockiana, se le atribuye el dejarse arrastrar diabólicamente por la más baja y paralizadora instintividad.⁶

Del panorama histórico liberal y de su núcleo doctrinario clásico, puede inferirse la inclinación hacia varios factores determinantes, a saber: el espíritu acumulativo, los sectores propietarios como elementos constituyentes de la sociedad civil, la identificación del ejercicio de la ciudadanía con el patrimonio. Así tenemos las interminables temporadas de quienes, al igual que las mujeres, se han visto privados del sufragio universal por no haber contado más que con su trabajo para vivir o, por otra parte, la palmaria y no menos prolongada abdicación política que implica la usanza de transferirle al representante sectorial un fuerte peso decisorio, encubierto bajo la invocación a virtuosistas pretensiones de equilibrio e imparcialidad.

La causa liberal se ha alejado sideralmente de la democracia cuando a indicadores de tanta magnitud como la naturalización de las clases sociales y de la impiadosa maquinaria del mercado, les sumamos la concentración del poder y de los medios masivos de difusión en manos plutocráticas. Habida cuenta de que estoy concibiendo a la

³ *Ibidem*, p. 321.

⁴ Citado por M. Arnold, *Selected Essays*, Oxford U.P., 1964, p. 174.

⁵ J. S. Mill, *Representative Government*, Londres, Dent, 1936, p. 285.

⁶ Ortega, *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, tomo 4 (1957) pp. 122ss., tomo 2 (1961), p. 425; Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1943, p. 171 y *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1931, p. 289; H. Biagini, “El liberalismo lockiano”, *Revista de Estudios Políticos*, 194, 1974 y en su libro *Historia ideológica y poder social*, tomo 1, Buenos Aires, CEAL, 1992, pp. 85-94; donde se enfatizan los enlaces liberales con la mentalidad burguesa e individualista, tomo 2.

democracia de un modo bastante canónico, como un fenómeno orientado a la articulación de tres contenidos fundamentales: voluntad general, mayoría gobernante y ética de la solidaridad.

En consonancia con esos lineamientos vertebradores, el llamado neoliberalismo, o sea el liberalismo realmente existente, ha reaparecido, con su fuerza magnética, como una ideología lobbista del provecho e interés propio, que sacraliza el sistema y el ordenamiento capitalista mediante distintos expedientes *ad hoc*:

- Mercado autorregulable y libre empresa;
- Recortes sociales, salariales y del gasto público;
- Privatizaciones a ultranza y acumulación unilateral de bienes;
- Devastación poblacional y del medio ambiente;
- Eurocentrismo y nordomanía.
- *Contrario sensu*, la plataforma neoconservadora repudia:
- La economía planificada y el Estado regulador o providente;
- Las democracias plebiscitarias, el auge de los movimientos civiles y de gobiernos populares legitimados en la urna;
- La legislación laboral y la redistribución del ingreso;
- El respeto a la naturaleza y a sus recursos;
- América Latina como cultura propia y fuente de utopías.⁷

En nuestra América puede asociarse la ideología liberal a autores decimonónicos rioplatenses como Sarmiento y Mariano Martínez o a expositores más recientes de otras latitudes –Octavio Paz, Carlos Rangel, Mario Vargas Llosa– junto a obras no menos actuales como *Del buen salvaje al buen revolucionario* o *El desafío neoliberal: el fin del tercermundismo en América Latina*.⁸

La impronta republicana

En su ya delimitada acepción, el republicanismo se nos presenta como una corriente orientada a propiciar un gobierno ejercido para satisfacer a la ciudadanía, bajo el apotegma sobre que el poder reside en la comunidad o en el pueblo, el cual puede llegar a delegarlo provisoriamente en sus representantes. La constitución y las leyes fundamentales también resultan expresión soberana de la voluntad popular. Entre los exponentes afines con esta caracterización se encuentran pensadores como Juan Jacobo Rousseau, pasando por un abanico político que comprende a los jacobinos franceses o a patriotas latinoamericanos como Bolívar, Mariano Moreno, Artigas y Monteagudo.

A diferencia de la ideología liberal, el republicanismo popular se halla más centrado en el ciudadano que en el individuo; en las grandes mayorías que en las minorías notables; en los electores que en los consumidores; en el bien común que en el interés personal –las privatizaciones, el capitalismo salvaje o las fuerzas del mercado–. Constituye una apuesta por el optimismo antropológico, la deliberación, la participación igualitaria, el autogobierno, la democracia sustantiva y la ausencia de dominación, en tanto valores globalmente

⁷ Ver, H. Biagini, “Retos continentales a la globalización neoliberal”, revista *Ciudadanos*, 5, 2002, pp. 83-96.

⁸ Cfr. H. Biagini, *Fines de siglo, fin de milenio*, Buenos Aires, Alianza, 1996, capítulos 4-5.

superiores a los de la libertad negativa, entendida como falta de restricciones y de interferencias para desenvolverse.

Por otro lado, no se trata de reivindicar un mero aparato jurídico-formal sino de plantearse una suerte de ideal o principio ético regulador y cercano a las utopías. En consecuencia, si bien el republicanismo se muestra partidario de la idea de nación, también puede otorgársele un alcance extraterritorial, por su apego a la justicia y a la fraternidad. Para la construcción de una sociedad equitativa cobran importancia factores rituales como el civismo y el trabajo, el poder comunitario, la honestidad, la transparencia y la austeridad, el altruismo y el cooperativismo, el multiculturalismo, la laicidad y la instrucción pública como instrumento nivelador.

Se ha destacado la incidencia que puede adquirir el ideario republicano para los países latinoamericanos vulnerados por el modelo neoliberal. Con ello se procura abandonar el paradigma de las repúblicas oligárquicas –regidas por elites gobernantes y por una intervención limitada de la ciudadanía– para promover la plena intervención de masas populares tradicionalmente marginadas. Esta vertiente innovadora, cimentada en un republicanismo democrático y radical, se aproxima a una imagen del hombre como un ser eminentemente sociable; imagen en la cual se pone en tela de juicio el credo prejuicioso y autoritario sobre la república como el ámbito donde impera de suyo el desorden y la anarquía. Tampoco se rescatan las prédicas republicanas vacuas⁹ ni los afanes expuestos por parte de un liberalismo vergonzante que, amparado en esas mismas postulaciones, intenta preservar el sistema capitalista a ultranza¹⁰.

En síntesis, desde un punto de vista alternativo el espíritu republicano supone, entre otras cuestiones –según lo han esbozado documentos regionales fundantes como los de la Asamblea constituyente de las Provincias Unidas del Río de La Plata en 1813– una inclinación hacia un amplio y efectivo patriotismo, hacia la militancia política y los derechos humanos, hacia el interés público sobre el privado, hacia la ciudadanía y la soberanía popular, hacia la libertad y la independencia de las naciones, hacia el amparo de los pueblos sumergidos, o hacia la función reparadora del Estado. Todo ello, a la postre, en detrimento de las grandes concentraciones de riqueza y a favor de una justiciera distribución del ingreso.

⁹ En el estilo minimalista o casi tautológico de lo que llegó a plantearse como un decálogo de “mandamientos de la ley republicana”, en el cual figuran proposiciones cuasi tautológicas, por ejemplo: 1° amar a la Justicia sobre todas las cosas, 2° rendir culto a la Dignidad, 3° vivir con honestidad, 4° intervenir rectamente en la vida política, 5° cultivar la inteligencia, 6° propagar la instrucción, 7° trabajar, 8° ahorrar, 9° proteger al débil, 10° no procurar el beneficio propio a costa del perjuicio ajeno. Cfr. el libro *El republicano*, Buenos Aires, La Facultad, 1932, p 373.

¹⁰ Al estilo de lo que ha puesto de manifiesto José Manuel Bermudo, en su ponencia “Republicanismo o ‘en busca del arca perdida’”, presentada al XVI Congreso Interamericano de Filosofía, Mazatlan, México, 2010.

¹⁰ Entre las numerosas fuentes *ad hoc* sobre lo expuesto en este apartado: T. Ferenczi (dir.), *La politique en France*, París, Larousse, 2004; S. Giner, “Las condiciones de la democracia republicana”, Jornadas de Pensamiento político en el siglo XXI, marzo 2002, en www.alcoberro.info/rerpublica7.htm; P. Pettit, “Liberalismo y republicanismo”, en M Canto-Sperber (dir.), *Diccionario de Ética y de Filosofía moral*, México, FCE, 200; F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella (comp.), *Nuevas ideas republicanas*, Barcelona, Paidós, 2004; A. Velasco Gómez, *Republicanismo y multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006; H. Biagini, “El republicanismo en acción”, en F. Colom, *Relatos de nación*, Madrid, Iberoamericana, 2005.

Más allá de las posiciones que existieron dentro la mencionada asamblea, sus propuestas nucleares hallan una fuente inspiradora local en las ideas y el accionar de Mariano Moreno, ese “acérrimo republicano” renuente al culto de la personalidad, inclinado a concebir al pueblo como un “arbitro imparcial” y a la patria [americana] como una “sagrada causa” a la cual debía dedicarse fervorosamente cada buen ciudadano. Fue partidario del desarrollo endógeno y de fomentar la cultura para viabilizar un continente capacitado e industrial. Con el advenimiento de la Revolución de Mayo, Moreno impulsó en sus escritos y desde la Primera Junta de Gobierno de Buenos Aires la férrea defensa del régimen republicano en gestación contra sus enemigos externos e internos, junto a la libertad e igualdad de las castas.¹¹ Diferentes imágenes acuñadas por Moreno se aproximan al perfil que brinda el actual pensamiento crítico y alternativo sobre el papel del filósofo:

- quien reconoce la excelsa importancia del sufragio popular;
- quien denuncia las enormes fortunas retenidas en pocas manos como una ruina para la sociedad;
- quien condena el sojuzgamiento efectuado por los europeos del resto del mundo;
- quien contempla como “desolante” la forma en que se arrebatan a miles de indios de sus hogares para trabajar en las minas y perecer en ellas o subsistir con su salud seriamente quebrantada¹²

Seguidor de los “principales maestros de las revoluciones”, Moreno implementó la lectura en escuelas e iglesias del “catecismo de los pueblos libres”: el *Contrato social* de Rousseau, a quien calificó como “un corazón endurecido en la libertad republicana” que se adelantó en aclarar los derechos de los pueblos y las obligaciones adquiridas por “los depositarios del gobierno”.¹³ Además de haber sido desplazado del elenco gubernativo, Moreno fue denostado con gruesos epítetos: desde demonio infernal y tribuno de la plebe idiotizado por el republicanismo, hasta jacobino desenfrenado o perverso Robespierre de América y el Río de la Plata.

Fuera de eventuales paralelos o distanciamientos entre Moreno y los morenistas con los jacobinos y Robespierre, estos adalides de la Revolución francesa, ejecutados sin juicio previo por el Terror blanco, cayeron por una conjura de la extrema izquierda y la burguesía liberal que termina por liquidar a la república y a un proyecto igualitarista democrático; proyecto que, acompañado por grandes movilizaciones populares, constituye un precedente directo del socialismo decimonónico y viene a emparentarse con políticas emancipadoras como las propiciadas por la alterglobalización en nuestros días. Una leyenda negra y reaccionaria ha tratado de desdibujar la figura de Robespierre como un intelectual orgánico que puso en marcha los principios contractualistas y la declaración de derechos, con valores agregados como el cuestionamiento de la acumulación privada irrestricta y del régimen electoral censitario, junto a varias afirmaciones:

¹¹ Ricardo Romero (comp.), *Mariano Moreno. Política y gobierno*, Buenos Aires, Ediciones Cooperativas, 2008, pp. 140, 205, 177.

¹² *Ibidem*, pp. 192, 176; fragmento transcrito por N. Galasso, *Mariano Moreno, el sabiecito del sur*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, p. 62; Manuel Moreno, *Memorias de Mariano Moreno*, Buenos Aires, Carlos Pérez, 1968, p. 50.

¹³ R. Romero, *op. cit.*, pp. 156, 157.

- de la soberanía comunitaria;
- del despotismo como una delegación del poder popular;
- del pueblo y la república como asociados a los trabajadores y a los sectores desposeídos.

En tanto avanzada intercultural, puede invocarse la difusión de las leyes de la república en las diversas lenguas vulgares que componían el mosaico francés –según luego lo haría, *mutatis mutandi*, la misma Asamblea del año XIII y en 1816 la Declaración de la Independencia de las Provincias Unidas para dar a conocer sus resoluciones en las lenguas aborígenes regionales¹⁴.

El diccionario para el pueblo

En ostensible diferenciación con el contenido de la referida obra de Voltaire, el otro texto arquetípico fue dado a conocer en Lima hacia 1856, es decir, en una fecha bastante posterior a la de 1848 con la cual se aludido a la declinación del republicanismo en Latinoamérica por parte de estudiosos como Rafael Rojas, quien no tuvo en cuenta el sintomático repertorio en cuestión.¹⁵ Esta última, con el título inicial de *Diccionario republicano por un soldado*, fue precisada con la siguiente especificación: *Diccionario para el pueblo. Republicano, democrático, moral, político y filosófico*. Su autor, el señor Juan Espinosa, se denomina allí a sí mismo como “Antiguo soldado del Ejército de los Andes”. La versión aquí manejada corresponde a una reedición efectuada, un siglo y medio después, en 2001, por la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Universidad estadounidense de South Sewanee.

Tal como se anticipó, el diccionario de Espinosa marca un parteaguas con el comentado repertorio voltaireano. A diferencia del menosprecio del filósofo francés por la plebe o la canalla, el escritor rioplatense exhibe un hondo “amor al pueblo”, dedicándole su libro a “los derechos sociales del hombre”.¹⁶

En los distintos rubros abarcados en esa enciclopedia sudamericana se trasuntan representaciones equivalentes. Así no se vacila en describir a la verdadera democracia como un gobierno esencialmente popular, “sin amos ni señores”, en el cual nadie puede ser

¹⁴ Ver, J. Tafalla, “Robespierre: virtud republicana y capacidad política”, *El Viejo Topo*, 2009 y J. Miras, “La República de la virtud”, en AA.VV., *Republicanismo y democracia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, pp. 143-186. Esos dos autores replantean positivamente el rol del jacobinismo, como antes lo había intentado David Jordan en su libro *Robespierre, el primer revolucionario* (Buenos Aires, Vergara, 1986), donde se muestra a Robespierre como un tenaz defensor de la Revolución Francesa, percibido por sus congéneres como el ciudadano político ideal y él mismo dotado de una visión del revolucionario como provisto de una superioridad moral sobre sus opositores –quizá análogamente a la expresión que formulo el Che Guevara del guerrillero en tanto máximo exponente de la evolución humana. *Contrario sensu*, han imperado los enfoques psicologistas sobre el particular y plagados de animadversión o desvarío, al estilo del clásico encuadre de Hans von Hentig (*Robespierre. Estudio psicopatológico del impulso de dominio*, Santiago de Chile, Ercilla, s.d.), en el cual Robespierre constituye un megalómano embustero, compelido por el dogma de la soberanía popular y por un antimilitarismo “eunucoide”...

¹⁵ R. Rojas, *Las repúblicas de aire. Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*, Buenos Aires, Taurus, 2009, p. 9.

¹⁶ J. Espinosa, *Diccionario para el pueblo*, ed. cit., pp. 117, 119.

más que el pueblo y, si bien se reconoce el derecho a la igualdad, se señala en cambio la negación fáctica de ese derecho, habida cuenta de que la desigualdad y el abismo clasista brota en todas partes, que la justicia es siempre reclamada por los débiles y poco respetada por los fuertes, que las revoluciones transmiten el descontento público y que ellas tienen por objeto la mejora de la sociedad.¹⁷

En el *Diccionario para el pueblo* se desestima el etnocentrismo y las supremacías raciales, sobre la base de que tanto el conocimiento y la virtud como los actos más horribles no resultan patrimonio exclusivo de ningún sector en particular. En el entramado del texto se vislumbra una cierta contraposición entre dos categorías de personas: la de “los hombres de mundo”, que camuflan su conciencia y viven tranquilos en medio de crímenes, y la de “los hombres de principio”, cuya carencia en los Estados continentales de la “pobre América” impide que ésta adquiera un talante racional, al hallarse afectada por gobernantes ufanos en conducirse pragmáticamente y en desechar toda normativa teórica.¹⁸

Espinosa, pese a haber peleado en las guerras de la independencia, a las cuales califica como un “grande y augusto movimiento”, declara que su resultante ha sido la de generar riquezas mal habidas y forjar estúpidas cadenas para el pueblo.¹⁹ En contraposición con ese *leit motiv*, condena como una infamia la cesión de soberanía territorial –a aquello que iba a ser planteado e impuesto, unos 150 años después, al filo del siglo XXI, como la saludable necesidad de mantener relaciones carnales con los países poderosos y facilitarles el acceso a nuestras riquezas.

Interesa resaltar por último la visión sobre dos agentes colectivos que brinda nuestro autor. Por un lado, la imagen positiva del indio, a quien Voltaire conceptuaba como un ser indolente e imbecil, mofándose del buen salvaje rousseauiano. Se trata de una caracterología descalificatoria que, como mostrara Antonello Gerbi en *La disputa del Nuevo Mundo* con relación a la misma naturaleza americana, atraviesa la filosofía europea desde Bacon y Hume a Kant y Hegel; una filosofía acriticamente embargada en la cruzada civilizatoria contra la barbarie, lo cual constituye un cliché que, examinado por Leopoldo Lea como un proyecto colonizador, llegaría prácticamente hasta nuestros mismos días.

Nada de ello aparece en el autor del diccionario comentado, Juan Espinoza, quien fuera un joven integrante de las huestes libertadoras, tan nutrida por los hombres de color. En uno de los desarrollos más extensos y fundados de su obra, no sólo el indio conquistado por los españoles resultaba más moral y emprendedor que sus opresores sino que hasta el propio indígena coetáneo suyo “dejaría pasmado [...] al más encopetado doctor de la Universidad de Oxford y de París”.²⁰ Empero, dicho virtuosismo no había logrado traducirse en un condigno reconocimiento, pues

Aunque la independencia americana se inició proclamando la restauración del imperio de los Incas, y se gritó hasta la saciedad que defendían sus derechos [...] sin embargo [...] fue una mentira, un fraude vil, para

¹⁷ *Ibidem.*, p. 307.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 226, 353.

¹⁹ *Ibid.*, p. 485.

²⁰ *Ibid.*, p. 492.

Por añadidura, se censura el comercio de carne humana que entonces representaba el secuestro efectuado por los blancos de indiecitos peruanos para ser regalados a los señores del suelo; todo lo cual no sólo volvía a aumentar el caudaloso monto de lágrimas vertidos por los aborígenes durante más de tres siglos sino que tendía a alentar el surgimiento de un líder indígena que se alzara contra la opresión ejercida por “hombres barnizados con una civilización postiza”, más atrasados y menos libres en definitiva que los indios gobernados por sus caciques.²²

Una de las peores palmas se las van a llevar los propios liberales, quienes, para obtener el voto de la gente se deshacían en ideas de libertad e igualdad pero cuando subían al gobierno se olvidaban de sus promesas, hasta llegar a encarnar un despotismo renuente con el derecho ajeno:

*Da risa —exclamaba Espinosa— ver a nuestros liberales en teoría molestarse porque un negro, un zambo, un cholo o un indio les quite la vereda en la calle [...] a quien, de pretendientes tomaban del brazo a esos hombres que ahora desprecian no pueden sufrir que anden por el mismo camino ¡Farsantes!*²³

En suma, para Espinosa, los liberales constituyen una especie reaccionaria, como “cangrejos de la política” que se apoderan del gobierno de los pueblos —empeñados en deshacerse de tamaños ejemplares.²⁴ Entre los principales blancos singulares de Espinosa se halla el autoproclamado como “¡EL PAÍS CLÁSICO DE LA LIBERTAD!” (sic), los Estados Unidos, dada la cantidad de hombres esclavos del hombre que existían allí: los millones de negros desprovistos del derecho de ciudadanía.²⁵

No fueron mejor descritos los propios conservadores, por visualizar como subversivas y perturbadoras del orden las opiniones orientadas a mejorar el mundo por aquella época. Tampoco se exime del escarnio a la curia romana, esa capital del catolicismo que, según Juan Espinosa, constituía un enorme impedimento para el progreso de los pueblos.

El frondoso estudio preliminar efectuado por Carmen Mc Evoy Carreras a la nueva edición del *Diccionario para el pueblo* nos echa bastante luz sobre el mismo, al cual considera como un instrumento capital en la reconstrucción del republicanismo a mediados del siglo XIX y en la ruptura que el mismo implicaba de la pseudo antinomia entre liberalismo o conservadorismo, mediante un inconcluso proyecto alternativo y superador de un modelo excluyente, similar al que hoy sigue rigiéndonos; pese a las expresiones socio-políticas contrahegemónicas que se le oponen y pese a la actual aparición de obras de

²¹ *Ibid.*, p. 49.

²² *Ibid.*, p. 187.

²³ *Ibid.*, p. 523.

²⁴ *Ibid.*, p. 608.

²⁵ *Ibid.*, p. 426.

referencia análogas en las cuales se intenta sistematizar un universo categorial más humanitario.²⁶

De cualquier manera, el propio contexto histórico que acompañó a la obra comentada nos permite entender más cabalmente su génesis e inserción temporal. A tal efecto resulta bastante ilustrativo el cuadro trazado por Ricardo Melgar Bao cuando hace mención a las tendencias igualitaristas y a las revueltas populares inspiradas por un bolivarismo democrático y un socialismo utópico que, similares al comentado caso de Espinosa, irrumpieron en el continente por ese entonces y que, instrumentados por grandes predicadores como Francisco Bilbao, llegaron a las costas peruanas para reivindicar al artesanado, a las masas indígenas y a los negros esclavos.²⁷ Todo ello en medio de una atmósfera en la cual se resuelve abolir la esclavitud en el Perú y miles de personas que subsistían en esa condición pasan a integrar el ejército regular para inhibir intentonas golpistas.

Coda

Cabe preguntarse si ¿cuando se ataca hoy a las nuevas variantes populistas –como demagógicas y antidemocráticas– no se está también arremetiendo contra el mismo legado republicano tributario del movimiento emancipador, cuya raigambre encontramos embrionariamente desplegada en la obra enciclopédica de Juan Espinosa o en los conatos y postulaciones de Mariano Moreno?. ¿Preguntarnos por último, si en el propio republicanismo radical no pueden hallarse ciertos gérmenes de ese populismo tan denostado en estos días por los aparatos mediáticos, servidores del *establishment* y traficantes de la info-comunicación?²⁸ Esa extendida descalificación del populismo por los factores de poder tiene su contrapartida en la reivindicación que se ha efectuado de ese fenómeno bajo el nombre de neopopulismo o democracia nacional popular, asociables a una cultura de la resistencia frente al neoliberalismo y a la globalización financiera, con fuertes liderazgos, reactivación de la política y asunción de la conflictividad social.²⁹

²⁶ Entre esos repertorios pueden citarse: *Dictionnaire critique de la mondialisation*, París, Le Pré aux Clercs, 2002; R. Salas Astrain (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano*, 3 vols., Santiago de Chile, UCSH, 2005; *Primer diccionario altermundista*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2008; H. Biagini y A. A. Roig (dirs.), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos y Universidad de Lanús, 2008; *Enciclopedia latinoamericana de derechos humanos* (en prensa).

²⁷ R. Melgar Bao, *El movimiento obrero latino-americano*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 37-39, 71ss.

²⁸ En el epílogo a mi libro *Identidad argentina y compromiso latinoamericano* (Lanús, Ediciones de la UNLa, 2009) he procurado desmenuzar cómo la prensa conservadora se vale de viejas matrices, como las del continente enfermo, para desestabilizar procesos, agrupaciones y líderes populares –tildados de arbitrarios, iracundos e imprevisibles– que tienden hacia la autodeterminación, la integración, la justicia social, los derechos humanos y la democracia participativa.

²⁹ R. Follari, *La alternativa neopopulista*, Rosario, Homo Sapiens, 2010; E. Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005; H. Cerutti Guldberg, “Populismo”, en P. González Casanova, *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, www.conceptos.sociales.unam.mx, G. F. F. Schweinheim, “Reivindicación del populismo, demandas republicanas y construcción institucional del Estado”, en

En medio de enormes parapetos –como los que levantaron los realismos político y periférico, junto a la ideología sobre la incapacidad de nuestros pueblos, la entronización del capitalismo y el resurgimiento de un neoccidentalismo culturoso–, afloran hoy en nuestra América nuevas formas de vincularse el Estado con la comunidad, mediante democracias más sustantivas y menos nominales, en las cuales se verifica incluso la vigencia de un sujeto tradicionalmente ausente: el otro total, el indígena, ocupando un rol protagónico decisivo. Ese talante políticamente innovador no deja de responder a un trasfondo republicano y, además de reflejar transformaciones entitativas que han comenzado a efectivizarse, mediante las políticas implementadas por lo que Emir Sader tilda de bloque progresista³⁰, en países del Cono Sur como el Ecuador, con su reestructuración institucional y su proclamada Revolución Ciudadana.³¹ Ello denota la emergencia de un pensamiento crítico y su apertura

www.asociacionag.org.ar; C.M. Vilas, “Democracias conflictivas o el alegado resurgimiento populista en la política sudamericana”, *Cuadernos Americanos*, 135, 2011, pp. 31-56.

³⁰ E. Sader, “Algunas tesis equivocadas sobre América Latina y el mundo”, *La Jornada*, México, 11 julio 2010.

³¹ En *Ecuador: de Banana Republic a la no República* (Buenos Aires, Sudamericana, 2010), el artífice de la revolución ciudadana, Rafael Correa, se refiere a la transición que va entre los Estados aparentes –modernización sin desarrollo, entrega del país, devastación socio-ecológica, acotamiento al grupo privilegiado de la población) y los Estados integrales (verdaderamente nacionales y dirigidos por una nueva política económica hacia las grandes mayorías).

La gambeta en el fútbol: un aporte sudamericano a la cultura universal

Di Giano, Roberto,
Massarino, Marcelo,
Ponísio, Julián

La gambeta es un símbolo de la creación por excelencia y constituye un valioso aporte de los sudamericanos a la cultura futbolística impuesta por Inglaterra en el mundo entero. Sirvió para encontrar una nueva manera de interpretar el juego, y más profundamente para afirmar identidades locales.

Así, por ejemplo, a principios del siglo XX, el futbolista argentino fue desarrollando dicha impronta, aportando a la creación de un nuevo estilo de juego que será fuertemente criticado por los diarios encargados de difundir ideas liberales conservadoras en estos parajes, al observar impotentes como se forjaba a través de la figura del “crack” una nueva tradición popular.

Las tensiones producidas alrededor de los diferentes estilos de juego y las cuestiones normativas recorren la historia futbolística con falsas dicotomías tal como la de optar entre fútbol lento o veloz y por las modernizaciones de raíces propias o descentradas que erosionan nuestro rico patrimonio.

Pese a las profundas transformaciones culturales que en las últimas décadas produjo la globalización aún vigente, capaz de erosionar nuestro acervo popular, se levanta como un emblema la gambeta. Celosamente sostenida por la paciencia de jugadores que sacan a

relucir impulsos identitarios fuertes para rehacerla continuamente, pese a las presiones de los discursos dominantes que intentan inhibir aspectos salientes de la creatividad popular.

Gambeta

La gambeta en el fútbol es el símbolo de la creación por excelencia. Se presenta como un verdadero enigma para cualquier adversario que la padezca, y es capaz de desestructurar a todo el equipo contrario por más organizado tácticamente que se encuentre si la jugada alcanza un nivel estético superlativo. Consiste en una acción individual conformada por variados tipos de amagues que el futbolista con ricas capacidades técnicas suele ejecutar para eludir al rival y mantener el dominio de la pelota. En el supuesto caso de que el jugador abuse de la gambeta y no realice el pase oportuno a un compañero, puede resultar perjudicial para su propio equipo.

El fútbol, de origen inglés, tuvo primigeniamente un vocabulario anglosajón en toda Hispanoamérica que sirvió para denominar tanto los aspectos reglamentarios como los del juego en sí. Con la firme apropiación que los sectores populares hicieron de este deporte se impusieron también nuevas denominaciones ligadas a la trama cultural y lingüística que los grupos nativos e inmigrantes amasaban de sur a norte, del puerto a la campaña, y de las fábricas a los barrios.

A principios del siglo XX se conformó un sujeto colectivo: “la gente de pueblo”, según la clasificación social de la época, que luchó por ocupar un lugar más digno en la sociedad. Al mismo tiempo, el jugador de fútbol fue desarrollando una impronta y característica propia que resultaría diferente a la reivindicada por el “sport” de tradición británica. El nuevo “crack” que emerge de este contexto, siente e interpreta al fútbol de manera original privilegiando el dominio de la pelota al “shot” y la potencia física. Entonces, producto del choque cultural con la práctica deportiva anglosajona surge el estilo “criollo” asociado al pibe que acaricia la pelota y siente el fútbol como parte de su vida cotidiana.

En *Vida y escritos del Coronel D. Francisco J. Muñiz*, comentada por Domingo Faustino Sarmiento, encontramos un estudio profundo sobre las cualidades particulares del Ñandú también denominado *Churi*. Entre otras cosas, Muñiz nos habla que posee una cualidad extraordinaria y única en el reino animal: la gambeta. Así, al igual que el jugador de fútbol habilidoso, el avestruz americano posee cambios de rumbo muy astutos en su carrera, alzando sus alas para escapar de cualquier peligro. En sus gambetas, esta ave corredora adquiere una velocidad que va modificando de mil modos a partir de cambios rápidos y excéntricos produciendo giros inesperados.

Según el improvisado paleontólogo Francisco Muñiz, a diferencia del avestruz africano, el ñandú americano carece de las extraordinarias cualidades corpóreas que prodiga aquél. También es un ave de gran tamaño pero sin partes extravagantes, que despliega con increíble habilidad un “*singular sistema de tornos, vueltas y carreras retrógradas*”. De tal manera que los argumentos poéticos que encierra la gambeta, sea ejecutada por nuestro ñandú o el talentoso jugador de fútbol, resultan extensos y variados.

Canal Feijóo, un escritor vanguardista que en la década del veinte del siglo pasado no tuvo ningún reparo por involucrarse con el fútbol a través de una serie de poemas, asoció la gambeta con el ansia de libertad. Su estética es la que provoca un mareo momentáneo que rompe con todo planteo riguroso en el plano organizativo, y convoca a la

sonrisa y al festejo de la multitud púes es una “*broma gastada a un señor serio, agrio, reumático*”.

Por otro lado Freud nos dice en uno de sus escritos que todo niño que juega se conduce como un poeta, creándose un mundo propio, un mundo fantástico que lo toma muy en serio y de esta irrealidad se derivan consecuencias importantes para la técnica artística. Cuando el individuo crece, cesa de jugar, renuncia aparentemente al placer que extraía del juego y es en tal sentido que la gambeta reivindica ese placer, porque ella reivindica la fantasía en el juego, la posibilidad de crear en una jugada, lo impensado.

El jugador que gambetea en beneficio de su equipo utilizando los miembros inferiores de su cuerpo suele comportarse en la cancha como un poeta. Al honrar de tal manera una práctica social donde lo constitutivo pasa por los pies, convierte al espectáculo futbolístico en un ejemplo de arte comparable al alcanzado en otras manifestaciones de la cultura donde se utiliza el órgano de aprehensión principal: las manos.

Vale señalar que en relación a los pies las manos tienen un área cortical no tan limitada (se ha comprobado que la representación de las manos abarca una superficie amplia en la corteza cerebral). A lo largo de nuestra historia evolutiva como especie, una de las características más importantes en el desarrollo de los homínidos fue la incorporación de la postura erguida que permitió la liberación de las manos. Se libera así de la atadura del suelo al órgano más importante para la creación. Con ellas se podrá transformar los elementos de la naturaleza, fabricar herramientas, crear cultura. En síntesis, el papel simbólico de las manos a lo largo de los siglos es superlativo y son pocos los ámbitos donde las piernas superan a las manos o se reencarnan metafóricamente en ellas.

Pese a las profundas transformaciones culturales que en las últimas décadas produjo la globalización aún vigente, capaz de erosionar ricas tradiciones populares, se levanta como un emblema la gambeta. Celosamente sostenida por la paciencia de jugadores que sacan a relucir impulsos identitarios fuertes para rehacerla continuamente, soportando las presiones de los discursos dominantes que intentan inhibir aspectos salientes de la creatividad popular.

Los hinchas, sobre todo aquellos conocedores que viven honrando las mejores tradiciones de la práctica futbolística, discuten en las tribunas ideas de raíz filosófica en relación a la estética del juego. También debaten sobre moral cuando tienen en cuenta si su equipo ganó con honor o sin él.

Educados durante años en diferenciar el mal juego del bueno, aprueban más la habilidad corporal asociada a la inteligencia que a la fuerza bruta. La gambeta, precisamente, no sólo responde a un movimiento físico sino a una creatividad más amplia. Al fin de cuentas, es ella la que despierta energías emotivas de singular intensidad en nuestro contexto sociocultural.

Es importante resaltar que las tensiones producidas alrededor de los diferentes estilos de juego y las cuestiones normativas, recorren nuestra historia futbolística con falsas dicotomías tal como la de optar entre fútbol lento o veloz y por las modernizaciones de raíces propias o descentradas que erosionan nuestra rica tradición popular.

Fuentes

- Archetti, Eduardo P., *El potrero, la pista y el ring. Las patrias del deporte argentino*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.

- Torres, César R y Campos Daniel G. (Comp.), *¿La pelota no dobla?*, ensayos filosóficos en torno al fútbol, libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006.

Región y Federalismo

Fernán Gustavo Carreras

Introducción

La cuestión del federalismo como forma de organización política ha sido objeto de numerosos debates, y de ricos análisis planteados desde diferentes disciplinas, además de una pluralidad de enfoques teóricos. Entre nosotros miembros del NOA, la cuestión acuciante ha sido y lo es todavía hoy, la relación región y federalismo.

En efecto, a principios del siglo veinte, mientras en la capital federal se celebraban los logros del modelo agroexportador en el marco del primer centenario de la Revolución de Mayo, en el interior emergieron voces críticas que planteaban la necesidad de revisar el proceso. En el NOA fue la denominada “generación del centenario” quien visualizó la necesidad de un proyecto alternativo de país que equilibrara la macrocefalia de nuestra organización nacional. La reflexión producida ha cristalizado en numerosos escritos y en la realización de importantes emprendimientos regionales.

Como hitos del regionalismo en el NOA podemos mencionar:

- La creación de la Universidad Nacional de Tucumán, que nació regional en 1914.
- La primera conferencia de gobernadores del Noroeste realizada en Salta el año 1926.
- El Primer Congreso de Planificación Integral del NOA, realizado en Santiago del Estero en 1946.
- Creación de la Universidad del Nordeste en 1956, al mismo tiempo que se deslinda una región por oposición al Noroeste.
- El NOA Cultural en 1966.
- En 1967 se adopta mediante decreto nacional la propuesta de regionalización de la CONADE.
- En ese mismo año, podrían contarse unas 35 instituciones de carácter público y privado que tenían como objetivos una coordinación regional de sus actividades.

-
- Canal Feijóo, Bernardo, *Penúltimo poema del fútbol*, El Suri Porfiado Ediciones, Buenos Aires, 2008.
 - Di Giano, Roberto, *Fútbol, poder y discriminación social*, Leviatán, Buenos Aires, 2010.
 - Freud Sigmund, *El poeta y los sueños diurnos*, Edición digitalizada, librería virtual de Tlahui (www.tlahui.com)
 - Sarmiento, Domingo Faustino, *Vida y escritos del coronel D. Francisco J. Muñiz*, Félix Lajouane Editor, Buenos Aires, 1885.

- En 1971 se crea en Tucumán el Centro de Estudios Regionales, organismo interdisciplinario para estudiar y planificar el desarrollo integral de la región NOA.
- Creación del Parlamento NOA.

Hoy, a doscientos años de la Revolución de Mayo, nos proponemos retomar las reflexiones de Bernardo Canal Feijóo planteadas desde el NOA, en busca de una integración federal.

1. El NOA, itinerario histórico.

Escapa a los límites de este trabajo el desarrollo exhaustivo de una historia regional, se trata de señalar sucintamente los avatares de nuestra región en los distintos momentos de su historia, a fin de pensar los problemas y las tareas del presente.

El NOA Indígena: En nuestro NOA, florecieron las más altas culturas de nuestra Argentina indígena. Numerosos pueblos habitaban esta región, pudiéndose reconocer la presencia de vestigios culturales que los arqueólogos han clasificado en los periodos pre-cerámico (12000 a.C- 300 d.C), y agro- alfarero (400- 1543). Dentro del período agro-alfarero se distinguen las culturas del periodo temprano: La Candelaria y la Mercedes, del periodo medio: Cultura Sunchituyoj, y del periodo tardío: cultura Averías. Entre las distintas parcialidades étnicas parece haber existido intensos intercambios culturales a lo largo de toda la región y de esta con los centros de las altas culturas andinas que culminó con la anexión al Imperio Incaico. Según Risco Fernández la religación de estas sociedades con la Pacha Mama fue el eje vertebrador de su organización social y política, además “gracias a ella se habrían constituido aquellas culturas agro- alfareras en una especie de proto-federación autónoma, entidad socio-política regional”³².

Etapa colonial. Es preciso distinguir dos momentos:

- **De la conquista y la colonia temprana (1500-1720).** El hecho clave es la irrupción violenta de agentes exógenos que interrumpieron las dinámicas locales, forzando la incorporación de las sociedades locales a un sistema de mayor desarrollo relativo. La organización del territorio argentino se dio alrededor de las explotaciones mineras con el objeto de llevar a la metrópoli la mayor cantidad de metales preciosos. Por entonces, el territorio se fue organizando en torno a tres áreas con característica y funciones diferentes. Dichas áreas se correspondían con las gobernaciones de Salta del Tucumán, Cuyo y Río de la Plata, aunque no estuvieron contenidas en una misma organización política hasta doscientos años después. Todas ellas eran áreas periféricas con respecto al centro político (Lima) y económico (Potosí). En la zona directa de influencia del Potosí se situaba la gobernación de Salta del Tucumán que abarcaba el actual territorio de siete estados argentinos: Jujuy, Salta, La Rioja, Catamarca, Tucumán, Santiago del Estero Y Córdoba. Raúl Armando Bazán realiza una caracterización de la organización económica de este período como de autoabastecimiento: “Casi todo lo que se consumía era producido en la jurisdicción, en cada ciudad o en las vecinas: maíz, trigo, porotos, zapallo, carne, harina, aguardiente, tejidos de algodón y de lana. Los frugales hábitos de vida de sus habitantes les

³² Risco Fernández, Gaspar. *El Noroeste Argentino como Cultura Regional*. Revista Cultura Económica. Año XXV. Nº 69. Agosto de 2007. Pág. 58-63.

permitía alimentarse y vestir casi totalmente con la producción y la industria local”³³. En ese contexto las provincias mejor ubicadas y beneficiadas eran Santiago del Estero, Tucumán, Salta y Jujuy, por estar a la vera del camino real.

- En el año 1776 se crea el **Virreinato del Río de la Plata**, provocando un giro significativo en el curso de la economía regional. Nuevas oportunidades y restricciones se harían presentes. La apertura del puerto de Buenos Aires comenzaría a ejercer su influencia que se potenciaría aún más a partir de la Revolución de Mayo. El Potosí continuaba siendo un polo que requería ser alimentado desde el Noroeste, pero con menor exigencia. El crecimiento desmesurado de Buenos Aires y su área de influencia cortará el circuito comercial con el Perú. Otros factores jugarán su rol en detrimento de la reconocida importancia de la región: la soberbia política y económica del puerto, el capitalismo industrial y el sistema liberal nos convertirían en un mercado de producción de materia prima y a la vez de consumo de manufacturas y particularmente la subordinación a dicho sistema, perjudicaría notablemente al Noroeste, favoreciendo a Buenos Aires, al Litoral y a Cuyo.

De la revolución de Mayo hasta la organización nacional.

La crisis institucional producida por la ruptura con la corona española, las guerras de la independencia primero, y las luchas internas después provocaran un quiebre en las economías regionales. En tal sentido se va consolidando un país dual. Por una parte, el litoral, principalmente Buenos Aires se ve favorecida económicamente por las oportunidades abiertas al comercio internacional, mientras que la región de Salta del Tucumán se ve afectada por diversos factores, entre ellos: 1) La desvinculación del polo alto peruano, 2) la imposibilidad de competir con sus productos en el mercado del litoral inundados de mercancías europeas que las nuevas políticas librecambistas permitían ingresar, 3) la proliferación de aduana interiores que encarecían el costo del flete, y 4) la condición de continuo escenario para las campañas militares de la independencia y para los periódicos alzamientos de la posterior guerra civil. Este desarrollo desigual, caracterizado por el crecimiento de Buenos Aires y el decrecimiento de las regiones interiores significó de hecho el dominio de Buenos Aires sobre el interior que se autodenominó a si mismo la Confederación Argentina.

La Argentina Moderna (1861-1930)

Un momento decisivo en la consolidación del proceso hegemónico de Buenos se da en la Batalla de Pavón (1861) que fortaleció el Estado central y su incidencia en los destinos del todo nacional. En efecto, los ideales federales sostenidos por los caudillos sucumbían en manos de los acuerdos establecidos entre las oligarquías portuarias y las oligarquías provincianas, quienes aceptan el rol hegemónico de Buenos Aires en lo político y económico a cambio de pequeños beneficios.

Hacia 1880 se inicia el llamado modelo agroexportador. Etapa que estuvo caracterizada por algunos elementos fundamentales: el país tenía recursos naturales y tuvo que adquirir en el exterior capitales y mano de obra. Este modelo se sustentaba en una

³³ Bazan, Armando.

estructura socioeconómica en donde la tierra, bien abundante en la Argentina, estaba en muy pocas manos, un proceso de apropiación que venía de la época de la Colonia.

Un elemento a tener en cuenta es el desarrollo del ferrocarril que acompañó el desarrollo productivo, consolidando la comunicación de los centros de desarrollo. En el caso de nuestro país, la tríada conformada por el ferrocarril, la inmigración y los beneficios naturales de la Pampa húmeda, constituyeron el sostén de una arquitectura que tuvo como eje a Buenos Aires y a algunas zonas satélites del interior como complemento. El primer pilar de la tríada, “el ferrocarril, llegará a Tucumán en el año 1876, uniéndola con Córdoba, Rosario y Buenos Aires, pero a la vez aislando injustamente a regiones que por su contribución histórica no merecían tal tratamiento”³⁴,

¿Pero cuáles eran las oportunidades y las restricciones en el Noroeste antes del arribo del ferrocarril?

Tres son los factores que rubrican el sistema productivo del Noroeste antes de la llegada del riel: el consumo local, el comercio interregional y la existencia de mercados exteriores, como Bolivia, Perú y Chile. Estos factores u oportunidades garantizaban no sólo trabajo para el habitante autóctono, sino que no era necesario acudir al empleo público estatal que se convertirá, en tiempos futuros, en una poderosa restricción.

La llegada del Ferrocarril sirvió para trasladar a Buenos Aires las producciones de algunas provincias, pero no sirvieron para generar una comunicación interregional. Esto provocó el crecimiento de algunas de ellas (Tucumán) y la marginación regional de otras (Catamarca y la Rioja) Quien describe el estado de cosas es Armando Bazán en su trabajo Economía y comercio del noroeste antes del ferrocarril (1860-1890):

« . . . si bien modernizó en algunas partes las comunicaciones, la rigidez del riel aprisionó el sistema económico del Noroeste, desarticuló la integración de sus partes constitutivas, las provincias, y creó una desventaja insuperable para los centros productores cuya vinculación siguió dependiendo de las tropas de carros y de las arrias de mulas. También desalentó los antiguos ejes de circulación que vinculaban a la región con Chile, Bolivia y Perú, subordinándola a los puertos del Litoral. Esto reportó una decadencia generalizada, con excepción de Tucumán, centro de la economía complementaria del nuevo sistema, que hizo de Buenos Aires el punto de convergencia necesario y forzoso. Esa decadencia arruinó el aparato productivo del N.O. que cubría el consumo local y brindaba importantes rubros para el comercio interregional y países vecinos del área andina»³⁵.

Esta crítica situación fue lo que motivo la reunión de gobernadores del NOA en el año 1926, allí se analizó la realidad de la región y se formularon importantes propuestas.

El trauma Forestal.

Dentro de este cuadro general, Santiago del Estero se integró al modelo agro exportador mediante la explotación de su recurso forestal. A su inicio ocurrido más o menos a partir de 1884³⁶, la provincia poseía una superficie de 13.000.000 de hectáreas de bosques, a mediados de 1930 se contabilizaba sólo unas 700.000 hectáreas, en sólo cincuenta años se había arrasado un poco Más de 12.000.000 de hectáreas de bosques de madera. La base del sistema era el latifundio, Amalio Olmos Castro registraba que en 1942

³⁴ Hernan Miguel Colombo, Proyectos tendientes a restaurar la integración regional del NOA. Revista Nación-Región- Provincia, Nº 1, 1/12/07, Pág. 3.

³⁵ Citado por Hernán Miguel Colombo, Ibíd. Pág. 7.

³⁶ Fecha del trazado ferroviario que unía las ciudades de Frías y Santiago del Estero, a lo largo de su recorrido existían aserraderos de durmientes.

sólo veinte familias, en su mayoría extranjeras, poseían unas 1.407.000 hectáreas³⁷. El proceso se llevaba a cabo mediante la explotación inhumana del hachero. El paisaje quedaba desierto, la tierra salinizada e inútil para la agricultura, las riquezas se habían ido hacia el extranjero... el obrero rural comenzó a migrar. Un verdadero ejército de santiagueños partía en busca de trabajo.

Los intelectuales y científicos de la época³⁸ tuvieron aguda conciencia de lo que estaba sucediendo. Destacamos entre ellos a Bernardo Canal Feijóo, para quien el proceso forestal representa un caso emblemático de la “destrucción del interior argentino”. Desde sus escritos tempranos se ocupa del tema iniciando una larga meditación que se traducirá tanto en importantes escritos, como en acciones concretas. Expuso ampliamente su perspectiva en *De la Estructura Mediterránea Argentina* (1948), texto en el que reúne trabajos escritos para fundamentar la puesta en marcha del IPINOA (Instituto de Planificación Integral del Noroeste Argentino) y la realización del PINOA (Primer Congreso de Planificación Integral del Noroeste Argentino) reunido en 1946.

La reflexión de Canal Feijóo será realizada en clave constitucional, y la realización del PINOA será la puesta en marcha de su “convicción de que la solución constitucional u orgánica de los problemas estudiados, no podría dejar de tener el nombre de “planificación”. La planificación entendida como la constitución racional de un orden de relaciones entre el hombre y su mundo de cosas propias, en que conjuguen la estabilidad, la seguridad y la autonomía democrática, con la justicia y la prosperidad”³⁹.

El primer congreso de planificación integral del Noroeste Argentino, realizado luego de vencer dificultades produjo importantes análisis y propuestas para impulsar el desarrollo regional. Un segundo congreso se realizó un año después en Salta. A pesar de lo valioso del emprendimiento, este “no alcanzó a dar frutos, el gobierno nacional se interpuso, y los provinciales no estaban en condiciones culturales y morales de interesarse en el empeño”⁴⁰.

El federalismo Argentino.

Diez años después del frustrado emprendimiento escribirá su obra *La Frustración Constitucional*⁴¹ en la que profundiza sus análisis planteándose la necesidad de revisar

³⁷ Amalio Olmos Castro, *El Trabajo* 1942.

³⁸ Se publicaron numerosos trabajos sobre el tema, entre ellos podemos mencionar: *El País de la Selva* (1905) de Ricardo Rojas, los hermanos Emilio y Duncan Wagner escribieron cartas dirigidas a las autoridades provinciales advirtiendo del daño enorme que implicaba la explotación forestal, Orestes Di Lullo escribió *El Bosque sin leyenda* (1937), Carlos Bernabé Gómez escribe su novela *Tolvanera* (1942) en la que describe la crueldad de la explotación humana. Más cercanas en el tiempo son los escritos de Luis Alen Lascano *El Obraje* (1971) y *Hacha y Quebracho* de Raúl Dargoltz (1980).

³⁹ Bernardo Canal Feijóo, *De la Estructura Mediterránea Argentina*, López Editor, Buenos Aires, 1948. Pág. 16.

⁴⁰ Bernardo Canal Feijóo, *La Frustración Constitucional*, editorial Lozada, Buenos Aires 1958, Pág. 93.

⁴¹ Publicada el año 1958.

el estado de conciencia constitucional argentino. “El foco elegido es el federalismo”. Canal señala que el tema que ha sido abordado entre nosotros principalmente y de modo abundante, desde el ángulo histórico, pero que es susceptible de ser tratado desde otros ángulos como el filosófico, el sociológico, el económico, el psicológico.

En el abordaje del tema introduce la distinción entre “constitución” y “estado constitucional”, entendiendo que la cuestión constitucional implica un texto y una cosa. En nuestro país se puede decir que la ley formal es perfecta, pero debajo de ella lo que existe es una “des- constitución real”. El sentimiento y la conciencia de este desequilibrio llevan de modo automático a la idea de reforma constitucional, con lo cual se piensa más en la “reforma del texto que en la reforma de la estructura. Diríase que se quiere menos la modificación de la constitución real que la de la constitución nominal”⁴² Al formular este planteo, Canal tenía presentes las reformas del 1949 y la Convención Reformadora de 1957 que la había declarado “nula”.

Los cambios vertiginosos ocurridos en el mundo moderno movilizan a las sociedades. Dentro de este dinamismo sólo el Estado se ha mantenido rígido y estático, mostrando una tendencia creciente a la automatización burocrática, militar y policial, o sea, a convertirse en mera máquina de poder. Esta contradicción entre un estado rígido y las ingencias internas de una sociedad totalmente movilizada por las nuevas circunstancias del mundo, da cuenta de la frustración constitucional. Las inspiraciones constitucionales no fracasan en o por las sociedades sino en y por el estado, esto es en y por los gobiernos. Es lógico que el gobierno quiera ser cada vez más gobierno, y no conciba reforma constitucional que no parta de sí y se dirija a sí mismo. Hasta hoy las reformas constitucionales se han hecho para los gobiernos. El ideal federalista aspira a introducir en la conciencia constitucional el concepto de una constitución a partir de la sociedad, no del gobierno. “Es la constitución del gobierno de la sociedad para ella, no para el gobierno”⁴³. Sólo así se podrá superar la brecha que existe entre el texto constitucional y la realidad.

La Frustración Constitucional.

Se ha hablado del federalismo argentino como de algo que hubiese existido, pero en realidad, y por brevísimo tiempo sólo hubo lucha por un federalismo a lograrse que quedara malogrado.

El primer golpe contra el federalismo fue la supresión de los cabildos por parte de Rivadavia. El segundo, sería el gobierno de Rosas, quién a nombre de federalismo burló astutamente la vocación federalista. En efecto, por una parte su gobierno fue autoritario y centralizador, por otra parte al postergar indefinidamente la constitución del país, Rosas paradójicamente entregó la tarea a manos de sus adversarios.

“Federalismo es o debe ser, organización de conjunto, en un Todo soberano en que las partes concurrentes conserven cierta autonomía fundamental. Es clave de estado constitucional en que las partes constituyen un Todo de tal manera que el Todo sepa, y sienta que ellas le son indispensables, y las partes sepan y sientan que perderían sentido

⁴² B.C Feijóo, La Frustración Constitucional, Editorial Lozada, Buenos Aires 1958, pág 12.

⁴³ Ibid. Pág. 14

fuera de él. Es constitución del Todo y constitución de las partes”⁴⁴. Por razones de oportunidad histórica, el siglo XIX argentino acometió la tarea constitucional como sinónimo de nacionalización, es decir dio prioridad a la constitución del Todo postergando la constitución de las partes. Una vez dictada la constitución, los hechos históricos profundizaron esta dicotomía. La cabeza creció desmesuradamente y el cuerpo nacional se fue debilitando.

Esta situación, a más de cien años de dictada la constitución, se le representa para Canal como de estado preconstitucional. De ahí que la reforma convocada no tenga para él otro sentido que la de la conformación de *nuevas bases federalistas*. La complejidad del problema comporta nuevos datos, además de la pluralidad del substrato geográfico, y étnico cultural, Canal subrayará los siguientes:

Los *imperialismos* poseídos cada vez más de espíritu hegemónico. En este contexto la conciencia política suele suponer que no hay otra defensa contra un imperialismo que la de otro imperialismo. De este modo, libres de la mala enfermedad de la colonia, los países latinoamericanos se han visto condenados a la peste de los imperialismos, debiendo la conciencia patriótica decidirse a favor de uno u otro por motivos de conveniencia. La decisión es siempre un asunto de sector, de minoría operante en y desde el gobierno. “Cuando no entra montado en caballo de conquista, el imperialismo entra como virus filtrable por el interés, material o ideológico de una minoría operante. Este es el verdadero peligro nacional y constitucional del imperialismo y no ningún otro: el que se teje a la vida constitucional del país por la vía de minorías gobernantes, esto es de las oligarquías”⁴⁵.

El estado de *promoción inmigratoria* permanente que debilita las resistencias morales de la comunidad propicias a los entronizamientos despóticos y adversos a un ideal federalista.

Un tercer problema es. La llamada *cuestión social*. En nuestro caso el problema no es únicamente la pobreza, sino en la situación de desarraigo en que los ha colocado la centralización política y económica urbana y un mal concebido plan de industrializaciones que, que para proveer a la comodidad del empresario o del consumidor (de la ciudad) sacrifica al productor (de la campaña). Las poblaciones rurales se ven de pronto desarraigadas y movilizadas hacia las ciudades en donde sobran y se convierten en presas fáciles de las manipulaciones demagógicas.

Apuntados estos datos, Canal se abocará a la tarea de fundamentar un nuevo proyecto constitucional con bases federales, discutiendo las premisas heredadas del siglo XIX.

Filosofía del federalismo.

El hombre es un ser que actúa, y tiene necesidad de dar razón de sus actos. Cuando no se los da antes de producirlos, se los da después. Si esa razón, previa o posterior, es orgánica y coherente, adopta el nombre de filosofía. Máxima categoría a la que el pensamiento humano aspira a encumbrarse. La historia, sostiene Canal es producto dialéctico de estas dos formas de realización del ser humano.

⁴⁴ *Ibíd.* Pág. 17.

⁴⁵ *Ibíd.* Pág 22.

En el momento de la disputa preconstitucional, el cuadro de la pasión política, enfrenta a “Unitarios” y “Federales”. Los unitarios se anotaron dos triunfos en los momentos iniciales del conflicto: llegaron primero al poder, a la vez que entraron a actuar desde el principio, armados de una ideología precisa. Los federales llegaron tarde al poder, y debieron agenciarse a posteriori de su razón. El ideal unitarista, como Palas Atenea, había nacido de la cabeza, venía directamente de la ideología dieciochesca. El federalismo en cambio no consistirá al principio en una ideología sino en una pasión. Se hablará entonces, del ideal unitarista y la pasión federalista.

La pasión federalista no irrumpe en la historia como una ideología, nace de los hechos históricos. Mientras se desarrollan las guerras de la independencia, el objetivo común y obvio es sacudirse el yugo de los dominadores. El país sabe lo que quiere y lo que hace. El problema viene después, conquistada la independencia, hay quienes permanecen escépticos, no se cree que esté totalmente descartado el dominio español. Este escepticismo es gaje de los patriotas pensantes, no así de los que actúan en las batallas. El guerrero que hace la guerra, envuelve en la guerra la voluntad de independencia sin reservas.

Pero están los patriotas de la retaguardia pensante, aquellos que reflexionan sobre el modelo de país, sobre su constitución, forma de gobierno, etc. Canal ve, en la demora de la declaración de la independencia, las vacilaciones de esa elite intelectual.

Los caudillos mediterráneos afloran cuando la guerra grande entra en la última etapa. Una vez finalizados los combates, fueron confinados a comandancias de frontera para contener al indio. Esta situación no satisfizo a ninguno de ellos, y en la primera oportunidad entran en escena. Los mayores caudillos fueron gente que había estado en la guerra. Al advertir amenazas monarquizantes tramadas por los intelectuales de la retaguardia, arremeten en guerra civil a defender la independencia conquistada. El levantamiento es caracterizado como “levantamiento de los pueblos”, remitiendo el fundamento de la conducta a una cuestión de voluntad general y de localidad.

Hoy podemos ver aquel levantamiento como movimiento de resistencia mediterránea, y como desarticulación metódica de la unidad hispano colonial, para obstruir así una unidad unitaria que aspirara a ser monarquista. Desde el arranque, la cuestión constitucional tiene la forma del enfrentamiento de Buenos Aires con las provincias. Los federales defendían los valores de pueblo y localidad en su lucha, por donde esta adquiría el carácter de lucha constitucional, contraponiéndose a un proyecto de unificación totalista que pudiera servir a intereses monárquicos o neocolonialista.

Los teorizadores del momento no entienden el carácter de la lucha y la desestiman con adjetivaciones tales como “tendencias democráticas instintivas”, que corresponden a un “estado de infancia en el proceso de desarrollo social”, con lo que se niegan a comprender cualquier razón. Descartan condenando.

Rosas en su carta a Quiroga desarrollará con notable precisión sus razones constitucionales. Ese documento, tiene el valor de mostrar que hay una filosofía que puede servir al federalismo, es el historicismo o como entonces se dice es la escuela germánica del derecho. A Rosas no le sirvió para otra cosa que para diferir la constitución, entregándole al bando enemigo, por omisión, el privilegio histórico de concretarlo, y hacerlo por cierto, según su modelo.

Canal observa que no se ha formulado esa filosofía del federalismo, quizá porque aún sus partidarios quedaron presos de aquella caracterización primigenia, según la cual carecían de ideales y eran pura pasión y acción. Muchos teóricos del federalismo terminan enviando la

cuestión federal a sentimientos místicos, pero no tomaron en serio que es una forma de organización política. En esta falta de filosofía estaría hoy una de sus debilidades fundamentales.

Federalismo y sociología

Los unitarios habían alcanzado el poder, pero les faltó conocimiento de la realidad. ¿De que realidad? Nada menos que de la realidad social. Interpretarán como caos social a aquel movimiento de masas localizadas levantadas bajo la bandera del federalismo. Separándose olímpicamente del pueblo concebirán una “constitución del Estado formal, para poner orden al caos; pero un orden para la autoridad no un orden para la sociedad, un orden político que tendría que ser principalmente policial, dadas las premisas del diagnóstico social: el gobierno tutelar tendría que ser más bien un gobierno fuerte”⁴⁶.

La posición de desconexión de los unitarios con el pueblo, exaspera el sentimiento de minoría que pretende postularse como “ilustradas” y necesitará de “conexiones extranjeras” para llevar a cabo su proyecto. La posición periférica de Buenos Aires predisponía a los “contactos” extranjeros, era la ciudad sobre el mar, la puerta de entrada o de salida. Por otra parte, el gobierno de Rosas al diferir indefinidamente el dictado de la constitución en nombre del pueblo, terminará convalidando el diagnóstico de un pueblo que aún no está preparado para el gobierno.

Pero ¿Qué es lo que se constituye? ¿Para qué, para quienes se dictan las constituciones? ¿Quiénes las dictan?

Ante estas preguntas suelen darse respuestas que parecen obvias, Canal discute esa obviedad.

Parece sobreentenderse que el objeto de la constitución es un pueblo, pero ello no es tan obvio. Un pensador argentino dijo que el objeto es constituir “el orden y el poder”. Debiendo entenderse estas dos palabras en sentido correlativo, el poder para cierto orden, y un orden para el poder.

Se dice que las constituciones se dictan para el pueblo: “promover el bienestar general, fomentar el progreso”. Pero lo cierto es que el progreso y bienestar llegan en forma abundante a ciertas minorías y de modo muy escaso a las mayorías.

Se dice que en los países republicanos el pueblo dicta sus constituciones. En verdad las dictan los legisladores que aún teniendo un origen electivo representan a sectores en general alejados del pueblo. El legislador legisla “para” un pueblo cuyas condiciones da por consabidas. Particularmente, el legislador argentino desconfía del pueblo. La base y punto de partida más íntimos de la conciencia legislativa y de la acción ejecutiva ha sido siempre una profunda desconfianza en el pueblo. Alberdi sentenció la “Ineptitud de raza” del hombre americano para la libertad y la industria, o sea para la vida moderna, para la civilización.

Toda preocupación constitucional persigue dos objetivos: uno explícito que es el político, y el otro más o menos tácito que es el sociológico. Implícita o explícitamente, toda constitución parte de una idea sociológica y apunta a una idea sociológica.

En el siglo XIX, la concepción constitucional se construía sobre dos perspectivas sociológicas virtuales: la que miraba negativamente la realidad presente para negarla, y la

⁴⁶ Ibíd. Pág. 50.

que miraba con optimismo a la realidad futura objeto de la tarea constitucional. Era una sociología de guerra. Es la sociología que encontramos en las páginas del facundo, y en las bases de Alberdi. “Destinadas a probar que la concepción constitucional no podía contar para nada con la base sociológica dada, si no era como base de una voluntad civilizada de destrucción”⁴⁷. Por otra parte, la concepción constitucional implicaba una segunda sociología: Una sociología a partir de la constitución, para una sociedad que substituyera a la otra que había que destruir. Esa otra sociedad sería la que llegara desde Europa gracias a las políticas inmigratorias.

Con esos supuestos, la conciencia constitucional del siglo XIX dio prelación absoluta a la constitución del Estado, dejando el otro elemento, la sociedad como cantidad deleznable. La unidad buscada no puede dejar de representarse como un estado de abstracción formal superpuesto a un estado de realidad elemental, la sociedad.

Luego de este proceso, es preciso preguntarse, ¿Cuál es el estado sociológico argentino actual precipitado por una experiencia constitucional de cien años? ¿Es- cómo, en qué medida- favorable o propicio, desfavorable o negativo para el ideal federalista, infuso, según se supone, en la constitución, o para una nueva construcción de ese orden?

La respuesta de Canal a estas cuestiones es que el objetivo buscado de la constitución del Estado sobre las bases de la centralización y un ejecutivo fuerte se ha cumplido en demasía. La centralización se ha traducido en un puerto único, en una red de caminos polarizados en el puerto, en concentración industrial en la capital, en la acromegalización urbana, en otros términos en la capitalización del país. El ejecutivo fuerte se ha traducido en la politicación del ejército y en la militarización de la policía. El ejército que apuntala el poder del estado se siente poder del estado por antonomasia, concebido para la defensa nacional termina entrometiéndose en las cuestiones internas, intromisión realizada al modo militar.

El resultado general del proceso ha ido a dar en un cuadro general que comprende, por un lado la omnipotenciación del Estado y por el otro un estado sociológico particularmente arduo. Mientras que una minoría se beneficia del estado de centralización, el resto de la sociedad debe debatirse en trance permanente de descentramientos materiales y morales, migraciones e incertidumbres. Y un ejecutivo fuerte, termina generando una contratara de ablandamiento de los resortes de resistencia social. Un estado fuerte es la otra cara de una sociedad débil.

No puede haber federalismo sin una población debidamente establecida, en sí y en el suelo, poseída de espíritu de posesión y permanencia en tierra. En cuanto este estado no esté logrado, la situación no podrá dejar de ser considerada realmente preconstitucional. El imperativo hoy es en gran parte inverso al del siglo XIX, se trata de constituir la sociedad, es decir, procurarle su propio centramiento.

El triunfo de la “Unidad sintética”

Se dijo que la constitución de 1853 fue la “solución perfecta” porque apaciguó los ánimos. ¿Perfecta para qué? ¿Los ánimos de quienes? Se pregunta Canal. El de los vencedores se responde. La constitución del 1853 es la constitución de los vencedores. ¿Quiénes fueron esos vencedores? Las minorías ilustradas, esas que estuvieron postergadas

⁴⁷ Ibíd. Pág. 55.

en el turno rosista. Basta repasar la lista de los primeros presidentes: Derqui, Mitre, Sarmiento, Roca...

No era la minoría unitaria del siglo XVIII, cargada de idealismo dogmático, era la minoría del siglo XIX llena de positivismo. Alberdi será el teorizador por excelencia que postulará en su idea de la “forma” constitucional un concepto operativo que resume en un solo concepto la idea de “forma- medio- fin”. Es una instancia dinámica que señala el momento del paso de lo dado como realidad a lo deseado como fin. “Ejecutivo fuerte”, “centralización” eran medios para romper una realidad dada y crear otra. Debemos transformar “La América de mediterránea e interna, en litoral y marítima”. El centro es Buenos Aires, que luego, con la legislación y el trazado de vías y caminos, se consolidará como centro polarizador. De este modo se legalizaba su privilegio geográfico y consuetudinal.

El triunfo del proyecto unitarizante se pone en evidencia en un nuevo repaso de los antecedentes “federativos” que realiza Canal, tomando como base los apuntados por Alberdi. Revisando uno por uno los antecedentes alberdianos, Canal concluye que no sólo no se ha añadido ningún elemento nuevo favorable al federalismo, sino que los que existían quedaron allanados por completo. En efecto, hay más caminos, pero polarizados en una dirección centralizadora, se hablaba de “extensa franquicias municipales y gran latitud de los gobiernos provinciales”, de la “Imposibilidad de reducir sin sangre ni violencia a los gobernantes”, del “poder o la soberanía local”, de “pactos interprovinciaes”...todo lo cual ha desaparecido por completo e incluso se torna irrisorio el plantearlo en esos términos.

Muy por el contrario, la lista de antecedentes unitarios se ha consolidado y ampliado considerablemente. En efecto se puede contabilizar: a) cien años de centralización política y administrativa en Buenos Aires, b) concentración industrial en torno a la capital, c) Unificaciones legislativas en materia fiscal y económica, d) la organización del sistema educativo y de formación profesional, e) nacionalización de los partidos políticos, f) la “cuestión social” o sea el afloramiento de las masas a la vida política en organizaciones unificadoras y abstractas excediendo los marcos locales, h) Los imperialismos que opera sobre los grandes planos homogéneos, y necesita del apoyo del gobierno y el auspicio de las oligarquías locales, i) extranjerización y provincialización de la capital, bajo la doble avalancha de extranjeros que ignoran la condición interna del país y de provincianos que al verterse sobre ella se olvidan de su región, j) cristalización de un nacionalismo orgulloso y abstracto semivacío de conocimiento de la realidad. A todo esto hay que añadir la tendencia contemporánea a una unificación mundial que anule las diferencias regionales. En ese proceso la cadena del devenir muestra a un pez grande comiéndose al pez chico.

En búsqueda de una integración federal.

El crónico dualismo se ha acentuado, la estructura político administrativa del país funciona como una máquina que se impone no sólo a la sociedad sino a los propios gobernantes. El estado actual cifra un estado de frustración constitucional, hay un problema de fondo no resuelto, y es el enfrentamiento de una gran capital concentradora, y un haz de provincias dispersas en una relación de fuerzas descompensada. No bastaría un mero traslado de la capital, se requiere mucho más.

La tarea hoy se torna mucho más difícil dado que el punto de partida es un estado constitucional antifederalista acabado. Se trata de agenciar las partes dentro de un todo

monolítico y anulador. No se trata de rehacer las partes pues ya no existen, se trata de un proceso de creación liberadora. La complejidad del problema es tal, que ya no basta la técnica jurídica como hace cien años, la cuestión técnica pasa a ser sociológica, económica y hasta psicológica.

Si el problema es una mala disposición de las cosas, la tarea será concebida como “estructuración”: “veo pues el ingente problema, como un problema de soluciones por unificación integradora de las cosas. A eso le llamo estructuración. También puede llamársele planificación... Sólo un reacomodo arquitecturado de la cosa para el hombre podrá traer el remedio”⁴⁸. Este reacomodo de las cosas persigue la finalidad de equilibrar la macrocefalia argentina salvando la distancia entre una capital toda poderosa y una provincia impotente. Para ello es necesario rehabilitar el viejo concepto de región.

Para Canal Región es la “unidad objetiva de las cosas reales”, y el NOA es la región más “histológicamente unificada e integrada” no tanto por razones de hermandad sentimental sino por la objetividad de las cosas reales, por el substrato material. Se trata que esa unidad subestructural sea asumida como base de una nueva estructuración. La provincia cartográfica será superada y alcanzará substantividad sólo si se integra en bloques regionales.

“La regionalización es la trascendencia natural y racional de la provincia. Regionalizar debe entenderse que es transportar lo convencional, declarativo y nominal de la idea de provincia, a la idea realista de unidad de sistema geográfico, de interdependencia económica, demográfica, sanitaria, etc. Es darle o descubrirle una base natural, profunda y permanente, a lo que no es más que un rompecabezas de pequeñas ficciones contingentes y deficientes”⁴⁹.

Después de este reintegro de las provincias a la región, deberá procederse por “soluciones por unificación integradora en las cosas”.

El nuevo movimiento constitucional ha de partir de las mismas provincias comprometidas, para ello habría que “suscitar la conciencia constitucional del interior argentino”, volver a la “concepción constitucional de los tratados interprovinciales para objeto de bienestar común, económicos, culturales, de progreso”⁵⁰.

Este es el camino propuesto por Canal para establecer un orden federal. Si el imperativo del siglo XIX fue el de una constitución “para el mundo”, la clave de la conciencia federalista comienza por el imperativo de constituirmos “en el mundo” y “frente al mundo”. Lejos de negar el universalismo se trata de construir un orden verdaderamente universal, en que para cada comunidad el situarse en el mundo comience por una segura posesión de sí misma. La necesidad de una estructura regional conlleva el imperativo de devolver a la comunidad la autoposesión de sí misma para el autogobierno, base de un orden federal.

⁴⁸ Bernardo Canal Feijóo, *De la Estructura Mediterránea Argentina*. Ediciones del autor. Buenos Aires, 1948. Pág. 118.

⁴⁹ *Ibíd.* Pág. 119.

⁵⁰ *Ibíd.* Pág. 121.

Federación Latinoamericana

Este proyecto implica el retomar el viejo ideal bolivariano de una Federación Latinoamericana, “última garantía de salvación: a) Contra los avasallamientos económico político imperialistas, y b) contra el azote despótico que acecha dentro de cada país”⁵¹.

A partir de esta premisa Canal analiza las posibilidades de concreción de este ideal. El problema general consiste en el “estado constitucional inacabado” de nuestros países. Hay países constituidos para fuera, para el contacto externo, pero no están constituidos en su interioridad para su propia posesión. Tal estado constituye sin duda un inconveniente si se sigue pensando el estado federal como un esquema pactado por estados ya constituidos. No podría pensarse en una federación entre países todavía no constituidos.

Pero el inconveniente podría ser una ventaja si se piensan las cosas de otra manera. En un mundo férreamente unificado, no se trataría de pensar en partes preconstituidas que acuerdan organizarse, sino más bien de “pensar en un Todo preconstituido exteriormente que decide articularse por dentro, buscándose las bases biológicas de su existencia”⁵².

Otro factor adverso al federalismo latinoamericano es la gravitación imperialista entretejida al desenvolvimiento general. Dado que no es posible la gravitación de una sola potencia, interesa la desintegración del campo continental en parcelas incomunicadas entre sí. Del mismo modo que los imperialismos necesitan en el plano nacional de la “unidad nacionalista”, en el plano continental requieren de la fragmentación comunicante. Por donde resulta que el federalismo sea el enemigo tanto del imperialismo como del nacionalismo.

Finalmente, Canal señala que un inconveniente más a la integración latinoamericana reside en sus gobiernos. Existe tanto el temor de abdicación de soberanía como la ambición de acumular más poder aún. Por ello, la vocación federalista debe comenzar desde abajo, es preciso cultivarla sistemáticamente en la ciudadanía latinoamericana.

Concluyendo...

El ideal federalista es un ideal de humanización. “En un mundo organizado para el relevo del hombre en todas las inercias tecnológicas, y su anulación en todas sus masificaciones, el ideal federalista encierra el proyecto de restitución del hombre a un puesto ineludible e indelegable. “El hombre está como en un puesto de guardia y no le es lícito separarse ni huir de él”, sentenció Sócrates. El ideal federalista aspira a reintegrarlo a ese puesto, que da la medida de toda dignidad humana posible”⁵³.

⁵¹ B. Canal Feijóo, *La frustración Constitucional*, Pág. 156.

⁵² *Ibíd.* Pág. 157.

⁵³ *Ibíd.* Pág. 122.

Introdução

O presente estudo busca inicialmente, analisar as falácias que fundamentam o Orientalismo, teoria esta criticada por Edward W. Said, na obra *O Alcance do Orientalismo* (2007). Posteriormente, trazemos reflexões que emergem do campo da ética intercultural de forma a evidenciar, e ao mesmo tempo, tencionar dois aspectos do Orientalismo: a ausência de diálogo intercultural e de pressupostos éticos; e a evidência de uma moral que disfarçava a intenção consciente de tornar o nativo um objeto de lucro e assim coisificá-lo.

Buscaremos desse modo, a partir desta exposição trazer elementos da Ética Intercultural para dialogar com o estudo realizado nesta obra. Assim, explicitaremos os fundamentos do Orientalismo, flagrando uma perspectiva orientalista carregada de injustiça, mas que busca sustentar certa ideia de justiça no encontro e relação entre colonizadores e nativos. O Orientalismo postulava que essa relação seria um processo natural assim como o era a inferioridade dos nativos egípcios.

Trataremos também nesta reflexão de confrontar esses fundamentos com pressupostos do indigenismo brasileiro, para pensarmos de que maneira o Orientalismo pode ser atualizado quando olhamos para a situação dos indígenas. Acreditamos que a releitura desta obra a luz da Ética Intercultural nos fornece elementos para compreendermos e avaliar de forma profunda o encontro atual entre indígenas e não indígenas brasileiros.

Said desenvolve seu estudo fora de uma linearidade histórica, sua ênfase é a descrição da atuação pontual de representantes do Orientalismo, em saltos históricos que passam pelo início formal do Orientalismo (1312) até os dias atuais. O autor explicita por um lado, o desenvolvimento e método dessa abordagem e por outro, postula a desumanização dos orientais gerada pelas concepções orientalistas. É a partir da análise da ação orientalista que o autor fundamenta sua crítica, evidenciando a eliminação de grande parte dos valores humanísticos na expansão do Orientalismo. Said aponta para um imaginário que reduziu o outro a um objeto de exploração e, conseqüentemente, de lucro. Acreditamos que a ética intercultural traz outros elementos interessantes para dialogarem com esta análise, pois estrutura uma perspectiva que é capaz de aprofundar a discussão e colaborar com a reflexão desenvolvida por Said.

Compreendemos que a crítica que propomos aqui pode ser transposta ao contexto atual em que indígenas e não-indígenas vêm buscando um diálogo, mas que em muitos momentos, ainda encontra-se atravessado por problemas históricos presentes nestas relações. Isto nos provoca a interrogação sobre a efetiva possibilidade de relações interculturais.

Orientalismo: o conhecimento do Outro

Said define o Orientalismo como o conhecimento do Oriente, constituído a partir do imaginário de estudiosos ocidentais, que surge formalmente em 1312. Seu desenvolvimento efetivo ocorre durante o século XIX, embora os traços dessa perspectiva sejam encontrados no pensamento mítico grego, sobretudo nas obras de Homero. O Orientalismo é uma perspectiva política que discrimina o Oriente do Ocidente, sendo o primeiro inferior ao último. Esse conhecimento atinge seu auge pela metade do século XIX, no qual é concebido como um vasto tesouro da erudição, tendo assim o status de disciplina acadêmica.

O Orientalismo tem como característica relevante o pensamento binário, o qual opõe orientais - tidos como portadores de mente imprecisa e carente de simetria, raciocínio descuidado, sem energia e iniciativa - ao europeu, possuidor de um raciocínio lógico natural, cético, de inteligência treinada. Apesar de se autodenominarem conhecedores do oriente,

notamos que tais considerações evidenciam um pensamento que não investiga as perspectivas dos nativos, suas formas de compreender o mundo, ao contrário, constroem tal conhecimento sem dialogar com esses sujeitos. Said critica essa postura a partir da atuação de um dos representantes do Orientalismo afirmando que:

Não ocorre a Balfour, entretanto, deixar que o egípcio fale por si mesmo, já que é mais provável que qualquer egípcio disposto a falar seja 'o agitador que quer criar dificuldades', e não o bom nativo que faz vista grossa às 'dificuldades' da dominação estrangeira (Said, 2007, p.64).

O autor, nesta citação, refere-se a Arthur James Balfour (1910), importante representante do Orientalismo. Said evidencia o utilitarismo disfarçado numa moral que inverte pressupostos éticos, tentando convencer que o nativo que discorda da ação colonizadora é o mau cidadão, contrário ao desenvolvimento natural do processo colonizador (e civilizador) que seria desde já legítimo. Esse pensamento característico do Orientalismo, não reconhece a dignidade do Outro e o coloca como menor, sem direitos. O nativo é sempre culpado, devedor e, por isso, deve obediência ao europeu, que é forte e assim deve tutelar a ação do oriental. Percebemos que nessa relação há ausência de vontade de justiça, pois não há o reconhecimento da dignidade de um diferente. Esses dois fatores, justiça e reconhecimento, são essenciais, segundo a ética intercultural para estabelecer um diálogo intercultural:

De donde se desprende que la necesidad del diálogo intercultural es la necesidad de realizar la justicia, de entrar en un contacto justo com el outro libre; lo que quiere decir a su vez que es necesario reconocerle como persona humana portadora, justamente en su diferencia, de una dignidad inviolable que nos hace iguales. (FORNET-BETANCOURT, 2001, p.264 *apud* SALAS, 2007, p.27)

É o reconhecimento da diferença que legitima uma dignidade inviolável e que estrutura o imperativo ético citado acima. Assim, uma resposta vinda da ética intercultural afirmaria que é possível evitar a hostilidade quando existe o reconhecimento da igualdade e esta pressupõe o reconhecimento da dignidade do ser humano, de sua diferença.

Na perspectiva orientalista, o conhecimento é o pressuposto para a dominação do nativo. Ele é constituído pelo exame de uma civilização desde as suas origens ao seu apogeu e declínio e é gerador de supremacia, possibilitando o domínio e autoridade sobre o objeto e a negação da autonomia. Assim, segundo Said, os países orientais existem, num certo sentido, como o ocidente os conhece, sendo o Orientalismo "o conhecimento do Oriente, que coloca as coisas orientais na aula, no tribunal, na prisão ou no manual, para escrutínio, estudo, julgamento, disciplina ou governo." (SAID, 2007, p.74)

Analisando este conhecimento que sustenta um processo de dominação, podemos verificar a negação ou distanciamento de uma abordagem que considere também a existência de um conhecimento nativo fundamentado em outra perspectiva, capaz de produzir outra cosmologia, concepção de mundo, de humanidade, de natureza. Essas diferenças são desprezadas ou valorizadas na medida em que alimentam o mercado de consumo com novos 'produtos' provenientes deste território 'exótico' que muitas vezes, representa o Oriente. Não interessa aos colonizadores (e aqui podemos falar de novos processos de colonização) qualquer manifestação contrária ao movimento colonizador (civilizador). Estas manifestações são vistas como uma expressão inconveniente, ofensiva e atrasada em relação à ideia de progresso contida neste processo. Qual seria o fundamento desse desinteresse? O conhecimento acerca do oriente realmente daria conta de originar a perspectiva da supremacia descrita por Said? Existiriam outros fundamentos que legitimariam a dominação dos nativos? Resta alguma humanidade nessa atuação dominadora?

Said elabora a seguinte questão sobre a possibilidade de preservar a humanidade na relação entre oriente e ocidente:

Será possível dividir a realidade humana, assim como a realidade humana parece ser dividida, em culturas, histórias, tradições, sociedades, até raças claramente diferentes, e sobreviver humanamente às consequências? Será possível evitar a

Estas questões elaboradas por Said declaram oposições e antagonismos encontrados na concepção do Orientalismo, elementos que impossibilitam uma relação humana – portadora de justiça – e constituem a hostilidade, uma relação de exploração e consequente coisificação dos egípcios. Portanto, não parece possível conservar a humanidade a partir de uma abordagem que tem como fundamento utilizar o conhecimento – Orientalismo – para dominar, explorar e reduzir o outro a objeto gerador de lucro.

Os orientalistas causaram prejuízos relevantes aos nativos a partir de suas certezas absolutas e incontestáveis, subjugavam aqueles que discordassem de sua leitura minuciosa do oriente. Said afirma que: “A verdade, em suma, torna-se uma função do julgamento erudito e não do próprio material que com o tempo parece dever até a sua existência ao orientalista.” (Said, 2007, p.107). As codificações orientalistas convencem o leitor ocidental não iniciado (consumidor do Orientalismo como conhecimento institucionalizado do Oriente), e assim a própria concepção do Oriente é propriedade do Orientalismo. O termo material utilizado por Said se refere ao Oriente, que deve sua própria existência àquele que o descreve, o orientalista.

Ética Intercultural: o re-conhecimento do Outro

Contrária à perspectiva que originou o Orientalismo, a *geocultura*, proposta por Rodolfo Kusch, busca o desenvolvimento do paradigma de pensar a libertação a partir dos próprios sujeitos oprimidos, os povos americanos. Libertar-se é gerar as condições para que um grupo geocultural possa viver sua própria vida plenamente. Kusch argumenta que todo grupo humano é sujeito de sua cultura e está sempre em constituição, definido e redefinido nas suas decisões práticas, a partir de um núcleo geocultural e existencial (LANGÓN, 2005).

Os postulados acima fundamentam a afirmação da impossibilidade da libertação contida em um saber objetivo desenvolvido de fora e trazido como salvação a um povo alienado, como propõe Cromer, ao pensar o Orientalismo. Na perspectiva geocultural, o Orientalismo não teria condições de ser justo a partir de seus pressupostos. A instalação de uma relação justa necessita de um paradigma, no qual o estar sobrepõe o fazer, a instância qualitativa é mais relevante que a quantitativa, a opinião confere mais certeza que a ciência. Esses fundamentos são descritos como características do homem americano, contrapondo este ao europeu na proposta da geocultura. Assim, consideramos que a relação que surge do Orientalismo, evidencia, na sua essência, a impossibilidade da justiça, pois o saber do outro aparece como uma ameaça, necessitando de uma tradução e ressignificação por parte dos “ocidentais” que dessa forma, exploram e coisificam os nativos.

Outra contraposição aos fundamentos orientalistas são os estudos de Raul Fornet-Betancourt e Ricardo Salas Astrain, que assim como Kusch, são filósofos representantes do pensamento latino-americano na perspectiva da interculturalidade. Interessa-nos expor algumas questões que sirvam de fundamento para a crítica ao Orientalismo a partir da ética intercultural proposta pelos autores.

A ética intercultural aqui pensada é uma proposta constituída desde o pensamento latino-americano e busca olhar uma cultura a partir dela própria, sem imposições. Por isso, não pressupõe um encontro de iguais, mas o reconhecimento da dignidade do outro a partir da diferença. Salas (2007, p.26) define interculturalidade como:

[...] una noción indefinible desde los marcos de la perspectiva intercultural, lo que implica romper con los modos habituales de las ciencias, de las lógicas disciplinarias y de definiciones. Ella es mas bien una categoría ético-política inherente a esta época de globalización, época en que tomamos cada vez mayor conciencia de vivir e convivir ‘entre’ tiempos y espacios que são próprios e ajenos, pero que requiere generar los caminos de reconocimiento para establecer unos caminos comunes, si se quiere evitar caer em despeñadero del fundamentalismo del cierre cultural, que conduce no solo a la exclusión del outro(xenofobia), sino a veces

a la eliminación del outro, bajo la forma coletiva de etnocidio o individual del xenocidio.

Uma postura ou ação intercultural não provoca a perda das identidades culturais, ao contrário, busca repensar, recontextualizar e ressituar permanentemente essas identidades, tendo como movimento simultâneo argumentar e reconstruir valores e normas, que, segundo Salas (2007), podem gerar uma ética universal. A aproximação dessa universalidade dar-se-ia a partir da argumentação e reconstrução de valores de cada cultura. Esses valores não serão em si universais, mas sim os critérios para atingi-los, que pressupõem a necessidade de realizar justiça e o reconhecimento do outro como portador de uma dignidade inviolável.

Outro elemento relevante na proposta é o conflito. Para Salas (2003, p.32), o conflito é inerente às sociedades humanas, sendo a conflitividade um fenômeno dinâmico e constituído por acordos e desacordos, encontros e desencontros em diversos níveis. Dessa forma, a ética intercultural entende que o dinamismo e a reconstrução dos valores que orientam a ação é uma marca da ética. É preciso, pois, conviver com a mudança, com a releitura das formas de convívio humano a partir das atividades práticas de cada grupo social. Nesse sentido, o pensamento intercultural opõe-se ao etnocentrismo e a uma racionalidade monocultural.

O diálogo intercultural surge na convivência entre diferentes que reconhecem a forma de atuação do outro e buscam compartilhar suas ações e aprender com o Outro. É desse modo, que conhecer perpassa necessariamente um re-conhecer, ou seja, todo e qualquer conhecimento sobre Outro deve emergir de um diálogo de re-conhecimento. Nessa perspectiva, o diálogo é permanente recriação, não é possível determiná-lo *a priori*, ele é fruto da relação que prioriza a justiça recíproca.

Algumas questões para pensarmos a realidade brasileira

Tomamos como exemplo o indigenismo brasileiro para afirmarmos que nossa discussão não trata de aspectos constituintes somente do Orientalismo e de sua época, mas também de fundamentos presentes no indigenismo brasileiro, que buscam inserir indígenas na lógica capitalista. Conforme Bartolome, o indigenismo é “um processo histórico-ideológico intimamente relacionado com a experiência do mundo ocidental-capitalista no mundo indígena, sendo mais uma alienação ideológica da realidade indígena” (BARTOLOME; ROBINSON, 1981, p.108). Assim, o indigenismo constituiu a negociação entre o desenvolvimento de uma cultura de consumo e a adequação dos indígenas brasileiros a essa proposta. Embora tivesse também uma característica de proteção contra ações violentas perpetradas por madeireiros e outros exploradores das matas brasileiras habitadas por indígenas, o indigenismo buscava essencialmente inserir a lógica ocidental, gerada primeiramente pela colonização, na vida indígena. Portanto, em essência não considerava a forma de ser indígena como algo possível de ser mantido, mas sim adequada à vida dos não-indígenas, o que revela o binarismo como constituinte dessa relação, pois os não-indígenas (superiores) adequam os indígenas (inferiores) a uma nova forma de agir, pois eles são incapazes de fazê-la.

Pensar na possibilidade de um diálogo entre indígenas e não-indígenas apontam necessariamente, para o reconhecimento de lógicas distintas, nas quais o silêncio, por exemplo, tem significados extremamente diferentes. É desse modo, que devemos descobrir e re-descobrir constantemente a forma de constituir estes diálogos, em que nem sempre a palavra assume a principal fonte de expressão.

Consideramos que, aparentemente, há menos prejuízo ao nativo no Indigenismo que no Orientalismo, pois a escuta, e o reconhecimento de algumas necessidades fundamentais dos indígenas são desenvolvidas pelos indigenistas em vistas de preservar a manutenção dessa cultura, no entanto a intenção maior é adaptar esses indígenas à lógica dos não-indígenas.

Alcida Rita Ramos, no estudo intitulado Projetos Indigenistas no Brasil Independente, comenta:

A transformação dos índios em criaturas feitas à imagem do cristão civilizador (assim como o cristão é a criatura feita à imagem e semelhança de Deus), ou seja, integrá-los à sociedade dominante. Esta política atravessa os séculos, assume tonalidades várias, mas se mantém desde as insistentes recomendações do escrivão Pero Vaz de Caminha para a catequização dos "brasis", passando pela política pedagógica dos jesuítas (Baêta Neves 1978), pelo diretório pombalino, pela proposta de José Bonifácio, até a Constituição Federal de 1988. (Ramos, 1999, p.10).

Nossa convicção sobre a semelhança dos fundamentos orientalistas aos pressupostos que estruturam relações recentes como o indigenismo, se sustenta nessas questões.

Compreendemos que o encontro ético é impulsionado pela vontade ou desejo sincero de justiça, que reconhece um histórico humano de exploração e violência contra os indígenas.

Analisando as características dos encontros entre nativos e colonizadores, indígenas e não-indígenas, a partir de propostas antagônicas como o Orientalismo e a Ética Intercultural, percebemos que os fundamentos de uma relação humana necessitam um olhar e ação cuidadosos, quando buscamos constituir esse encontro a partir de uma ética que preserve a forma de ser do outro, respaldando a necessidade de justiça. Uma questão essencial ainda nos instiga e suscita o aprofundamento de nossa discussão: será possível a convivência justa entre indígenas e não-indígenas atualmente? Esta questão nunca pode ser abandonada, pois todo e qualquer diálogo deve ser permeado por esta constante inquietação, ou seja, de um diálogo justo e de uma justiça dialógica.

Referências Bibliográficas

- BARTOLOME, Miguel; ROBINSON, Scott. Indigenismo, dialética e consciência étnica. In: JUNQUEIRA, C., CARVALHO, E. (Org.) **Antropologia e Indigenismo na América Latina**. Cortez Editora, 1981, p.107-114.
- LANGÓN, Mauricio. "Geocultura". Publicado en: Salas Astrain, R. (dir.): **Pensamiento Crítico Latinoamericano: Conceptos Fundamentales**. Santiago de Chile, U. Católica Silva Henríquez, 2005, v. II.
- SAID, Edward W. "O alcance do Orientalismo". In: _____. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2007, p.61-162.
- SALAS, Ricardo Astrain. **Ética Intercultural**. Santiago: Ediciones UCSH, 2003.
- SIDEKUM, Antonio e HAHN, Paulo (organizadores). **Pontes interculturais**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007.
- RAMOS, Alcida Rita. **Projetos indigenistas no Brasil independente**. Publicado no Colóquio "Antropologias Brasileiras na Viragem do Milênio". Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE), Lisboa, 15-17 de novembro de 1999.

Crítica a la expresión América Latina

Luciano Pablo Grasso

Realizamos una crítica al nombre identificador de "América Latina". Consideramos que su uso negligente ocurre por no haber hecho un análisis histórico cultural sobre su legitimidad.

Origen y desarrollo

Ese nombre se acuñó en Francia **dentro del marco del panlatinismo que resultó la cobertura ideológica de ese país para justificar la invasión a México**. El ideólogo del mismo fue Michel Chevalier (1800-1869), su tarea consistió en legitimar aquel expansionismo: los franceses afirmaron que, entre "las razas latinas ellos eran los campeones de "la unidad", y estaban destinados a desempeñar el papel hegemónico. Un gran órgano de difusión lo constituyó la "Revue des Races Latines" publicada, en París, entre 1851 y 1861, en este ambiente parisino es donde "América Latina" hace rápidamente carrera.

José María Torres Caicedo difundió incansablemente aquella denominación mediante artículos y libros, pero no se limitó sólo a eso, sino que la impulsó en los medios diplomáticos porque era ministro plenipotenciario, ante el gobierno francés, de Venezuela,

Colombia y El Salvador. Además fue designado Comendador de la Legión de Honor y miembro correspondiente del Instituto de Francia, lo cual oficializó su francofilia (1).

Durante la segunda década del siglo veinte los publicistas americanos del sur radicados en París la utilizaron y, aunque entre nosotros existieron algunas asociaciones que usaron esa denominación, el latinismo no tuvo aceptación general. El espíritu criollo era todavía fuerte, y la mayoría de los escritores emplearon otros nombres identificatorios. La reaparición de “América Latina” sucedió en las décadas del 80 y 70: ésta y sus derivados fueron oficializados desde los organismos culturales y económicos, algunos pertenecientes los Estados Unidos. Aquella palabra resultó multiplicada e impuesta por los medios políticos, la prensa periódica y las universidades.

Creemos que la principal justificación del uso de “América Latina” es la falsa lucha planteada de “latinos versus anglosajones, versión cultural de la oposición a los Estados Unidos, donde los mexicanos y otros representaban a los primeros. Pero los segundos no recogieron el guante, porque nunca se llamaron a sí mismos, en oposición, “angloamericanos” sino, más sensatamente, “americanos” haciéndose así, indebidamente, los únicos titulares de ese nombre.

Extravíos históricos y culturales

En el transcurso de los numerosos debates realizados en 1992, con motivo de los 500 años del choque de culturas (mal llamado “descubrimiento de América”), se retomó la reflexión acerca de nuestras raíces culturales y aquella denominación recibió fuertes críticas por parte de los participantes.

A continuación señalamos algunos de los extravíos históricos y culturales que ocasiona el uso de esa denominación, siendo los tres primeros demostrados por reducción al absurdo.

1) Nosotros seríamos latinos si los conquistadores hubieran sido Julio César y sus legiones. Pero la historia nos dice que las huestes de Cortés, Pizarro, Martínez de Irala, Juan de Garay y otros fueron gente de diferente procedencia: venían de la península ibérica, profesaban un cristianismo poco latinizado, y también una cultura surgida de ocho siglos de convivencia, en la península, entre cristianos, árabes y judíos.

2) De haber ocurrido esa conquista romana hoy nos expresaríamos en cierto idioma, evolucionado aquí, parecido al español, italiano, francés y otras lenguas romances. Al respecto resulta sintomático que los lingüistas del español americano mencionen siempre América o Hispanoamérica: los parecería absurdo insinuar que hablamos una lengua “latinoamericana” como derivación de aquél nombre.

3) Podemos plantear la cuestión de si existió una Europa Latina de la cual podríamos descender, Varios estudiosos de esa procedencia contestan negativamente: los pueblos europeos, explican, fueron originados por mezclas de diferentes etnias (lo que hoy denominamos mestizaje cultural). Recordemos que los propios romanos eran una combinación de etruscos, sabinos y latinos.: no constituían pues una etnia latina (2). Manuel Lucena Sallomal hace notar que desde el punto de vista crítico e histórico, “no existe un a América Latina ni en lo étnico, ni en lo lingüístico y cultural”, y nos proporciona diversos argumentos para fundamentar su afirmación (3). Algunos podrán decir que somos latinos porque nuestro idioma procede como lengua romance del latín, sin embargo esa argumentación resulta falaz: los portugueses, españoles, y franceses nunca se ha denominado así mismos como latinos pese a que emplean lenguas romances. Tampoco lo hicieron los italianos, aún cuando se idioma es considerado un latín modificado Así aquella afirmación .no aparece como cierta en su ámbito de origen, luego resulta impensable el surgimiento, entre nosotros, de un a América nada menos que “Latina”.

4) Es cierto que una palabra puede resignificarse, hay ejemplos de ese uso. Aunque éste no es el caso, porque resulta imposible hacer olvidar su procedencia: por su significado histórico aquella denominación nos remitirá siempre, aún contra nuestra voluntad, a la civilización romana a cierta “América Romana”.

5) Para peor aceptando “América Latina” dejamos afuera de ésta a los indígenas y la historia de la Indoamérica Antigua y sus grandes civilizaciones, en una palabra: la herencia indoamericana, y también el aporte afroamericano. Adolfo Columbres completa nuestra afirmación cuando hace presente: “La negativa de los indígenas a reconocerse como latinos, unida a la circunstancia de que, en rigor de verdad, no lo son”. Y agrega: “Como tampoco lo son los negros, los judíos, los chinos del Perú, los japoneses del Brasil y los hindúes de las Antillas (4).

Repudio de importantes escritores y ensayistas

Recordemos que José Martí había utilizado “América Latina” pocas veces, pero luego en sus obras principales no la usó. Francisco Bilbao, pese a la mencionó en uno de sus primeros escritos fuera de Chile, luego nunca más lo hizo. Ambos se sirvieron de otras denominaciones, porque fueron conscientes del origen aquélla con el ataque a México por Francia.

Ya en el siglo veinte, Emir Rodríguez Monegal nos cuenta de José Enrique Rodó: “A él no le gustaba la expresión América Latina, prefería hablar de Nuestra América como Martí o Iberoamérica. Y, en un discurso de 1910, dice el autor del Ariel: “No necesitamos los sudamericanos hablar de América Latina, No necesitamos llamarnos latinoamericanos para levantarnos al nombre general que nos comprenda a todos” (5). Como podemos apreciar el notable ensayista uruguayo no cayó en la trampa de la mencionada oposición.

José Vasconcelos, en un artículo publicado en la revista Antorcha, 1824, es rotundo: “Dejémoslo de latinismo, hagamos que nuestra América sea india, que sea universal, pero no latina” (6). El mexicano había planteado que constituimos una civilización diferenciada, entonces no podía admitir esa denominación que nos ata a los orígenes de la europea.

José Carlos Mariátegui usó Nuestra América, Hispanoamérica o Indoamérica, pero no la denominación que estamos considerando. Por eso escribe: “Lo primero que conviene es crear y precisar que no somos latinos, ni tenemos nada que ver con Roma” (7). El tuvo en cuenta la formación de los pueblos indo-españoles. Como los llama, y quien lea al peruano pronto comprobará qué lejos estaba del pretendido latinismo.

También el testimonio de Miguel de Unamuno es concluyente, en una carta de 1909, dirigida al director de una revista cultural argentina, le manifiesta: “Estoy cada vez más convencido de que los españoles, y creo también los hispanoamericanos, tenemos poco de latinos, y que es locura querer latinizarnos” (8). Hablaba con la autoridad de ser erudito en los idiomas clásicos, de ahí la importancia que esta declaración tiene para nosotros los sudamericanos.

Antes de la invasión latinista aquellos escritores y otros posteriores tampoco usaron esos nombres, aunque hicieran alguna mención ocasional a los mismos. Entre ellos podemos citar al venezolano Mariano Picón Salas, el dominicano Pedro Enríquez Ureña, Medardo Vitier de Cuba, el mexicano Alfonso Reyes, Alberto Zum Felde de la Banda Oriental y los argentinos Ricardo Rojas, Raúl Scalabrini Ortiz y Arturo Jauretche. Autores que prefirieron utilizar otras palabras identificatorias más de acuerdo con nuestras raíces culturales.

Actualmente se están multiplicando las críticas al latinismo. El argentino Augusto Pérez Lindo, profesor universitario, expresa: “La latinidad como la hispanidad de América del Sur han sido y son referentes imaginarios que ocultan las verdaderas identidades de nuestros pueblos”. Así señala: “Nuestra identidad es multicultural: somos aborígenes, criollos, africanos, árabes, japoneses, chinos, coreanos” (9).

El brasileño Luiz Moniz Bandeira, especialista en relaciones internacionales, coincidiendo con la ya mencionada crítica de Sallonal, afirma que “América Latina” no existe y denuncia los orígenes espurios de la misma T agrega que, por el contrario, Sudamérica siempre estuvo presente política y culturalmente en el Brasil (10).

Disminución actual de su uso

Las denominaciones latinas, especialmente entre los hispanoamericanos, avanzaron en una época, como consecuencia de la servidumbre mental que motiva el desinterés y la ignorancia de nuestras raíces culturales, especialmente en las grandes metrópolis donde suelen mirar, de manera excesiva, hacia Europa y los Estados Unidos. Pero desde la década del noventa se retomó aquellos estudios de orígenes: en algunas de nuestras universidades sudamericanas ya se enseñan los idiomas amerindios. Y eso abre un nuevo panorama para conocer nuestra múltiple identidad cultural.

Aparte de aquel motivo existe otro que nos permite comprender su persistencia. Sin poder proporcionar argumentos a favor de “América Latina”, **se recurre a la repetición incesante de esa denominación, la cual origina que muchos la hayan grabado en el subconsciente y la repitan constantemente por reflejo.** Así en ciertas élites ilustradas esa palabra se sucede en catarata. Por ejemplo, una investigadora universitaria, en tres renglones de un escrito, la utiliza un número igual de veces, parece que sospechara de su falsedad y tratara de imponerla a la fuerza.

El repudio al latinismo es actualmente muy fuerte en el Brasil y abarca amplios sectores y aún universitarios. Sucede que en ese país, como sabemos, la influencia afroamericana es fuerte en el habla y las costumbres, entonces les resultaría impropio autodenominarse latinos. Además resulta poco aceptado en el Paraguay y el norte argentino, entre otras regiones. Pero necesitamos afianzar las críticas, todavía dispersas, para darles continuidad y formar un sólido conjunto, especialmente en los ambientes universitarios.

Como ocurrió en épocas anteriores con otras denominaciones hay un proceso político, actualmente en desarrollo, aunque con altibajos: el de la unidad de Sudamérica que con el tiempo motivará el olvido de las denominaciones latinas. Ese nombre y el de América del Sur ahora se escuchan cada vez más, pero todavía mezclado con aquéllas, lo cual nos indica que **se ha iniciado un proceso de transición hacia los nombres sudamericanos.** (11).

Autodenominarnos con las palabras-base adecuadas, al margen de los extravíos históricos y culturales a que nos lleva el uso de aquella denominación, es muy necesario. Así podremos fundamentar sólidamente las investigaciones relativas a los diferentes aspectos de nuestra realidad.

Notas

1. Miguel Rojas Mix, Los cien nombres de América, Editorial Lumen, Barcelona, 1991, pags. 347, 358.
2. Mantel Lucana Sallomal, La latinidad y su sentido en América Latina, UNAM, México, 1985, pags. 11,12. Y Alberto Fillippi, en ob. cit. pag. 298.
3. Mantel Lucana Sallomal, ídem. Pags. 13,14.
4. Adolfo Columbres y otros, Hacia una teoría americana del arte, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1991, pag. 31.
5. Emir Rodríguez Monegal, Ariel versus Calibán, en Latinidad y su sentido, pag. 224.
6. Citado por Claude Fell, Panamericanismo e iberoamericanismo, ídem. pag 121.
7. Mencionado por Claude Fell, ídem. pag. 127.
8. Carta a Adolfo Cabaas, en Ernesto Quesada y otros, En torno al criollismo, C.E.A.L. Buenos Aires, 1989, pag. 286.
9. Augusto Perez Lindo, Reconstruir la sociedad, reinventar el Estado, Proyecto Editorial, Buenos Aires, 2003, pag. 17.
10. Entrevista en Página 12, 5 de abril de 2004.
11. Para conocer la fundamentación de estos nombres ver: Luciano Pablo Grasso, Sudamérica, ponencia presentada en el IX Corredor de las Ideas del Cono Sur, Asunción. Paraguay, julio de 2008.

¿Cultura o filosofía en los orígenes del pensamiento estético de José Vasconcelos?

Roberto Luquín Guerra

Lo más conocido del pensamiento de José Vasconcelos es su iberoamericanismo, su libro *La raza cósmica* (1925) contiene sin lugar a dudas el conjunto de ideas que sistemáticamente asociamos a su persona. La defensa de lo iberoamericano (la doctrina de Bolívar) frente a lo angloamericano (la doctrina de Monroe) es la actitud reflexiva y existencial que dejó a la posteridad su influyente personalidad intelectual. Sin embargo, además de haber sido un “defensor de la raza”, Vasconcelos fue un hombre político, un literato, disertó sobre la educación y construyó un sistema filosófico. Su sistema filosófico es conocido con el nombre de “Monismo Estético” y consiste primordialmente en un *Tratado de Metafísica* (1929), en una *Ética* (1932) y en una *Estética* (1935).

Ahora bien, por haber sido un apasionado intelectual iberoamericanista, un controvertido político y un educador exitoso, su pensamiento filosófico ha sido siempre comprendido y explicado desde la perspectiva socio-política, y muy pocas veces desde la filosófica. Consecuentemente, el objetivo de esta ponencia radica en determinar si el pensamiento filosófico de José Vasconcelos nace a partir de una motivación político-sociológica o una filosófica. Es decir, si sus bases y origen se encuentran en una postura ideológico-racial, o en una auténtica preocupación filosófica. En efecto, Abelardo Villegas, importante historiador de las ideas en México y Latinoamérica, sostiene que la filosofía vasconceliana es el producto de un *estado de ánimo continental*, producto de un *mensaje cultural y racial*. En contraparte Patrick Romanell, historiador de la filosofía mexicana, sostiene que el mito de la raza iberoamericana — la ideología social del vasconcelismo — debe considerarse como lo más popular e ilusorio, y por lo tanto, distinguirse del pensamiento estrictamente filosófico. Tomando en consideración esta disyuntiva, intentemos elucidar entonces si el pensamiento filosófico vasconceliano se funda en su iberoamericanismo, o si el iberoamericanismo se funda en el pensamiento filosófico. Intentemos precisar si es posible distinguirlos, o en realidad hacen parte de lo mismo. En otros términos, ¿cuáles son los fundamentos del pensamiento iberoamericanista vasconceliano, y cuáles los fundamentos de su pensamiento filosófico?

Abelardo Villegas considera que Vasconcelos encarna el sentir de una cultura naciente, considera que su filosofía es el producto de una revancha, la revancha del pueblo vencido. “Vasconcelos, apóstol de la raza, interpreta y encarna el sentir de una cultura naciente; su filosofía, su sistema, va a ser la revancha del pueblo vencido [...] Aunque el mismo Vasconcelos no lo quiera, su filosofía universal va a ser expresión y justificación de un proceso histórico, del nuevo proceso histórico de Iberoamérica.”⁵⁴ En efecto, Villegas considera que el pensamiento vasconceliano *parte de una apreciación caracterológica para luego desembocar en filosofía*. A sus ojos, Vasconcelos deriva el punto de vista esencial de su filosofía, *a partir de nuestro modo propio y particular de ser*. “Nótese que Vasconcelos deriva el punto de vista que la filosofía iberoamericana debe adoptar de nuestro modo propio y particular de ser. Nuestra raza es emotiva y por tanto, su interpretación del mundo...tiene que ser emotiva.”⁵⁵ Para Villegas por lo tanto, Vasconcelos sostiene que Iberoamérica necesita de una filosofía basada en la emoción. Esto lo lleva a afirmar que Vasconcelos intenta demostrar que la *emoción* es la suprema facultad del hombre, y consecuentemente, a postular la *superioridad* de la raza iberoamericana. “...pero a su vez,

⁵⁴ Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México-Buenos Aires, FCE, 1960. p. 70

⁵⁵ Abelardo Villegas, “La filosofía de José Vasconcelos”, *Revista Mexicana de Filosofía*, II, 3, (1959), p. 33-45 p. 36

esta filosofía quiere demostrar que la emoción es la suprema de las facultades del hombre. [Esto es] la tesis de la superioridad del iberoamericanismo.”⁵⁶

¿Qué es lo que sostiene Villegas? Villegas sostiene que la filosofía de Vasconcelos es la encarnación y la interpretación de una cultura naciente, la revancha de un pueblo vencido. Preguntémoslo, ¿cuál es el pueblo vencido?, y ¿cuál es la cultura naciente? La respuesta es evidente, el pueblo vencido es el *iberoamericano* y la cultura naciente es igualmente la *iberoamericana*. Después, ¿vencido por quién? En América, los pueblos iberoamericanos han sido vencidos por los pueblos angloamericanos. Ahora bien, si nos permitimos avanzar la hipótesis de que los pueblos angloamericanos se caracterizan por su tendencia utilitarista y materialista y los pueblos iberoamericanos por su tendencia al sentimiento de lo bello y al ideal, podemos conjeturar que los pueblos iberoamericanos son más *emocionales*, y que por lo tanto, con el afán de oponerse a los angloamericanos, los pueblos iberoamericanos deben crear una filosofía basada en *la emoción*. Así, si logramos demostrar que la *emoción* es la facultad suprema del hombre, lograremos demostrar que los pueblos iberoamericanos, al ser más emocionales, son superiores. Para Abelardo Villegas, en esta serie de juicios y concatenaciones lógicas se encuentra el fundamento de la filosofía vasconceliana. Finalmente se trata de un mensaje racial y cultural, se trata de una revancha.

Si aceptamos esto, lo que cabría investigar es si en efecto en el vasconcelismo lo racial funge como fundamento de su filosofía. En otros términos, hasta qué punto, como lo sostiene Abelardo Villegas, Vasconcelos configura su filosofía — su pensamiento estético — en base a un mensaje racial y cultural, en base a un estado de ánimo continental. En efecto, en su *Indología: interpretación de la cultura iberoamericana* de 1926 Vasconcelos afirma que por ser la raza iberoamericana una raza emotiva, su interpretación del mundo debe de ser emotiva. “Y yo creo que corresponde a una raza emotiva como la nuestra sentar los principios de una interpretación del mundo de acuerdo con nuestras emociones.”⁵⁷ Esta aserción sin lugar a dudas, aunque hable de una interpretación del mundo y no de una filosofía, nos permite pensar que se trata de un punto de vista fundado en un mensaje racial y cultural. El problema aquí sin embargo, es que la crítica de Villegas se fundamenta en la posición que Vasconcelos expresa en la *Indología* escrita en 1926. Al basarse en dicho escrito, bien podríamos considerar, como lo hace Patrick Romanell, que dicha posición fue producto de un momento político en el que Vasconcelos se encontraba muy susceptible al imperialismo *yankee*, y que por lo tanto, habría que distinguir del sistema filosófico construido a partir de 1929. A su favor Villegas tendría un argumento temporal fundamental, a saber, *La raza cósmica* y la *Indiología* escritas en 1925 y 1926 dieron en efecto la pauta para la construcción del sistema filosófico comenzado en 1929. Nosotros, haciendo uso igualmente de un argumento temporal, podríamos sostener que Villegas menosprecia los antecedentes filosóficos del pensamiento estético de Vasconcelos comenzado en efecto en su época de juventud con dos libros: *Pitágoras una teoría del ritmo* y *El monismo estético* de

⁵⁶ Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 89

⁵⁷ José Vasconcelos, “Indología”, en *Obras Completas*, v II, Libreros Mexicanos Unidos, México, 1958, p. 1228.

1916 y 1918. En realidad y en aras de la precisión, nuestra investigación del vasconcelismo nos ha llevado a sostener que su postura iberoamericanista está vinculada directamente a lo que podríamos denominar la discusión krauso-positivista mexicana del siglo XIX.

La discusión krauso-positivista en México (1880)⁵⁸ es en realidad la manifestación de un problema de múltiples niveles que cruza la historia y la cultura americanas desde el momento de la conquista, pasando por la época colonial y el período independiente, hasta desembocar en el siglo XIX. Nos referimos a la discusión acerca de *la civilización y la barbarie*. Esta polémica, y el sentido que adquirieron sus conceptos, fueron fijados en la tradición latinoamericana de forma antinómica por Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) en su libro *Civilización y Barbarie: vida de Juan Facundo Quiroga* (1845). En él queda claramente establecido el conflicto entre la cultura europea y estadounidense consideradas la apoteosis de la civilización, frente a la cultura americana, entendida como sinónimo de barbarie. En realidad, esta formulación antinómica tiene su antecedente en la propia historia de Occidente. Civilización es un neologismo proveniente de las palabras «civilizado» y «civilizar», por lo que *civilización* se opone a *barbarie*. Así, por un lado están los pueblos civilizados, y por el otro, los pueblos salvajes, primitivos o bárbaros. Es así que para el siglo XVI españoles y portugueses emplearon la compleja figura del bárbaro como clave de interpretación sobre los indios de América. El indio en algunos momentos fue visto como el buen salvaje viviendo en la simplicidad de la naturaleza, pero en otros fue considerado un ser presa de sus instintos, degradado y corrompido. De esta manera, el hombre americano fue construido como antítesis del hombre civilizado por excelencia, el europeo. Sarmiento consideraba que en el siglo XIX el continente americano se encontraba en la encrucijada de la barbarie indígena y de la civilización occidental. La civilización no era otra cosa que la alternativa asociada a Europa y los Estados Unidos, alternativa que incuestionablemente conducía al desarrollo y al progreso, mientras que la barbarie era la alternativa asociada al origen americano e indígena. Sarmiento eligió en favor de la civilización occidental estimando que era el modelo a imitar. En realidad, la discusión krauso-positivista mexicana tuvo como trasfondo este mismo tipo de discusión.

El tema principal de esta discusión radicaba en saber qué tipo de hombre se quería como modelo para la sociedad mexicana. Según los positivistas mexicanos, la educación debía dirigirse a la formación de hombres *prácticos* e *industriosos* siguiendo el modelo sajón; mientras que para sus oponentes, grupos de krausistas y viejos liberales, la educación debía dirigirse a la formación del *ideal* y la *esperanza* siguiendo el modelo latino. En resumen: ¿Qué llevaba a la civilización, y qué llevaba a la barbarie? Es decir, ¿qué modelo llevaba a la verdadera libertad? Educado en las postrimerías del positivismo, Vasconcelos no fue indiferente a esta discusión, y sobre todo, adoptó una clara posición, pero no en la *Indología* de 1926 como lo menciona Villegas, sino desde su *Teoría dinámica del derecho* de 1905. Desde este su primer escrito, Vasconcelos anuncia el destino espiritual de la raza iberoamericana. Aquí, apuesta por un hombre de deseo, sentimiento y aspiración; oponiéndose claramente al despotismo material, intelectual y moral que proponían los positivistas. Para Vasconcelos en efecto, el modelo latino era el que llevaba a la verdadera

⁵⁸ Cf. Leopoldo Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 9^e éd., 2005.

libertad. Esta es precisamente la primera cita en la que Vasconcelos hace referencia a la *raza latina*:

“Aceptamos, pues, la época presente; *recibamos este industrialismo vulgar como transición dolorosa y necesaria* que prepara un porvenir mejor. No están con él nuestras simpatías, pero perdonémoslo, porque no lo ahoga todo; aunque el trabajo y las máquinas invadan la Tierra, siempre quedará en los cielos un espacio azul donde guardar los ideales. *Nuestra raza latina*, poco adaptada para las tareas groseras, no irá a la cabeza de los pueblos llevando el estandarte triunfal en estas luchas casi mezquinas: seguirá resignada un movimiento que comprende necesario y conservará su vigor intacto para cuando el ideal florezca, para cuando los industriales hayan puesto al alcance de todos la riqueza y sea la vida un largo ensueño de contemplación e infinito.”⁵⁹

Debemos aclarar que con el paso del tiempo, la antinomia *civilización y barbarie* fue cambiando con respecto a la forma como Sarmiento la había configurado para ser desplazada hacia otros esquemas simbólicos. Al civilizado y al bárbaro se le comenzaron a otorgar nuevas representaciones. Este fue el caso claro de José Enrique Rodó en el que la civilización pasó a ser sinónimo de espiritualidad e inteligencia encarnada en la figura etérea de Ariel, y barbarie sinónimo de utilitarismo y materialismo, encarnado en la figura de Calibán⁶⁰. A través de la discusión krausista-positivista y sin tener todavía contacto con el Ariel,⁶¹ Vasconcelos comienza a otorgarle al civilizado y al bárbaro las mismas características que Rodó. En efecto, todavía Justo Sierra –profesor positivista y a la vez espiritualista de Vasconcelos– tenía fe en la industrialización. Vasconcelos en cambio, la considera una etapa fatalmente necesaria. En Vasconcelos ya no se trata de hacer del latino un sajón, sino de apreciar lo latino, investigar sus capacidades, y esperar a que la industrialización termine. No se trata de la formación de un espíritu pragmático con el fin de oponerse a otro espíritu pragmático como lo fue en el caso de Justo Sierra. En Vasconcelos se trata del reconocimiento de la instalación en la sociedad de las necesidades materiales y del inicio de una nueva *época ideal*. Vasconcelos opera así un desplazamiento de esquemas simbólicos otorgando nuevas representaciones a lo que es el civilizado y el bárbaro. Ahora el *bárbaro* es el industrial, el creador de máquinas y trabajo, en otros términos, el portador de un viejo ideal, mientras que el *civilizado* es el idealista, el soñador, el portador de un nuevo ideal. Esta transición simbólica se operó progresivamente, y el posterior encuentro con el Ariel de Rodó en realidad impulsó su pensamiento en la misma dirección. Aquí en efecto, Vasconcelos más que oponer, habla de dos actitudes existenciales, la industrial materialista, y la desinteresada idealista. No obstante, a lo largo de todo este escrito no encontramos ninguna asociación entre lo emocional y la raza latina o iberoamericana. Encontramos eso sí, la asociación de la raza latina al nuevo ideal, pero no la asociación de la raza anglosajona al industrialismo vulgar.

⁵⁹ José Vasconcelos, “Teoría dinámica del derecho”, en *Obras Completas*, v I, Libreros Mexicanos Unidos, México, 1957, p. 35 Las cursivas son nuestras.

⁶⁰ Cf. José Enrique Rodó, *Ariel*, Ediciones Cátedra, Letras Hispánicas, Madrid, 2000, 231 p.

⁶¹ El Ariel de Rodó llega directamente a México a través de los hermanos Henríquez Ureña en el año de 1906 Cf. Fernando Curiel, *La revuelta: interpretación del Ateneo de la Juventud (1906-1929)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998, p. 57

Sin embargo, aunque Villegas no haya estudiado a profundidad los primeros escritos, sostiene que finalmente lo decisivo en el pensamiento vasconceliano es su carácter *irracional*. Así, el argumento que revela por encima de todo que la filosofía de Vasconcelos se fundamente en el carácter del pueblo iberoamericano, radica en su flaqueza e incoherencia. Para Villegas en efecto: “Se trata de un sistema cuyos puntos fundamentales están apoyados en el milagro y no en la demostración racional...”⁶² Nuestro crítico se refiere aquí al *Monismo Estético* como sistema. Considera que la filosofía de Vasconcelos es “indiscutible” y “dogmática”, en otros términos, que se trata de “una filosofía de afirmaciones que no admiten replica”. Por ello Villegas concluye afirmando, que lo que realmente deseaba Vasconcelos era construir un *mito*. A sus ojos, su filosofía estética es sólo un dogma y una mística, pero un dogma y una mística congruentes con el estado de ánimo continental. “La construcción filosófica de nuestro pensador constituye un dogma y una mística, pero congruente con su mensaje, el dogma y la mística de Iberoamérica.”⁶³ En realidad Villegas coincide aquí con la clásica crítica hecha al vasconcelismo, a saber, despreciar la presencia de la *emoción* en su filosofía, y por lo tanto considerarla como *irracional*. Frente a este juicio, nosotros podríamos objetar — como lo hemos hecho ya en otras ocasiones — que se trata de la incapacidad para diferenciar lo pre-filosófico de lo filosófico; que se trata de la incapacidad de nuestro crítico para diferenciar lo que es el acercamiento a la realidad de su expresión conceptual. En otros términos, Villegas no distingue, como no lo distinguieron sus otros críticos⁶⁴, la diferencia entre una verdad predicativa — producto de la razón, producto de la abstracción — y una verdad antepredicativa — producto de una relación senso-perceptual, producto de una intuición empírica con el ser de las cosas—. No obstante hay que admitirlo, su crítica tiene aquí otros alcances pues intenta hacernos ver que *la emoción* y el desarrollo filosófico de ésta, en realidad sólo tienen como origen el supuesto carácter de un pueblo, su emotividad. Aquí la crítica se basa entonces, no en la indistinción entre una verdad predicativa y una antepredicativa, no en el uso de la emoción o de la razón al filosofar, sino en la distinción entre la *persuasión* y la *demostración*. Para Villegas, Vasconcelos intenta simplemente persuadirnos. Intenta persuadirnos de que nuestra filosofía debe ser emocional pues somos una raza emocional. Y en efecto, habiendo precisado como Vasconcelos toma una posición raciocultural desde su *Teoría dinámica del derecho*, no cabe duda de que se esté o no a favor de la filosofía-iberoamericanista vasconceliana, es indudable que Villegas supo diagnosticar el punto neurálgico de esta problemática, pues aquí no solamente se trata del iberoamericanismo vasconceliano, sino de su filosofía en el sentido estricto de la palabra.

No cabe duda que es factible pensar que la idea de raza latina y las características que se le atribuían —el ideal, el sentimiento, la esperanza— estén al origen del pensamiento estético vasconceliano. Siendo esto así, la filosofía de Vasconcelos habría partido, como lo sostiene Villegas, de una apreciación caracterológica para luego desembocar en filosofía. En efecto, no debemos olvidar el *estado de ánimo* que prevalecía en el continente Americano con respecto a la doctrina Monroe hacía finales del siglo XIX y principios del XX. La doctrina Monroe consideraba que América debía ser un continente para los americanos, pero “América para los americanos” significaba en realidad que América como continente, debía estar bajo la tutela *yankee*. Esta doctrina era un modelo de ideología de integración económica, política y cultural de los países americanos bajo la hegemonía de Estados Unidos. Así, es indiscutible que el monroísmo generó una fuerte oposición por parte de los principales intelectuales hispanoamericanos. En 1922 el argentino José Ingenieros, contemporáneo de

⁶² Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 90

⁶³ Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 90

⁶⁴ José Sanchez Villaseñor, Agustín Basave Fernandez del Valle y Margarita Vera Cuspinera principalmente.

José Vasconcelos, la describe de la siguiente manera: “Parecía la llave de nuestra pasada independencia y resultó la ganzúa de nuestra futura conquista; el hábil llavero fingió cuidarnos cien años, lo mejor que pudo, pero no para nosotros, sino para él.”⁶⁵ Estados Unidos como potencia política fingió cuidar al resto de América, pero finalmente para su futuro provecho. El mismo Ingenieros nos describe que posición se sugería adoptar.

“Creemos que nuestras nacionalidades están frente a un dilema de hierro. O entregarse sumisos y alabar la Unión Panamericana (América para los norteamericanos) o prepararse en común a defender su independencia, echando las bases de una Unión Latino americana (América Latina para los latinoamericanos).”⁶⁶

La intención de la intelectualidad latinoamericana era la compenetración de los pueblos a través de los intelectuales y no del gobierno, pues consideraban que los gobiernos estaban necesariamente vinculados con los intereses económicos. Esto les daría libertad para dirigirse a los pueblos generando una conciencia nacional y después ensanchándolo a nivel continental. Por lo tanto, no cabe duda que esta Unión Latinoamericana concebida por los intelectuales refleja la oposición frontal al monroísmo basada en un iberoamericanismo de raíz bolivariana de la cual hizo parte indiscutible José Vasconcelos. El bolivarismo es en efecto, otra de las ideas fundamentales de su pensamiento. En 1934 escribió, oponiéndose claramente al monroísmo, y en consecuencia a la cultura *yankee*, su *Bolivarismo y Monroísmo*.

José Vasconcelos llama bolivarismo al ideal hispanoamericano de crear una federación con todos los pueblos de cultura española. Desde esta perspectiva, tenemos que en *El movimiento intelectual contemporáneo de México* conferencia dictada en la Universidad de San Marcos en Lima, Perú en el año de 1916, Vasconcelos expresa ya el tono hispanoamericanista de sus ideas. Es a partir de aquí que se autonombra « Ulises » —Ulises criollo será el futuro título de su autobiografía— haciendo una analogía entre el héroe griego y su persona. Vasconcelos, acorde con el designio bolivariano, se considera el heraldo de las ideas que se propagan en América y que harán de ésta una nación cultural. Su diagnóstico es que el positivismo limitó el progreso social y que los pueblos hispanoamericanos son una raza dispersa e incomunicada que necesita de una unificación. En realidad esta posición encuentra su fuente en gestos anteriores. Justo después del derrumbe porfirista en 1910, Vasconcelos convirtió al Ateneo de la Juventud en el Ateneo de México y elaboró un programa de rehabilitación del pensamiento de la *raza*. Bajo su iniciativa vinieron a México conferencistas de todo el continente: Pedro González Blanco, José Santos Chocano y Manuel Ugarte, entre otros. Es indudable por lo tanto que la idea de una raza dispersa e incomunicada, así como la de su rehabilitación, se contaban entre las principales preocupaciones de nuestro pensador. El estado de ánimo continental como lo sostiene Villegas, repercutía en los espíritus de la intelectualidad hispanoamericana, y para ser más exactos lo hacía ya desde 1916.

Aunado a esto, encontramos un fuerte sentimiento de oposición contra las afirmaciones de varios intelectuales europeos con respecto a la inferioridad del continente Americano. En efecto, Justo Sierra se había opuesto a las afirmaciones de Gustave Le Bon para quien la mezcla de razas no conducía a ningún progreso en la sociedad. Pero más allá de Le Bon, las afirmaciones con respecto a la inferioridad del continente americano de Jorge Luís Buffon dejarón una huella indeleble en el estado de ánimo continental. Este naturalista francés fue de los primeros europeos en hacer este negativo enjuiciamiento de América y de los americanos. En sus investigaciones naturalistas mostró la inferioridad del mundo americano; inferioridad a la cual no escapó ninguna de sus criaturas. Buffon considera al Continente Americano como inmaduro; muchas de sus especies animales como imperfectas por degeneradas; y al hombre americano como afligido por una serie de deficiencias que, si

⁶⁵ José Ingenieros, *José Vasconcelos*, Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1979, p. 10

⁶⁶ *Idem*, p. 14

bien no le impiden adaptarse al ambiente, le hacen difícil adaptar el ambiente a sus necesidades. Agustín Basave —crítico del vasconcelismo— señala como Vasconcelos se opuso a las afirmaciones de Buffon y replicó con la idea de la valoración de la hispanidad. Podemos pensar entonces que el juicio de inferioridad aplicado al continente americano provocó una reacción que coadyuvó en efecto a rescatar los valores de la latinidad y a oponerse a los valores, de lo que Vasconcelos denomina en su *Teoría dinámica del derecho*, el industrialismo vulgar.

Por último, sabemos que José Enrique Rodó con su Ariel, fue en Hispanoamérica, de los primeros en lanzar el grito contra la mentalidad utilitarista. “Yo os ruego que os defendáis, en la milicia de la vida, contra la mutilación de vuestro espíritu por la tiranía de un objetivo único e interesado.”⁶⁷ El objetivo único e interesado al que se refiere Rodó aquí, radicaba en el optimismo que a los valores del trabajo y la utilidad le había otorgado la mentalidad occidental, véase positivista. Así, asociando raza sajona a utilidad y trabajo exacerbado, Vasconcelos habría terminado oponiéndose *al racionalismo*. De aquí habría surgido la oposición fundamental entre una *raza idealista e imaginativa* y una *raza pragmática y utilitaria* por el otro. De aquí habría partido el mito iberoamericanista vasconceliano: por un lado la raza idealista e imaginativa es *emocional*, por el otro, la raza pragmática y utilitaria es *racional*. Como la raza iberoamericana es fundamentalmente emocional, entonces su filosofía debe ser emocional. Por lo tanto y en estricto sentido, fundamentos filosóficos no existirían en la filosofía vasconceliana, sólo existiría un dogma y una mística.

En efecto, es indudable que el *estado de ánimo continental* marcó el pensamiento vasconceliano. La influencia del krausismo frente a las posturas positivistas con respecto al problema de la educación y la raza, el anti-monroísmo y su consecuente bolivarismo, la oposición al juicio denigrante de los pueblos americanos y la crítica al canibalismo de Rodó representado por los EEUU, influyeron considerablemente en la filosofía vasconceliana, y lo motivaron, no cabe la menor duda, a la construcción de un mito ideológico iberoamericano. Sin embargo, aunque existan las condiciones socio-históricas de un indudable estado de ánimo continental, Villegas trata superficialmente el desarrollo del pensamiento filosófico vasconceliano. Toma como punto de partida *La raza Cósmica* y la *Indología* y asocia el concepto de emoción al estado de ánimo continental sin preocuparse por el origen y consolidación de este concepto en el seno del vasconcelismo filosófico. Ahora bien, Villegas acepta que la elucidación de este problema es compleja, pero finalmente sostiene que en realidad se trata de *un círculo vicioso*. “...tanto puede decirse que la filosofía de Vasconcelos está subordinada a este mensaje racial y cultural, como que éste está subordinado al pensamiento filosófico.”⁶⁸ Decir que se puede sostener que la filosofía está subordinada al mensaje racial, como que el mensaje racial está subordinado a la filosofía es para nosotros una afirmación problemática y finalmente insostenible.

En los estudios que hemos realizado de las primeras obras vasconcelianas, hemos demostrado como desde sus inicios el vasconcelismo revela en una unidad su dimensión histórica, su dimensión filosófica, y el importante vaivén en el que ambas dimensiones se retroalimentan y relacionan. El pensamiento de José Vasconcelos por lo tanto, no se nos presenta ni exclusivamente puro, ni totalmente dependiente de su realidad, sino nutriéndose y desgajándose de ella. Esto nos conduce a afirmar que no se trata como lo sostiene Villegas de un *círculo vicioso*, sino de un *vaivén constructivo*. La diferencia, aunque sutil, es fundamental para nuestra historiografía filosófica pues sostenemos que en un pensamiento filosófico siempre hay más en el efecto que en la causa. En realidad, la preocupación racial es causa

⁶⁷ José Enrique Rodó, *op. cit.*, p. 158

⁶⁸ Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 89

necesaria del pensamiento filosófico de Vasconcelos, pero no suficiente, pues en realidad existieron otras condiciones. La subordinación no es ni puede ser absoluta. Sostener que es absoluta, es desconocer lo que es un pensamiento filosófico, desconocer, como lo desconoce Villegas, el origen y desarrollo de los conceptos en el seno de la filosofía vasconceliana. Pero por su fuera poco, lógicamente hablando la idea de círculo vicioso o acción recíproca entrañaría que la filosofía y el mensaje racial y cultural fueran causa y efecto el uno del otro, lo cual significa tanto como que cada uno de los estados es el anterior y también el posterior: algo impensable. Hablar de círculo vicioso es hablar de acción recíproca y hablar de acción recíproca es hablar de un concepto finalmente vacío. La causalidad se aplica a los diferentes estados de la materia, así donde nada cambia no hay ningún efecto ni tampoco causalidad alguna. En el círculo vicioso finalmente nada cambia, no podemos explicar nada, y sin embargo, es evidente que en la filosofía de Vasconcelos, las cosas van cambiando. En realidad, para explicar el fenómeno de la filosofía vasconceliana debemos hablar de una sucesión de estados homólogos que se condicionan alternativamente, o como lo denominamos nosotros, de una sucesión de estados homólogos que se retroalimentan constructivamente.

Precisamente para oponerse a la categoría kantiana de acción recíproca, Schopenhauer da un ejemplo que nos puede ser útil. Su ejemplo es un fuego que arde. En este ejemplo la combinación del oxígeno con el cuerpo inflamable es la causa del calor y éste a su vez la causa de la renovada aparición de esta combinación química. Esto podría concebirse como un círculo vicioso, sin embargo ya aquí, se trata de una cadena de causas y efectos cuyos resultados son alternativamente parecidos. El quemar A produce el calor B y el calor B produce un nuevo quemar C, (esto es un nuevo efecto parecido al quemar A, pero que no es exactamente el mismo) éste a su vez va generar un nuevo calor D parecido al calor B pero que no es exactamente el mismo y así sucesivamente. Lo fundamental en este ejemplo de Schopenhauer es precisamente la noción de novedad, pues aunque el fuego parezca el mismo, hay una sucesión de estados homólogos que se condicionan alternativamente. Ahora bien, si en el caso del fuego la relación causa-efecto es casi inmediata, en el caso del ser humano la relación causa-efecto es mediata, es decir después de una causa, existe una dilatación temporal al interior del sujeto, por ello hablamos nosotros de una retroalimentación creativa. La influencia que el estado de ánimo continental en América haya ejercido en el pensamiento de Vasconcelos es causa de un estado de pensamiento que al dilatarse se desarrolla y este nuevo estado desarrollado es a su vez causa de un nuevo estado de ánimo cultural y racial. ¿Cuál es la causa originaria de cual? En realidad es difícil de precisarlo y filosóficamente hablando irrelevante determinarlo, no obstante por tratarse del *pensamiento* existen momentos de dilatación. Precisar estos momentos de dilatación es precisamente lo que puede hacer el historiador de las ideas. Así, tratándose del vasconcelismo, en el seno de lo filosófico hay elementos que nos permiten sostener que en los inicios de su pensamiento la causa filosófica jugó un rol fundamental. En efecto, el análisis detallado de la *Teoría dinámica del derecho* nos ha revelado la elaboración y construcción de un pensamiento filosófico a la base de la preocupación psíquica, social, política y cultural.

Esta tesis, sostiene a partir del análisis de la naturaleza entendida como *physis*, el uso legítimo del potencial psíquico del ser humano. En otras palabras, para recibirse de abogado, Vasconcelos elabora una concepción dinámica del derecho que consiste en establecer que cuando en un universo energético la fuerza de un ideal social se exagera, ésta genera un entorpecimiento que sistemáticamente produce una reacción compuesta por un ideal diferente que tiende a mantener el equilibrio del sistema. No obstante el hombre, en este caso el abogado que utiliza sus conocimientos científicos, posee la capacidad para diagnosticar dicho entorpecimiento e implementar las condiciones para que los fenómenos tanto individuales como sociales restablezcan su equilibrio. Para Vasconcelos en efecto, *legislar* es hacer práctico el derecho, expresar en las formas del lenguaje lo que la ley

dinámica hace en la naturaleza. De esta manera, si al derecho al potencial psíquico humano se le diagnostica un entorpecimiento, entonces habrá que combatirlo. En realidad, Vasconcelos diagnostica aquí, utilizando todavía una concepción científico-positivista, el entorpecimiento al que la sociedad positivista y utilitaria arribaba. Con las propias herramientas del positivismo elaboraba una concepción filosófica que justificaba su disolución. A sus ojos, el uso exacerbado del trabajo material entorpecía el desarrollo moral y mental del ser humano.

Ahora bien, es importante señalar como este gesto filosófico resquebraja la concepción de la *adopción-adaptación* de Leopoldo Zea, pues Vasconcelos no esperó la adopción del espiritualismo francés para construir una filosofía que apoyase el cambio, es decir no adoptó ninguna metafísica para justificar su acción. Con el propio lenguaje positivista construía ya una filosofía que le permitía justificar el cambio y tomar una postura con respecto a los problemas de su realidad, sus problemas humanos, culturales, raciales y políticos. Recordemos una vez más la cita con la cual Vasconcelos cierra su escrito.

“Aceptamos, pues, la época presente; *recibamos este industrialismo vulgar como transición dolorosa y necesaria* que prepara un porvenir mejor. No están con él nuestras simpatías, pero perdonémoslo, porque no lo ahoga todo; aunque el trabajo y las máquinas invadan la Tierra, siempre quedará en los cielos un espacio azul donde guardar los ideales. *Nuestra raza latina*, poco adaptada para las tareas groseras, no irá a la cabeza de los pueblos llevando el estandarte triunfal en estas luchas casi mezquinas: seguirá resignada un movimiento que comprende necesario y conservará su vigor intacto para cuando el ideal florezca, para cuando los industriales hayan puesto al alcance de todos la riqueza y sea la vida un largo ensueño de contemplación e infinito.”⁶⁹

En realidad el concepto de fuerza ideal en este escrito es motor de la humanidad. En efecto, el derecho de la fuerza libre proyecta su fin, elabora los mecanismos para lograrlo y lo alcanza. Sin embargo, una vez que la fuerza ideal arriba a su meta tiende a estancarse y comienza el entorpecimiento. Es a partir de este momento que deja de ser una fuerza creadora. En su diagnóstico, Vasconcelos considera que el ideal práctico, utilitario y materialista comienza a entorpecer el desarrollo de un ideal menos grosero, posiblemente más refinado. La cultura latina, poco adaptada al ideal materialista, lo acepta sin apasionamiento, y conserva su energía para el desarrollo de un ideal más desapegado. Desde esta perspectiva, el industrialismo vulgar es pues también un ideal, es también un motor de la humanidad, así como lo es también el nuevo ideal. Por lo tanto, la preocupación vasconceliana, más allá de proponer la intensificación de un nuevo ideal está dirigida al logro de la unidad dinámica armónicamente estructurada. En efecto, esta preocupación armónica, o lo que más tarde llamó nuestro autor su *síntesis de heterogéneos*, atraviesa de principio a fin su obra filosófica dándonos las bases para darle mucho mayor fuerza a nuestra interpretación. La encontramos en términos jurídicos desde la *Teoría dinámica del derecho* de 1905:

“El equilibrio perfecto, la realización completa del derecho, sería aquel en que ninguna fuerza social estuviese inactiva, en que las resultantes no destruyeran por sus oposiciones la energía común, sino que toda se aprovechara en su objeto, realizándose entonces el libre desarrollo de todos los seres, estimulado por el auxilio de la cooperación inteligente de todos los esfuerzos.”⁷⁰

⁶⁹ José Vasconcelos, “Teoría dinámica del derecho”, en *Obras Completas*, v I, Libreros Mexicanos Unidos, México, 1957, p. 35 Las cursivas son nuestras.

⁷⁰ *Idem*, p. 35

Y la volvemos a encontrar, pero ahora en términos filosóficos en su última obra *Filosofía estética: Todología* de 1952 :

“Si aprovechamos con demasia la inteligencia, tendremos un racionalismo; si hacemos predominar la sensación, nos convertiremos en materialistas; si equilibramos nuestras funciones vitales, nuestros sistemas de investigación, alcanzaremos una armonía que es más que la razón del idealista y más que el sensualismo, conquistaremos una conciencia de la totalidad dentro de la cual podrá ocupar su sitio cada una de las partículas del Cosmos, según proporciones y jerarquías.”⁷¹

Ahora bien, además de esta indiscutible búsqueda de equilibrio armónico, cabe precisar que aquí hablamos de un ideal que no es materialista e utilitario, sino de otra índole; y que a su vez, necesita ser potenciado. En ningún momento se habla de raza *emocional*, sino de tareas groseras por un lado y de desarrollo mental y moral, por el otro. En realidad no es sino hasta el año de 1916 que Vasconcelos comienza a utilizar con mayor insistencia el concepto de *emoción*. Sin embargo este concepto, además de ser utilizado en términos universales, se construye progresivamente a través de la crítica a la teoría del conocimiento comtiano que encontramos en *Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas* de 1910 y a través de la crítica al conocimiento analítico-racional de *Pitágoras: una teoría del ritmo* de 1916. En realidad, no fue sino hasta sus escritos iberoamericanistas que Vasconcelos comienza a utilizarlo para caracterizarnos. El pensamiento estético vasconceliano muestra así una dilatación filosófica, es decir un desarrollo conceptual que de *fuerza ideal* pasando por *la valoración de lo poético*, a la influencia del *sentimiento de lo bello* en Rodó, a la importancia de *la estética* en Nietzsche, Schopenhauer y Bergson, termina por desembocar en una teoría rítmica y en una valoración de lo emocional, pero siempre desde una perspectiva filosófica. Consecuentemente, podemos afirmar que en lo que concierne a las primeras obras, Vasconcelos muestra claramente un mayor desarrollo filosófico que mítico-sociológico, es decir, la investigación de lo estético se desarrolla con mayor profundidad que el mito de la raza cósmica. La dilatación de la causa filosófica, la acumulación de investigaciones filosóficas, es en esta época mucho mayor que la causa racial y cultural.

Esto no quiere decir que el influjo cultural y racial no existiese o que queramos negarlo. El ambiente lo propiciaba y Vasconcelos lo toca desde su primer escrito. Además el vasconcelismo carecería de una base histórica si no nos refiriésemos a esta situación cultural. Sin embargo, aquí hay que añadir otro aspecto fundamental. En realidad suelen desprenderse consecuencias relativistas del hecho de relacionar un pensamiento filosófico con su contexto cultural, como si la cultura fuera una realidad parcial particular y determinada. Desde esta perspectiva, la filosofía de Vasconcelos no sería más que el producto de la realidad parcial, particular y determinada del continente americano; sería como lo afirma Villegas, la encarnación del sentir de una cultura naciente, la revancha del pueblo vencido. Para él en efecto, recordémoslo: “Aunque el mismo Vasconcelos no lo quiera, su filosofía universal va a ser expresión y justificación de un proceso histórico, del nuevo proceso histórico de Iberoamérica.”⁷² Ahora bien, para restringir los alcances de esta idea, nosotros hemos precisado como sin tener contacto directo, existía una actitud semejante en Vasconcelos y Rodó. Esto muestra como la cultura hispanoamericana, aunque parezca obvio, no se encontraba aislada, ni entre ella, ni del resto del mundo. La respuesta de ambos pensadores, que posteriormente hallará afinidades indiscutibles, tiene mucho de su origen en la cultura, pero esta oposición cultural no fue única y exclusiva de Hispanoamérica. En realidad, la crítica al desarrollo frenético de lo material en la cultura occidental fue el marco conceptual que propició la crítica al caso particular del positivismo en Hispanoamérica. La filosofía de

⁷¹ José Vasconcelos, “Filosofía Estética: Todología”, en *Obras Completas*, v. IV, Libreros Mexicanos Unidos, México, 1961, p. 841

⁷² Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 70

Vasconcelos no fue, como lo sugiere una vez más Villegas, una internacionalización, véase una generalización, de su crítica al positivismo mexicano. En realidad se trata de un sentimiento de época contra las filosofías pragmatistas, utilitaristas y científicas. En México existía, en Uruguay existía, en Francia existía. Vasconcelos por lo tanto, más que haber internacionalizado su rechazo al positivismo, al contrario, constató este problema a partir de los datos que tenía a su disposición, pues en realidad la filosofía vasconceliana es más la crítica a las condiciones de la modernidad tanto social como filosófica que la crítica al pueblo anglosajón, que la expresión de una revancha.

No está por demás mencionar aquí lo que parecen haber sido las verdaderas bases del muralismo mexicano. Con respecto a este movimiento pictórico existe la misma indistinción que con respecto al origen del pensamiento filosófico vasconceliano. Así en su tesis de maestría *La construcción de una estética: El ateneo de la juventud, Vasconcelos, y la primera etapa de la pintura mural posrevolucionaria, 1921-1924*, Nicola, J.E Coleby, se opone a la lectura clásica del muralismo. La lectura clásica del muralismo mexicano sostiene que los orígenes de dicho movimiento encuentran sus bases en un nacionalismo indigenista e izquierdista. Coleby sostiene en cambio, y a nuestro juicio con exactitud, que los orígenes del muralismo deben buscarse en el movimiento intelectual ateneísta a través del modernismo estético de Rodó para finalmente verse consolidados en el pensamiento de Vasconcelos. Esto lo demuestra haciendo referencia a las primeras obras realizadas en los muros mexicanos. Estas primeras obras comandadas por Vasconcelos, obedecen según Coleby, a una « filosofía nacional esteticista » a un « nacionalismo estético » y no a un nacionalismo indigenista e izquierdista. El mismo Rivera en sus primeras obras forma parte de este espíritu pictórico. « La creación » de Rivera por ejemplo, representa esta intención vasconcelista, pero también Orozco, Montenegro y Atl comienzan sus primeras obras muralistas bajo este « nacionalismo estético ». El periodo esteticista abarca de 1921 a 1924, época durante la cual Vasconcelos fue Secretario de Educación y propuso los muros a los artistas. El objetivo final de Coleby es por un lado, aclarar las ideas estéticas de este periodo, y por el otro, marcar la importancia de esta fase supuestamente transitoria señalando la continuidad y no el rompimiento abrupto con el pasado surgido por la Revolución. En otros términos, Coleby pretende desmitificar el mito del movimiento muralista mexicano. Ahora bien, en lo que a nosotros concierne, es interesante constatar dos puntos: primero precisar como el muralismo tampoco fue un movimiento que comenzó desde cero, y segundo y más importante, corroborar como tampoco sus bases fueron exclusivamente político-sociales, sino también y sobre todo, filosófico-estéticas. Siendo esto así, el origen del muralismo, así como el origen del pensamiento vasconceliano nos conducen indefectiblemente, más allá de la indiscutible presencia y fuerza que se le quiera dar al mito político-sociológico, a *lo filosófico*.

Aceptando este giro interpretativo que hemos logrado construir, podríamos pensar entonces que las cosas más bien se dieron al revés. Es decir, investigando el potencial espiritual humano, Vasconcelos descubrió que el campo estético humano poseía posibilidades inagotables, y por lo tanto quiso adjudicar -al construir su mito de *La raza cósmica* y la *Indología*- esta particularidad a los pueblos iberoamericanos. Siendo esto así, el círculo vicioso se desvanecería, pues sería el desarrollo del pensamiento filosófico el que habría dado las bases para lanzar una utopía. Si *La raza cósmica* y la *Indología* son en efecto escritos con el objetivo de crear un mito iberoamericanista, no se desprende de aquí que su fundamento filosófico sea fantasioso. En efecto, tomados aisladamente como en general se hace, estos escritos caracterizados por su tono profético y mesiánico nos llevan a negar su carácter filosófico. Esto sucede porque se cree que el pensamiento filosófico de Vasconcelos comienza en 1929, cuando en realidad sus bases se encuentran ya en su época de juventud.

Intelectuales progresistas argentinos frente a la declaración sobre el conflicto árabe-israelí de la Conferencia Tricontinental de La Habana (año 1966)

Andrés Kilstein

En enero de 1966 se celebró en La Habana, Cuba, la Primera Conferencia Tricontinental. Se proponía trazar los principales lineamientos sobre los que se desplegaría la lucha anticolonial en África, Asia y América Latina. Esta reunión emitió un documento en torno a la crisis de Medio Oriente en el que se condenaba la existencia de Israel en el territorio ocupado de Palestina, al igual que al movimiento sionista, al que caracterizaban como imperialista y de métodos racistas y fascistas. Tal idea enmarcaría en los años posteriores las relaciones entre la mayoría de los países del bloque socialista y el Estado de Israel, como así también la posición dominante de movimientos tercermundistas. Varios intelectuales progresistas argentinos (y de otros países latinoamericanos) se expresaron públicamente al respecto. Consideraban que aquél documento alentaba una posición “aniquilacionista” (que podría concluir en un genocidio de los judíos israelíes) y desconocía la existencia de sectores progresistas y antiimperialistas al interior del estado judío. Declaraciones, artículos de opinión y debates públicos tuvieron por protagonistas a argentinos, hombres de la cultura y la ciencia, judíos y no judíos, algunos de ellos integrantes del *Movimiento por la Paz en el Cercano Oriente*. Entre estas figuras del campo progresista que abogaron por el derecho de autodeterminación del pueblo israelita se encontraban José Bleger, Abelardo Castillo, Bernardo Verbitsky, Arnoldo Liberman, Sergio Bagú, José Itzigsohn y León Rozitchner, entre otros.

Las hipótesis que guían mi ponencia son: 1) la percepción del carácter reduccionista de la identificación del campo árabe con las fuerzas progresistas y el campo israelí con el imperialismo motivó el desencantamiento de varios intelectuales con las consignas antiimperialistas; 2) la declaración de La Habana planteaba un dilema mayor para los intelectuales progresistas judíos, quienes eran llamados a desestimar su propia condición en el mundo para comprender la realidad histórica así como a desprenderse de un sentimiento fraternal de solidaridad para con los judíos de Medio Oriente.

La Conferencia Tricontinental de La Habana

Movido por el deseo de posicionar y expandir el pensamiento tercermundista, Fidel Castro convocó a los partidos comunistas ortodoxos y a cerca de 430 exponentes de la izquierda legal o clandestina de los continentes asiáticos, africanos y latinoamericanos junto con representantes de movimientos de liberación nacional para que participaran de la Conferencia Tricontinental, a realizarse en enero de 1966. La conferencia tenía el propósito de conformar una Internacional en el Tercer Mundo, la Organización de Solidaridad con los pueblos de África, Asia y América Latina. Aunque por una parte esta reunión contaba con el visto bueno de la Unión Soviética, el fomento de nuevos focos insurreccionales, la expansión de las revoluciones de liberación nacional y de carácter socialista no se alineaban con la estrategia del Kremlin en aquél momento (Moniz Bandeira, 2008). La Unión Soviética se encontraba poco inclinada a la militancia internacional; en cambio, la orientación política del Che Guevara asignaba un lugar primordial a la difusión de la insurrección en los demás países del Tercer Mundo, principalmente en Latinoamérica y África, entre otros métodos, mediante el envío de las llamadas “misiones internacionalistas”. En su célebre Mensaje a los Pueblos del Mundo, en el marco de este encuentro, Guevara reanudó la idea (próxima a posiciones trotskistas) de la revolución global permanente, sintetizada en la apelación a “crear dos, tres...muchos Vietnam”.

Según varios autores el régimen cubano adhería entonces a un lineamiento táctico y una visión de las relaciones exteriores que se alejaba de las posiciones de la Unión Soviética y China, naciones con las que en algún momento existió mayor proximidad ideológica y

apadrinamiento. En la Conferencia Tricontinental Fidel Castro combatió la convicción soviética favorable a la coexistencia pacífica en el mundo periférico: “La coexistencia pacífica no puede referirse a la coexistencia en un mismo país entre las clases explotadas y sus explotadores ni a la lucha de los pueblos oprimidos por el imperialismo contra sus opresores”⁷³.

La Conferencia se proponía trazar líneas rectoras para la liberación económica y social de las naciones del Tercer Mundo. Proclamó el derecho de los pueblos a enfrentar la agresión imperialista con violencia revolucionaria, cada vez que esto fuese necesario para proteger la soberanía y la independencia. A su vez, buscaba erigirse como una red que facilitase la entrega de asistencia material y moral a los actores de las luchas de liberación, o a aquellas poblaciones que eran atacadas en forma directa por potencias imperialistas. El encuentro reunió a numerosos partidos del eje de los no-alineados, y fue importante la presencia de aquellos que por sus dimensiones y peculiaridades eran conocidos como “partidos-estado”. Este es el caso del Partido del Congreso de la India o el Partido de Nasser en Egipto.

Nasser jugaba, desde su lugar protagónico en el campo árabe y su carácter de exponente de revolución nacional en el Tercer Mundo, un rol orientativo y ejemplificador para los movimientos de liberación nacional del planeta entero. De la misma manera, era destacable su papel en el conflicto de Medio Oriente hasta la guerra de 1967. Previo al ascenso de al-Fatah al liderazgo de la OLP, la causa palestina estaba en manos de los estados árabes (Ajami, 1995) que, en mayor o menor medida, se encontraban igualmente comprometidos con la aspiración de que sus ejércitos ingresasen triunfales a Palestina para destruir a la “entidad sionista”. Para comprender el contexto político en el que vivían insertos los países árabes en aquél momento debe tenerse en cuenta que la revuelta y ascenso de los Oficiales Libres egipcios en 1952 abrió el período de los “socialismos árabes”. Este tipo de regímenes se basaba en tres fundamentos: autoritarismo militar, economías fuertemente dirigidas y rol central de las Fuerzas Armadas para llevar a cabo la liberación nacional y el desarrollo económico (Martín Muñoz, 1999). No obstante, es de notar que éstos regímenes (tanto el de Egipto como el de Siria o Irak) no aceptaban el marxismo como ideología, rechazaban el materialismo histórico y la lucha de clases, y subordinaban dichos componentes al panarabismo como principio doctrinario vertebral y su carácter específico islámico. La aproximación retórica de Nasser al bloque socialista, y su carácter de portavoz del campo árabe, permitirían que su postura impregne con facilidad a los partidos marxistas-leninistas y a los movimientos de liberación nacional y anti-colonialistas latinoamericanos (aun cuando los socialismos árabes no se considerasen participantes plenos del campo marxista-leninista). En la declaración emitida por la Conferencia Tricontinental se reconoce una línea que marcaría en lo sucesivo el tratamiento del conflicto de Medio Oriente por amplios sectores de la izquierda.

En torno al conflicto árabe-israelí, la Conferencia Tricontinental se manifestaba de la siguiente manera:

“1) Considera que el sionismo es un movimiento imperialista por naturaleza, con propósitos agresivos y expansionistas, y en lo referente a sus métodos tiene una estructura racista y fascista;

“2) Considera que el estado sionista de emigrados es una base imperialista, un instrumento útil y obediente del imperialismo para la agresión y penetración, y como tal, Israel constituye una amenaza al desarrollo del progreso en esta región;

“3) Considera el derecho de Palestina a liberarse como una extensión de los derechos inherentes e inalienables de todos los pueblos a defenderse;

“4) Condena al movimiento sionista y la existencia de Israel en el territorio ocupado de Palestina;

⁷³En Mariñas Otero, Luis: *La Guerra revolucionaria en Iberoamérica*.

www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/13/RPI_101_021.pdf

- “5) Pide el rompimiento de las relaciones políticas con Israel, su bloqueo económico y cultural y expulsión de las organizaciones internacionales, particularmente exhorta a todos los partidos y comités progresistas a redoblar sus esfuerzos para combatir la infiltración y la penetración sionista en sus países respectivos y a cancelar los acuerdos concertados con Israel;
- “6) Condena la conspiración de los imperialistas de los EE.UU., Alemania Occidental, Inglaterra, para proteger a Israel apoyándolo y suministrándole armas destructivas;
- “7) Condena enérgicamente la emigración masiva a Palestina ocupada organizada por el imperialismo y el sionismo para consolidar la ocupación sionista de Palestina y llevar a cabo sus designios agresivos;
- “8) Alerta contra la llamada ayuda técnica-económica israelí y la considera como un nuevo método encubierto del imperialismo y el neocolonialismo de los EE.UU.;
- “9) Apoya plenamente la Organización de Liberación de Palestina en su lucha por la independencia de este territorio;
- “10) Se llama a todos los comités nacionales y organizaciones de ayuda a proveer a Palestina de material y financiación para ayudar en su liberación;
- “11) Condenar enérgicamente el apoyo y ayuda estratégica prestada por el sionismo a los gobiernos títeres africanos, principalmente al del Congo”

El rechazo de intelectuales progresistas argentinos

La declaración de la Conferencia Tricontinental en torno al conflicto árabe-israelí puede ser ponderada como el prelude doctrinario a la escalada bélica que culminaría en la guerra de 1967 conocida como Guerra de los Seis Días, de la que salió victorioso Israel. La confirmación de que la declaración de la Conferencia demostraba un punto de vista reduccionista y simplificador, y la corroboración de que la izquierda latinoamericana era fácilmente influenciada por el mundo árabe, hasta el punto de tomar partida de manera incondicional por los sectores más reaccionarios de este campo, motivaron el rechazo (o, al menos, la toma de distancia) de intelectuales progresistas argentinos. Aun más, la posición anti-israelí de la izquierda latinoamericana dio lugar a un gran revuelo intelectual, que se plasmó en la circulación de una importante cantidad de artículos, declaraciones, solicitadas, debates públicos, notas de opinión y otras expresiones en relación a la cuestión.

El rechazo que manifestaron colectivos e individuos progresistas en América Latina era paralelo a la consternación y repudio de organismos del socialismo y el comunismo israelí. En un artículo de Julio Adán del 18 de febrero de 1966, publicado en el semanario uruguayo *Marcha* titulado “Invitación a morir”, se reflejaba la reacción de estos sectores de la vida israelí. Por ejemplo, *Lamerjav*, la prensa del grupo Ajdut Haavoda se manifestaba de esta manera: “La resolución de La Habana no hace distinciones entre derecha e izquierda. Entre política reaccionaria y progresista. Entre las fuerzas de la paz y de la guerra. Entre los israelíes antiimperialistas y proimperialistas. No denuncia la política regresiva de un gobierno, sino que condena a todo un pueblo”. Al mismo tiempo, se hacían ecos de esta oposición otros colectivos y personajes a lo largo de América Latina. Es de destacar el caso de Uruguay, donde Carlos Quijano (director de *Marcha*) y Eduardo Galeano (director de *Época*), junto a otros periodistas y pensadores, expresaron su rechazo por la exclusión de la delegación de la izquierda israelí en la mencionada Conferencia.

Debe ser dicho que el cuestionamiento más amplio por parte de la comunidad internacional de las políticas del Estado de Israel y la condena por la violación del derecho internacional sólo llegarían más tarde, una vez que se percibiera el ánimo del estado judío de permanecer ocupando militarmente los territorios conquistados en la guerra de 1967: Cisjordania, Gaza y las alturas del Golán. Nuestro trabajo recoge entonces expresiones de un momento histórico en que todavía se visualizaba precaria y bajo amenaza la supervivencia del Estado de Israel, imagen que cambiaría radicalmente meses luego de junio de 1967 (Brieger, 2009).

¿Quiénes eran los intelectuales argentinos progresistas a quienes nos referimos? En términos de actividad y ocupación, el espectro es variado: historiadores como Sergio Bagú y José Luis Romero; psicólogos, psiquiatras y psicoanalistas como José y Lily Bleger y José

Itzigsohn; escritores y poetas como Abelardo Castillo, Bernardo Verbitsky y Arnaldo Liberman; periodistas como Gregorio Selser, una especialista en educación como Delia Etcheverry, filósofos como León Rozitchner, actores como Norman Briski, cineastas como Leonardo Favio etc. Todos ellos compartían una mirada progresista del mundo es decir, valores que bregaban por la “liberación del hombre del poder injusto y opresivo” (Bobbio, 1995). Algunos eran de origen judío y otros no. Su punto de vista demostraba una comprensión desde valores humanistas y éticos de la *raison d’être* del Estado de Israel y una marcada empatía con la historia de padecimientos y sometimiento que cargaba el pueblo judío sobre sus espaldas. Además de los artículos de opinión personal que varios de estas personalidades compusieron, se reunieron junto a decenas de intelectuales, artistas, estudiantes, colectivos como el Movimiento de Liberación Nacional (MLN) y el Movimiento de Unidad Socialista (MUS), y revistas literarias como el Escarabajo de Oro, Tiempos Modernos, Actitud y Barrilete para producir un manifiesto en torno a la declaración de la Conferencia Tricontinental. Aunque se mostraban solidarios con los propósitos de dicho foro internacional en pos de “estructurar la lucha de los pueblos por su liberación nacional y contra el imperialismo”, exponían también su protesta frente a la resolución atinente al Estado de Israel pues “en lugar de criticar la política exterior prooccidental del actual gobierno de Israel, propone estrictamente la eliminación física del Estado y niega su derecho a la existencia, planteando de tal modo una identificación absurda y reaccionaria entre gobierno y pueblo, desconociendo la lucha de las fuerzas progresistas israelíes y contrariando, en su letra y espíritu, la actitud del mundo progresista que brega por la superación de los conflictos entre pueblos y que señala la necesidad de un entendimiento común para eliminar la presencia del imperialismo”.

Los artículos que exponen la posición de los mencionados autores sobre los que trabajaremos han sido publicados entre el año 1966 y 1967 en el periódico judío de izquierda *Nueva Sión*, y posteriormente han sido recopilados en el libro “Israel, un tema para la izquierda” (Editorial Nueva Sión, Buenos Aires, 1968) de donde se han tomado para el análisis⁷⁴. El propósito de este trabajo es poder esbozar las ideas principales que organizan el pensamiento de los mencionados intelectuales en torno al conflicto árabe-israelí y a la interpretación izquierdista de la disputa. La mayoría de estos cuestionamientos sobre la izquierda pro-árabe fueron vertidos corto tiempo luego de la victoria israelí en la guerra de 1967. Para cumplir con el objetivo propuesto separaremos el análisis en diferentes ejes temáticos.

Maniqueísmo antiimperialista

Se cuestiona la operación reduccionista de adjudicar un carácter imperialista a Israel y una naturaleza antiimperialista a los países árabes cuando de ésta manera se niega la existencia de sectores progresistas y reaccionarios en uno y otro campo. Se considera que esta operación desconoce el gran aporte que pueden hacer al progreso las fuerzas de izquierda y de trabajadores que se encuentran en Israel. Es una forma de injusta discriminación que se ha visto plasmada en la exclusión de delegaciones de la izquierda israelí no sólo de la mencionada Conferencia sino también de reuniones como el IX Festival Mundial de la Juventud (Argelia, 1965) y otros foros internacionales. Al respecto, Delia Etcheverry expone: “No podemos desconocer que si en los pueblos árabes están fortificándose formas de liberación nacional que significarán enfoques económicos-político-sociales que han de conducir al socialismo marxista, también en Israel existen fuerzas políticas de idéntica proyección que en la paz encontrarán su consolidación” (p.55). Varios autores se refieren a

⁷⁴ Para las citas textuales de los textos de los intelectuales de nuestro análisis se indicará el número de página solamente, siempre correspondiente al libro arriba referido.

una negación de la izquierda israelí. “Y no sólo la culpa de ellos (cierta izquierda), sino también la mía, la nuestra, la de quienes nos opusimos a que se negara la existencia de una izquierda israelí, pero fuimos impotentes para impedir la confusión, la mala fe”(Abelardo Castillo, p.78); “El mundo socialista, aún antes de la crisis última, se condujo con una total ignorancia, omisión, olvido y desprecio de las fuerzas progresistas anti-imperialistas de Israel...” (José Bleger, p.90)

Para Bernardo Verbitsky el maniqueísmo es fruto de una verdadera “guerra santa” promovida por sentimientos destructivos de los árabes, presentada luego como “un conflicto entre los socialistas y pacifistas árabes contra los imperialistas y belicistas de Israel” (p.17). El autor pone el acento en demostrar la falsedad de la identificación árabes/antiimperialistas e israelíes/imperialistas: “Algunos de esos países son reinos o tienen gobiernos cuya connivencia a través de su petróleo, con Estados Unidos y con Inglaterra, debería inhibirlos de acusar a Israel de ser títere del imperialismo, pero no hay escrúpulo que los detenga” (p.20). Muchos autores recurren para desmentir tal asociación a las contribuciones de Sastre y Simone de Beauvoir, quienes sin dejar de reconocer el derecho de Israel a la existencia, han demostrado su solidaridad con la luchas antiimperialistas de los pueblos árabes. Estos pensadores son referentes destacados para las posiciones de la izquierda que prefiere recostarse sobre el humanismo. Delia Etcheverry utiliza este recurso: “Un buen examen, como hizo Sastre cuando en compañía de Simone de Beauvoir visitó en abril próximo pasado Egipto e Israel, es preciso para esclarecer esta falacia de que la división entre el campo imperialista y el campo imperialista pasa por las fronteras que separan a Israel de sus vecinos” (pp. 53-54). Para Abelardo Castillo “es coincidir con hombres como Sastre, con los espíritus más lúcidos y honestos de nuestro tiempo...” (p.81); mientras que Bernardo Kordon afirma: “El rey Feisal y el generalísimo Franco pasan a ser amigos del socialismo árabe, mientras que el nombre de Jean Paul Sartre encabeza la lista negra publicada en Argelia” (Bernardo Kordon, p.49)

León Rozitchner considera la atribución del carácter imperialista de Israel tan sólo un recurso retórico puesto que: “...desde el punto de vista árabe la existencia de una Israel presuntamente socialista también resulta inaceptable. Por lo menos, no se trata de la posición “pro-imperialista” de Israel como Estado, (...) sino solamente de su existencia en una porción del territorio (...) que los árabes consideran propio. Este es el punto crucial de la oposición, pues la adhesión pro-imperialista de otros estados árabes – Arabia Saudita, Jordania, etc., y pro-yanki como Túnez, no los excluye del proyecto y del proceso de independencia en una misma unidad” (p.59). Castillo se expresa en el mismo sentido sobre los vínculos del mundo árabe con el imperialismo: “¿Qué argumentar? ¿Que el rey Hussein es por lo menos tan pro-imperialista como el general (Moshé) Dayan? ¿Que el Líbano es una sucursal norteamericana, que en Irak, cosa que nunca aconteció en Israel, se han llevado a cabo prolijas masacres de comunistas, o que en Egipto, pese a la resbaladiza amistad de Nasser con la Unión Soviética, una considerable parte de la izquierda está borrada, proscripta?” (p.79). Para Moisés Polak “...nuestra posición, como hombres de izquierda, es la de luchar por integrar al pueblo de Israel en la lucha general contra el imperialismo y no por su destrucción, porque así se aceleraría teóricamente – para algunos- el proceso revolucionario” (p.75)

Quizá las interpretaciones más radicales de todas sean la de José Bleger y la de Sergio Bagú. Para el primero la postura maniquea expresa nada menos que una profunda crisis de las categorías marxistas. “Tampoco puede Israel, en su totalidad, ser ubicada dentro del campo imperialista. Homologar mundo árabe y antiimperialismo por un lado, e Israel e imperialismo por el otro, es rotundamente falso y erróneo y el promover y azuzar los conflictos para transformarlos en crisis en base a tal planteo, es una nueva crisis del marxismo...” (p.90). Para Bagú “solamente las fuerzas más siniestras de la extrema derecha se beneficiarían en América Latina con un intento de aplicación de ese texto concebido en la Conferencia Tricontinental. Esto prueba la incapacidad teórica, la ignorancia histórica y la peligrosa

debilidad táctica de no pocas fuerzas que hasta este momento han creído servir a la generosa idea socialista” (p. 124)

Finalmente, tanto Bleger como Etcheverry se refieren a una profecía autocumplida en la que el bloque socialista, al acusar a Israel de imperialista y mantenerlo en el aislamiento, fuerza a aquél país, irremediablemente, a buscar aliados en el occidente capitalista y entre las potencias colonialistas.

“Aniquilacionismo”/exterminio físico/genocidio

Los autores expuestos consideran que la intención de la ofensiva de los países árabes contra Israel es, en última instancia, no sólo la desaparición de Israel como entidad jurídica sino el exterminio de su población o, en el mejor de los casos, su expulsión del territorio. Creen que este tipo de procedimientos, llevados a efecto por la autoridad política de turno, ya ha tenido como víctimas a la población judía en repetidas oportunidades de la historia. Los escritos trazan un paralelismo entre las declaraciones de dirigentes árabes de “echar a los judíos al mar” o “borrar a Israel del mapa” y anteriores experiencias genocidas registradas en la historia. El término “genocidio” o “exterminio físico” es reiterado en diferentes oportunidades por los pensadores: “Si la Unión Soviética tiene interés en ampliar su zona de influencia en el Medio Oriente y en propulsar el movimiento de liberación de los países árabes, la táctica de ninguna manera puede ser la de alentar a los mismos en el exterminio de Israel y en un genocidio francamente declarado y abiertamente expuesto” (José Bleger, p. 91); “...no me queda ninguna duda de que en la emergencia con la que se vio enfrentado Israel, la de una guerra que la exponía a un exterminio físico...” (José Bleger, p.92); “¿Hay alguien que tenga dudas de que en caso de haber resultado victoriosos los árabes dicho exterminio físico no se hubiera llevado a cabo? (José Bleger, p. 93); “Las declaraciones por la liberación del mundo árabe son utópicas y malintencionadas cuando dicha liberación se basa en la eliminación del Estado de Israel y en el exterminio de su población” (José Bleger, p.95); “La izquierda árabe, contagiada de chauvinismo, providencialismo y genocidio...” (Arnoldo Liberman, p.100); “No confundir lucha de liberación nacional con guerra santa, con exterminio, con judíos arrojados al Mar Mediterráneo” (Abelardo Castillo, p.80); “Mientras la razón y la voluntad de paz aconsejan que los países árabes negocien el tratado de paz que Israel propone (luego de la guerra de 1967), los gobernantes musulmanes sólo piensan en una nueva guerra de exterminio” (Bernardo Verbitsky, p.16); “...los gobernantes árabes sólo saben vociferar la amenaza de arrojar a los judíos de Israel al mar, y otras variantes de la misma terminología que no han vacilado en usar – ante el silencio culpable de las demás delegaciones – en la tribuna misma de la ONU. Allí han reiterado su voluntad de cometer eso que cometió Hitler y que se llama genocidio, es decir, la aniquilación en masa de un pueblo” (Bernardo Verbitsky, p.18); “Mi simpatía (por los argelinos y la lucha de su país) era y es real, pero mi simpatía no impide en determinado momento que Ben Bella preconice la destrucción de Israel y sin duda mi propio aniquilamiento si me opongo a esta destrucción” (Bernardo Verbitsky, p.26); “...(sectores de la izquierda pro-árabe) deberían denunciar claramente la política agresora y genocida de los árabes organizados en partidos políticos y constituyendo naciones...” (Moisés Polak, p.73)

Confusión adrede entre la legitimidad de las políticas y la legitimidad de la permanencia del Estado y su población.

Se argumenta que, en sus consignas y apreciaciones de la realidad, ciertos sectores de la izquierda producen una confusión entre el derecho o la legitimidad de ejercicio de las decisiones tomadas por los gobiernos israelíes con la legitimidad de la existencia del Estado de Israel y la integridad y permanencia de su población. Se considera a ésta una estrategia discursiva intencional con el fin de cuestionar la totalidad de la presencia judía en el territorio

de Palestina y generar una identificación entre el judaísmo y el sionismo que va más allá de las fronteras geográficas. Muchas veces los intelectuales plantean la política de *doble rasero* o trato diferenciado que se da a Israel en comparación con otros países del mundo. “Se puede estar contra un gobierno, se puede objetar una política, pero otra cosa es planear la destrucción de un país, cosa que ocurre solamente respecto a Israel” (Bernardo Verbitsky, p.18). Se critica también la operación de apoyarse en la orientación de un líder político para señalar el carácter intrínseco del Estado en su totalidad. “El mecanismo mental se repite: puesto que Moshé Dayan es pro-yanqui, se hace necesario borrar a Israel del mapa” (Bernardo Kordon, p.48). La operación discursiva es una suerte de metonimia en que se toma el atributo de la parte por el todo. Tiene lugar en una atmósfera de confusión ideológica. “La falta de equilibrio y la ausencia de todo razonamiento ideológico honrado ha llevado a estos periodistas- que comenzaron culpando a los gobernantes de Israel como agresores, y siguieron luego adjudicando este epíteto a Israel y a su pueblo...” (Moisés Polak, p.73); “...se ha confundido tan tenaz y groseramente a la política del gobierno israelí – reaccionaria, sin duda con todo el pueblo judío...” (Abelardo Castillo, p.79); “(La declaración de la Conferencia Tricontinental) es, en el peor de los casos, un documento excepcional. Al mezclar, con torpe y sospechosa indiscriminación, el movimiento sionista, el Estado de Israel y la población israelí de origen judío...” (Sergio Bagú, p.123)

Antijudaísmo disfrazado de antisionismo

Los intelectuales exponen su preocupación por la revitalización de prejuicios tradicionales e imágenes negativas sobre los judíos bajo una nueva forma: reemplazando la palabra “judío” por la palabra “sionista”. En esta transformación es especialmente relevante el mito de la conspiración judía mundial, que tanta difusión encontró entre los países árabes, tanto en círculos intelectuales y gobernantes como entre el público masivo. Se trata de un desplazamiento de atributos por el que el sionismo (como significante sustituto de judaísmo) es presentado como la causa de los males y las penurias de los países árabes. Esta operación puede enmarcarse en una característica que el teórico Fouad Ajami adjudica al pensamiento político árabe de aquél momento, pero, en mi opinión, también es atribuible a ciertos sectores de la izquierda pro-árabe: “La idea de que las personas son actores y dueños de sus propios destinos todavía es ajena al mundo árabe” (Ajami, 1995: 75). Y luego: “Esto explica el motivo de que algunos escritores árabes tomen en serio los *Protocolos de los Sabios de Sión*. También en los *Protocolos* el mundo es una conspiración sombría donde se ven intrigas diabólicas para controlar y mitos que mueven el mundo. Si se cree en los *Protocolos* entonces la derrota árabe tiene sentido, los árabes son simplemente otro pueblo engañado y dominado, y lo que los abruma no es un pequeño estado sino una vasta conspiración” (Ajami, 1995: 79)

El antijudaísmo bajo la forma de antisionismo es señalado en repetidas ocasiones. Se acepta que la prédica antisionista/ anti-israelí o bien esconde *per se* intenciones agresivas o valoraciones prejuiciosas sobre los judíos o bien permite la contribución, al lado de los luchadores bien intencionados, de personas xenófobas o racistas que obran de mala fe. “Dicen contra los judíos todo lo que decía Hitler, pero cambian la palabra judíos por sionistas. En esa palabra “sionistas” involucran a todos los judíos, sean o no sionistas...” (Bernardo Verbitsky, p.19); “Todo lo que está ocurriendo no es otra cosa que una nueva demostración de antisemitismo, planeado en otra escala” (Bernardo Verbitsky, p.21); “Del mismo modo en que se identificaba al judaísmo con el bolcheviquismo, se lo identifica ahora - y con el mismo fin – con el imperialismo” (Bernardo Kordon, p. 48); “A esta posición anti-israelí, denominada también antisionista, que posibilita la acción racista de los antisemitas desembozados y la de los vergonzantes, se sumaron importantes sectores de la izquierda mundial y gobernantes de países socialistas...” (Moisés Polak, p.72)

Sobre la condición judía

A lo largo de sus escritos los intelectuales trazan una reflexión sobre el ser judío. Especialmente para los intelectuales de ese origen, se trata de una meditación sobre su propio lugar, en calidad de judíos, en el debate de la izquierda. Esto es así porque, a partir de la toma de posición maniquea del progresismo latinoamericano y tercermundista, experimentan el dilema irresoluble de tener que renunciar a su punto de vista particular (dado por su origen y su experiencia) y a su empatía fraternal con los judíos de Medio Oriente como condición para permanecer en el campo del progresismo. Este dilema reactualiza el esquema del judaísmo como identidad negativa. Este concepto puede ser comprendido de diversas maneras: identidad negativa por constituirse mediante el señalamiento y aislamiento destructivo de un enemigo, es decir, la acción hostil de un Otro que tiene efecto en la formación de un Nosotros; identidad negativa, siguiendo a Slavoj Žižek (1989), si entendemos que “judío” designa, en cuanto marca ideológica, a la porción de la comunidad que no encuentra lugar en la totalización a nivel imaginario de dicha comunidad y permanece, en idioma lacanés, como un elemento éxtimo (externo pero constitutivo del cierre totalizador e imaginario del cuerpo social); o también identidad negativa, en la versión que más aplicación encuentra en el debate expuesto, en términos territoriales: la existencia territorial de los judíos como colectivo con aspiraciones nacionales y no como individuos aislados ha sido calificada de ilegítima en cuanto lugar se establecieran, lo que les ha costado constantes expulsiones y matanzas.

Esta identidad negativa está acompañada de rasgos trágicos y fatalistas. Arnoldo Liberman parece reflejar en sus palabras la idea condensada en la frase del refranero idish “*Zeier shver tzu zain an id*” (Qué difícil es ser judío!). Así lo expone el escritor: “...ser judío parece ser, antes que nada, eso, una dificultad, una ansiedad, por lo menos en su aspecto más vívido. No intento, claro, desconocer otros caracteres (una cultura, una idea, un sentido de comunidad), pero son posteriores: una cultura, una idea, un sentido, construidos desde un hecho básico y primario: la comunidad del riesgo, la hostilidad histórica, el abandono del mundo”. (Arnoldo Liberman, p.97). José Itzigsohn también manifiesta la identidad negativa en el desajuste entre el judío y su simbolización socio-histórica: “Desterrados de la vida de Europa por asiáticos, malqueridos en Asia por europeos, morenos en Alemania, rubios y de ojos azules en Palestina” (José Itzigsohn, p.86). Sin duda uno de los desarrollos teóricos más elaborados en relación a la condición judía constitutiva del conflicto árabe-israelí lo expone León Rozitchner. Según el autor el problema del conflicto de Medio Oriente es que existen dos pueblos que se encuentran cara a cara siendo cada uno víctima de una opresión distinta, pero cuyos padecimientos se encuentran mutuamente condicionados. De la misma manera en que los problemas son distintos, la solución para cada pueblo es de naturaleza distinta. “La contradicción que lleva a cada uno de los pueblos dependientes a buscar la independencia surge, en cada caso, de una contradicción particular respecto del poder que lo colonizó o dominó. Y para cada uno de ellos existe una modalidad específica de encontrar el camino de la independencia” (p.58). Esta constatación de la existencia de dos modalidades de dominación enriquece el terreno en que antes se desplegaba la simplificación del esquema dual imperialista/ anti-imperialista. De esta manera, “a) la independencia del pueblo árabe pasa por la *independencia* en su territorio colonizado; b) la independencia del pueblo judío pasa por la *recuperación* de una tierra ya habitada, para el caso por una población árabe” (p.59). Esta configuración parecería sustraernos de una lectura *conspirativa* del conflicto de Medio Oriente para adentrarnos en una lectura *trágica* de dicha disputa.

Finalmente, debe destacarse la capacidad anticipatoria de Abelardo Castillo quien, a tan sólo tres meses de culminada la guerra de 1967, intuyó el significado que tendría el mantenimiento de la ocupación de Cisjordania y Gaza, el que volvería a los palestinos “los nuevos judíos”, asediados y sometidos a una ocupación militar injusta y a las condiciones de vida del ghetto europeo. “...no puedo dejar de pensar que si la ocupación se prolonga, se transformará en un arma de doble filo (...)...cambia levemente ante el mundo la imagen

Israel combatiendo por su tierra y, sea la ocupación una necesidad estratégica o no, convierte a los árabes en especie de judíos, de hombres en tren de justa reconquista” (p.80)

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos expuesto la reacción de intelectuales argentinos frente al posicionamiento de la izquierda latinoamericana y de los movimientos de liberación nacional en torno al conflicto de Medio Oriente, el que quedó plasmado en la declaración de la Conferencia Tricontinental de La Habana y se manifestó públicamente en reiteradas ocasiones ante la proximidad de la guerra de 1967. Hemos analizado las manifestaciones de estos intelectuales publicadas en la revista argentina *Nueva Sión* que forman parte del debate local sobre la cuestión. En pocas palabras, se critica el maniqueísmo antiimperialista, el desconocimiento y desprecio de la existencia de sectores progresistas al interior de Israel, la amenaza de eliminación física no sólo del estado sino de sus habitantes (como parte de la operación retórica de homologar al gobierno con el estado y con la población), las viejas nociones antijudías reformuladas bajo la máscara de antisionismo etc. La incomprensión que han demostrado ciertos sectores de izquierda frente a la condición del pueblo judío, ha motivado la toma de distancia de muchos intelectuales progresistas del pensamiento antiimperialista y tercermundista. El debate señala también la dificultad de constitución de un pensamiento latinoamericano que sea capaz de reducir en su seno otras identidades que escapan a lo estrictamente latinoamericano. Hemos comprobado que subyace a la discusión, como un corriente tenue que avanza imperceptible junto a la argumentación, una reflexión sobre el ser judío y sus diversas modalidades: ser un judío en el Tercer Mundo, ser un judío latinoamericano, ser un judío progresista. El panorama resultante queda definido por las coordenadas de la tragedia griega y la matriz de pensamiento que ésta impone.

Bibliografía

- Autores varios (1968) *Israel: un tema para la izquierda*, Buenos Aires, Editorial Nueva Sión, p.206
- Ajami, Fouad (1995) *Los árabes en el mundo moderno. Su política y sus problemas desde 1967*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bobbio, Norberto (1995) *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*. Editorial Taurus, Buenos Aires.
- Brieger, Pedro (2009) *Cien preguntas y respuestas sobre el conflicto palestino-israelí*. Ed. Capital Intelectual, Buenos Aires.
- Martin Muñoz, Gema (1999), *El estado árabe*. Ediciones Bellaterra, Barcelona
- Moniz Bandeira, Luiz Alberto, *De Martí a Fidel: La Revolución Cubana y América Latina*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires, 2008
- Zizek, Slavoj (1989) *El sublime objeto de la ideología*, Siglo veintiuno editores, México.

Textos publicados y recopilados por *Nueva Sión* usados como fuentes

- Adín, Julio. *Invitación a morir*. Aparecido originalmente en semanario uruguayo *Marcha* el 18 de febrero de 1966
- Bagú, Sergio. *Los peligros de la incapacidad y de la ignorancia*. 25 de febrero de 1966.
- Bleger, José. *La crisis de Medio Oriente*. 3 de octubre de 1967
- Castillo, Abelardo. *Todos somos responsables*. 22 de septiembre de 1967
- Etcheverry, Delia. *Nadie puede sustraerse al compromiso*. 11 de agosto de 1967
- Itzigsohn, José. *La alienación recíproca*. 22 de septiembre de 1967
- Kordon, Bernardo. *Sobre Israel*. 11 de agosto de 1967
- Liberman, Arnoldo. *La comunidad del riesgo*. 20 de octubre de 1967
- Polak, Moisés. *La posición de Israel es justa*. 8 de septiembre de 1967.
- Rozitchner, León. *Reflexiones sobre la cuestión árabe-israelí*. 25 de agosto de 1967
- Verbitsky, Bernardo. *Carta a Leónidas Barletta*. 28 de mayo de 1967

El ecofeminismo, que surgió hace unos veinte años de la confluencia de dos corrientes independientes, la *deep ecology* y el feminismo, se vincula en América Latina sobre todo a corrientes anteriores y ya arraigadas: la filosofía y la teología de la liberación. Ello se debe fundamentalmente a que el feminismo latinoamericano, a su vez, se ha vinculado estrechamente a estas corrientes y sus temas se han conjugado alrededor de cuestiones relativas a la praxis concreta de liberación.

En líneas generales, el ecofeminismo latinoamericano asume los puntos teóricos y programáticos básicos del ecofeminismo del Norte, que a su vez toma los siguientes tópicos de las corrientes originarias. De la ecología profunda, la propuesta de proteger a la naturaleza buscando una alternativa cultural al modo de vida actual reemplazándolo por una cultura pro-vida. La ecología profunda se distanció cada vez más de la otra orientación de la ecología inicial: la que hoy constituye el amplio y diversificado campo de estudio de las ciencias ambientales. Del feminismo toma sus dos afirmaciones fundamentales: 1. que el "género" (entendido como rol que corresponde a cada sexo dentro de una determinada comunidad) es un constructo social y no se deriva necesariamente del sexo biológico; 2. que en esta diferenciación de roles (sesgo de género) la primacía ha correspondido al varón, que ha dominado a la mujer (patriarcado) y ha establecido los modos masculinos de comportamiento y/o pensamiento como modelos para toda la humanidad (androcentrismo).

El ecofeminismo toma también del feminismo el método hermenéutico de la de-construcción, aplicándolo al nuevo objeto: la relación hombre-naturaleza y asume más acentuadamente la vinculación con los movimientos de liberación y de derechos humanos.

Como posición central el ecofeminismo sostiene que la dominación de la naturaleza y de la mujer son paralelas y que no revertirán aisladamente. Este es, por lo tanto, el supuesto básico del ecofeminismo latinoamericano. Expresado en términos de Mary J. Riss: "es la convicción de que la opresión de la mujer y la destrucción del planeta derivan del mismo sistema patriarcal"⁷⁵. El camino hacia la construcción del ecofeminismo regional ha sido descrito por ella misma⁷⁶, tomando su propia historia personal como modelo. Por un lado, la lectura de precursores (Rachel Carson, Teilhard de Chardin) y de ecofeministas del Norte, como Rosemary Radford y Mary Grey. Por otro, las prácticas ecofeministas que emergieron de las exigencias de la vida y los imperativos de la historia. En su concepto, la ecología profunda analiza y de-construye los patrones simbólicos, psicológicos y éticos, de las relaciones destructivas entre los seres humanos y la naturaleza; y el feminismo cultural identifica y analiza la dinámica de opresión del macho sobre la hembra.

La conciencia de situacionalidad latinoamericana también llega al ecofeminismo a través del feminismo. Como señala Ricardo Pobierzym⁷⁷, la gran mayoría de las demandas feministas de los años 60 y 70, en el primer mundo, desconocían que sus discursos sobreentendían un contexto socioeconómico. Las feministas del tercer mundo comprendieron pronto que sus experiencias de vida eran, en la mayoría de los casos, bastante diferentes de las experiencias de mujeres de clase media del primer mundo y por eso orientaron el feminismo hacia otras

⁷⁵ Mary Judith Riss, "Reflexiones sobre el ecofeminismo en América Latina", Sylvia Marcos (ed.) *Religión y género*, Madrid, Trottra, 2003, p. 22.

⁷⁶ Mary Judith Riss, "Las fuentes del ecofeminismo: una genealogía", *Cons-spirando* 23, 1998: 3-8.

⁷⁷ "Ecofeminismo: la mirada femenina de la ecofilosofía", *Actualidad filosófica en el Cono Sur. XIV Jornadas de Filosofía, Actas*, Buenos Aires, Ed. FEPAL, 2009, CDROM, s/v.

direcciones, privilegiando el análisis de los problemas de las sociedades periféricas. De ahí que el ecofeminismo tome también la misma orientación.

La brasileña Ivone Gebara es la mayor representante del ecofeminismo latinoamericano. Partiendo de las experiencias concretas de mujeres pobres y marginadas, presenta una visión crítica de la antropología dualista, buscando pensar de un modo nuevo la antigua imagen de la Trinidad⁷⁸, considerándola una realidad inserta en el cosmos, en la tierra, en las relaciones entre los pueblos y culturas. Propone, en conclusión, que “una articulación íntima entre una línea feminista de pensar la vida y una línea ecológica, nos abre no sólo una posibilidad real de igualdad entre mujeres y hombres de diferentes culturas, sino una relación diferente entre nosotros, con la tierra y con todo el cosmos”⁷⁹. Dos conceptos son claves en su enfoque: "experiencia" y "de-construcción"⁸⁰. La experiencia refleja el punto de partida de todas sus reflexiones⁸¹; la deconstrucción consiste en la crítica a conceptos tradicionales para luego "reconstruir" desde otro lugar, de nuevas necesidades.

El desarrollo del ecofeminismo latinoamericano, que aun es incipiente, presenta sin embargo dos caracteres que permiten identificarlo con un perfil propio: la revaloración de las cosmovisiones autóctonas (antiguas) y el énfasis en la praxis de liberación.

1º. Retorno a las cosmovisiones autóctonas

Este es un rasgo vinculado a la propuesta general ecofeminista de construcción de nuevas cosmologías o teo-cosmogonías, la más importante de las cuales, y que ha sido adoptada en general por el ecofeminismo es la "hipótesis Gaia" de James Lovelock y Lynn Markulis, pero dándole un sentido más amplio y proponiendo una concepción que retorne a la primitiva sacralización de la naturaleza e impida al hombre ser un agente depredatorio legitimado. El ecofeminismo ha denunciado reiteradamente que el ascenso del punto de vista androcéntrico y patriarcal ha desplazado la reverencia a la tierra como "madre" y dadora de vida (personificada en diversas diosas de la antigüedad desde el paleolítico inferior). Y aunque algunas ecofeministas, como Radford, señalan el peligro de asumir la idea de una naturaleza originalmente paradisíaca, provocando intentos infructuosos de una vuelta imposible, es común a todos la denuncia de mitos patriarcales que legitiman la "culpa" de la mujer por la pérdida de la idílica situación originaria (Eva y Pandora), justificando el estado de sometimiento -tanto de ella como de la naturaleza- al poder transformador masculino. Se denuncia entonces que la desacralización de la tierra, así como la marginación de sus

⁷⁸ En *Teología a ritmo de mujer*, Madrid, San Pablo, 1995, la segunda parte (pp. 107-15) se titula, precisamente “Trinidad, palabra sobre cosas viejas y nuevas. Una perspectiva ecofeminista”.

⁷⁹ Ibid. p. 158-159.

⁸⁰ Cf. Paula Carman, "Ivone Gebara" en *Antología de Textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos, Mujeres haciendo teologías 2*, Buenos Aires, San Pablo, 2008, p. 227.

⁸¹ Como otras autoras, el camino a sus posiciones teóricas forma parte de su historia personal. Sobre su adhesión al ecofeminismo dice: "Un nuevo paso de mi andadura ha sido el encuentro con las preocupaciones ecológicas de nuestro mundo. No soy especialista en esta área pero me doy cuenta de lo mucho que la teología tiene que preocuparse de las cuestiones éticas en relación con el planeta. [...] Con otros compañeros y compañeras busco una ecojusticia, es decir, un camino de justicia que incluya la salvaguardia del planeta. Esta perspectiva me ha abierto a una percepción cada vez mayor de la *relacionalidad* e interdependencia entre todo lo que existe. La vida humana depende de todos los otros seres vivos para mantenerse en la Vida. [...] Estos temas me han abierto, incluso, a la percepción de maneras plurales de pensar una reforma agraria, de cuidar la tierra, de perseverar las culturas, de buscar diferentes salidas para un mismo problema. [...] ("Itinerario teológico. Una breve introducción", Juan José Tamayo, Juan Bosch (ed.) *Panorama de la teología Latinoamericana*, Navarra, Verbo Divino, 2001, p. 229 ss.

sacerdotisas, produjeron un cambio en la percepción de la naturaleza, y un modelo de acción de tipo depredatorio y explotador.

Sin asumir el sueño de una vuelta imposible al paraíso, el retorno a las cosmovisiones autóctonas es uno de los acentos específicos del ecofeminismo latinoamericano, que desarrolla de este modo la propuesta general en términos de posibilidades reales. La significación de este aspecto en el desarrollo latinoamericano del feminismo está vinculado, muy posiblemente, al hecho de que una buena parte de quienes comparten la propuesta provienen de -o están vinculados con- el ámbito de la teología de la liberación. Dicho retorno puede tomar varias direcciones.

Una dirección, de afirmación positiva, es la construcción de nuevos esquemas de pensamiento y relación entre el hombre y lo sagrado de la naturaleza. Ivone Gebara, en relación a este aspecto⁸², afirma que un rasgo esencial del feminismo ecológico es la insistencia en la *relacionalidad* de todos los seres y su interdependencia fundamental y propone: 1. una cosmología diferente que subraye la unidad de todos los seres vivientes en un único cuerpo sagrado; 2. una antropología diferente, que re-piense las relaciones desde la clave de reciprocidad. Esto traerá como consecuencia la aparición de un conflicto diferente, en el seno de las instituciones religiosas y eclesiales establecidas, del cual surgirán nuevas comunidades con nuevos modos de entender la religiosidad del hombre y su relación con la naturaleza. En este aspecto pareciera que el ecofeminismo latinoamericano se vincula a algunos aspectos de la propuesta de *New Age*, pero viéndolas desde la perspectiva de una revaloración del chamanismo tradicional.

Otra dirección es la crítica a las religiones occidentales como fuentes de opresión y alienación. Ivone Gebara⁸³ sostiene al respecto que es necesario ir más allá de las teologías heredadas porque -afirma- "los esquemas tradicionales y prácticos de las religiones tradicionales y de las tradiciones cristianas no son capaces de abrir nuevas posibilidades para nuestra lucha por la justicia y la felicidad"⁸⁴.

Una tercera dirección, consecuencia de la crítica anterior, es la propuesta de una nueva ética para pensar tanto las relaciones humanas entre sí, como las de los hombres con los seres no humanos. Ivone Gebara propone la de-construcción de la ética tradicional del mundo patriarcal, en sus hábitos nocivos, para encarar una nueva construcción que incluya el respeto por el cuerpo y por el prójimo, pues se retoma, con sentido más amplio y comprometido, el mandato evangélico: "ama a tu prójimo como a ti mismo". Dice Gebara:

"Este amor que se expresa en acciones concretas a favor de la vida de todos los vivientes, incluye no sólo las relaciones humanas, sino las relaciones con el conjunto de los ecosistemas. Mi prójimo soy yo misma, mi hermana, mi hermano, mi barrio, los ríos, los mares y todos los animales. Todo es mi prójimo y yo soy prójima de todo. Cualquier agresión a mi prójimo es una agresión a mi propio ser. Hoy nuestro desafío es desarrollar esta ética más allá de las referencias patriarcales que la caracterizaron en el pasado y todavía la caracterizan en el presente"⁸⁵.

Finalmente, podría hablarse de una dirección epistemológica, en el sentido de proponer -y propiciar- nuevos modos de acceso a la totalidad de lo real, y especialmente lo viviente, como una unidad, reconociendo que en nosotros hay, además del conocimiento que llamaríamos propiamente humano (racional) otras formas de conocimiento que habitualmente no advertimos: animal, vegetal y cósmico. Por eso, en los procesos educativos se debe introducir

⁸² Ivone Gebara, "Ecofeminismo: algunos desafíos teológicos", *Alternativas*, 16/17, 2000: 173-185.

⁸³ Ivone Gebara, "Ecofeminism: A Latin American Perspective", *Cross Current*, 53, 1, 1999: 93-103.

⁸⁴ "Ecofeminism...". p. 98.

⁸⁵ Ivone Gebara, "10 años de Con-spirando", *Con-spirando* 40, 2002, p. 10.

la perspectiva de "comunidad con", o conciencia de la radical interrelación que asume Gebara y según la cual todos los seres vivientes serían un "tú" en el sentido de Buber.

2º. El ecofeminismo como praxis de liberación

Un acento especial del ecofeminismo latinoamericano es su propuesta activista y en esto retoma la tradición del feminismo filosófico y teológico regional, cuya inserción en el contexto del pensamiento liberacionista ha sido siempre fuerte. Así, Ivone Gebara y su grupo de seguidores, sostienen que en el contexto latinoamericano las feministas y ecofeministas deben situarse en el interior de las filosofías y las teologías de la liberación entendidas en sentido amplio.

Ivone Gebara considera que el ecofeminismo debe ser un "eco" del feminismo y sus prácticas, y

"en esta perspectiva, quiere ir más allá de las discusiones estériles y retornar a buscar soluciones concretas para problemas de la vida cotidiana. Éste es el lugar a partir del cual una reflexión necesita empezar"⁸⁶.

A la vez, se propone un accionar liberador concreto fruto de la nueva cosmovisión y la nueva ética ecofeministas. Dos textos de Gebara ilustran esta perspectiva. El primero se refiere a la ética concreta e inmediatamente aplicada:

"Esta ética [la ecofeminista] no puede comenzar sólo por definiciones o principios y quedarse en ellos. Ella nos invita a abordar situaciones concretas y, a partir de ellas, pensar en los caminos que favorecen la vida y la justicia en las relaciones"⁸⁷.

El segundo (varios fragmentos) constituye una denuncia a la excesiva teorización, incluso dentro del feminismo, cuando la gravedad de la situación reclama una acción inmediata, desde una posición teórica inclusivista, que respete las opciones y que no convierta sus diferencias en estériles discusiones.

"En el mundo occidental capitalista, siempre estamos intentando aplicar a la historia conceptos y análisis provenientes de un mundo competitivo. Diferentes pensadoras feministas en América Latina intentan discutir qué perspectiva viene primero, si la ecología o el feminismo. Esta discusión enfatiza la idea que algunas feministas creen que otros se apropian de los pensamientos ecológicos y los integran en una perspectiva feminista. Y al hacer esto, ellas no son fieles al feminismo en su lucha pura y exclusiva por las mujeres. Otros sienten que el feminismo está robando algo que es propiedad privada de la lucha ecológica. [...]

Mientras se discute todo esto, continúa la destrucción de la selva del Amazonas, de los bosques tropicales y otros [...] Mientras continúan estas discusiones, cantidades de mujeres y niños están pasando hambre y muriendo por enfermedades producidas por un sistema capitalista capaz de destruir vidas y generar beneficios sólo para unos pocos.

Para mí la cuestión desafiante no es la pugna entre los diferentes modos de interpretar las vidas de las mujeres y el ecosistema, o el reduccionismo de teorías, sino la destrucción de la vida mientras estamos discutiendo las teorías. No, yo no estoy en contra de las teorías, pero sospecho que algunas discusiones están reforzando más la lógica patriarcal del capitalismo que un estilo de vida alternativo real. [...] Me parece que el feminismo no puede dejarse tentar por teorías masculinas y competitivas, que están enamoradas de ellas mismas, sin buscar teorías de una reforma estructural y acciones orientadas a la justicia"⁸⁸.

Esta permanente apelación del giro a la praxis también puede interpretarse como un alerta ante posiciones utópicas que, por ser irrealizables, terminan reforzando el *statu quo*. En una de sus últimas obras, Gebara se hace cargo del peligro de que su reclamo de ecojusticia sea nada más que una hermosa utopía, un regreso al paraíso originario, donde todos seremos felices y el mal ya no existirá. La conciencia de la permanente dialéctica de lo bueno y lo malo en el mundo exige una mirada mesurada:

⁸⁶ Ecofeminism..." cit., p. 95.

⁸⁷ "10 años de Con-spirando" cit, p. 10.

⁸⁸ "Ecofeminism..." cit. pp. 94-97, traducción de Paula Carman, art. cit. p. 233.

"No se trata de pensar un mundo utópico sin la presencia del mal, sin exclusiones ni jerarquías, sino de pensar y vivir un mundo más equilibrado, más ético, donde haya mayor respeto por la diversidad y la diferencia"⁸⁹.

La relación entre ecología y sociedad es un viraje que intenta introducir el ecofeminismo al insistir en que el destino de los oprimidos está íntimamente ligado al destino de la tierra. Entonces, interpreta Ricardo Pobierzym, toda apelación a la justicia social implica una ecojusticia⁹⁰.

También con un enfoque realista, Consuelo Vélez Caro⁹¹ relaciona el problema ambiental con el contexto de globalización (especialmente la economía neoliberal) y sus consecuencias en la región latinoamericana. Considera que los graves problemas que afrontamos son un desafío para replantear las opciones éticas y religiosas, así como la visión que tenemos del ser humano, la cultura y la sociedad. Reconoce logros en el sistema actual, como la preocupación (teórica y tal vez no tanto práctica, al menos en ciertos casos) por la defensa de los derechos humanos, la universalización de la democracia, la igualdad de género y la defensa del medio ambiente. Pero advierte que sus contradicciones internas producen efectos negativos y hasta perversos, especialmente sobre los más débiles. Estos débiles, conforme al ecofeminismo liberacionista, son tanto los seres humanos pobres como la naturaleza expoliada.

Síntesis

Aunque todavía con escaso desarrollo teórico, el ecofeminismo latinoamericano se perfila como una corriente en crecimiento, que se interesa por los graves problemas ambientales presentes en la región, sobre todo en relación con el mayor perjuicio relativo que causan a los pobres y marginados, cuyo hábitat está siendo devastado por prácticas depredadoras y correlativas ideologías perniciosas. Se prevé así que esta dirección de síntesis entre la filosofía de la liberación y el feminismo, ya presente, se afianzará también en el ecofeminismo latinoamericano de los próximos años.

Bibliografía

- Gebara, Ivone, *La sed de sentido. Búsqueda ecofeministas en prosa poética*, Montevideo, Doble Clic, 2002.
- Gebara, Ivone, *Teologia em ritmo de mulher y Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas*, São Paulo, Paulinas, 1994; versión castellana, *Teología a ritmo de mujer*, Madrid, San Pablo, 1995.
- Gebara, Ivone, *El rostro oculto del mal*, Madrid, Trotta, 2002.
- Gebara, Ivone, "10 años de Con-spirando", *Con-spirando* 40, 2002: 3-14.
- Gebara, Ivone, "Ecofeminismo: algunos desafíos teológicos", *Alternativas*, 16/17, 2000: 173-185.
- Gebara, Ivone, "Ecofeminism: A Latin American Perspective", *Cross Current*, 53, 1, 1999: 93-103.
- Gebara, Ivone, *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Montevideo, Doble Clic, 1998.
- Ress, Mary Judith, "Reflexiones sobre el ecofeminismo en América Latina", en Silvia Marcos (ed.), *Religión y Género*, Madrid, ed. Trotta, 2004: 153-177.
- Ress, Mary Judith, "Las fuentes del ecofeminismo: una genealogía", *Con-spirando* 23, 1998: 3-8.

⁸⁹ *El rostro oculto del mal*, Madrid, Trotta, 2002, p. 183.

⁹⁰ "Los desafíos del ecofeminismo", conferencia en "Espacio" (Buenos Aires, 4 de julio de 2002), disponible en

<http://www.temakel.com/emecofeminismo.htm>.

⁹¹ "Un contexto global y fragmentado, una ideología dominante", *Theologica Xaveriana* 131, 1999: 327-340.

Acerca de la traducción

María Cristina Liendo

En la pretensión de instituir, cimentar y construir una tradición filosófica propia, el pensar latinoamericanista va elaborando conceptos y categorías de análisis, aplicables a zonas epistémicas, sociales y/o políticas de nuestra realidad, que son capaces de aportar elementos explicativos sobre ciertos aspectos que no han sido suficientemente iluminados hasta el momento. Algunos de esos conceptos ya han sido difundidos y discutidos, como los de *sujeto-sujetividad, situacionalidad, emergencia, ruptura, posmodernidad, legado*, etc. Más tarde, algunos otros entran en el debate para seguir ampliando las fronteras de la reflexión. Entre ellos, podría mencionar las nociones de *subalternidad, migración, heterogeneidad, decolonialidad, posoccidentalismo y diferencia colonial*. O bien, las reconceptualizaciones realizadas sobre *territorio, desarrollo, totalidad y posibilidad*.

En esta oportunidad, deseo detenerme en el concepto epistémico de *traducción*, al considerar que ocupa un lugar importante entre los mecanismos y dispositivos de conocimiento aplicado a las complejas realidades de nuestras sociedades latinoamericanas actuales. Me centraré en la atención que dedican a tal concepto dos pensadores que provienen de distintos lugares teóricos: el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos y el filósofo cubano, radicado en Alemania, Raúl Fonet Betancourt, en la inteligencia que, ambos contribuyen, desde allí, a la lenta elaboración de una tradición latinoamericanista del pensar.

I.- Desde la crítica de lo que llama "razón indolente", por la hegemonía del paradigma de la razón científica, instrumental y metonímica, Santos muestra el desaprovechamiento y desperdicio de la amplitud y la diversidad de la experiencia social. La comprensión científica occidental del mundo es incompleta, problema al que se añade la creencia de que esta mirada, en cambio, es determinante y completa y, por eso, explica y legitima la totalidad de las estructuras naturales y sociales. De aquí aparece, entonces, la necesidad de proponer otra/s forma/s de racionalidad, bajo la previa aceptación de que esta pluralidad es posible y deseable: Santos la llama razón *cosmopolita* y la hace descansar en el triple proceso de verificar *ausencias*, señalar *emergencias* y *traducir* experiencias⁹².

Considerar los objetos y procesos como creíbles y como alternativas válidas, valiosas y, sobre todo, actuales, es el objetivo de la *sociología de las ausencias* y la de las *emergencias* que exponen, como su contraluz, a partir de la falta y la carencia, los objetos y los procesos que emergen mostrando, precisamente, aquellos fragmentos de experiencias humanas que han sido invisibilizadas y producidas activamente como no existentes por las diversas formas que toma la indolencia de la razón⁹³.

A diferencia de las formas metonímica y proléptica de la razón, que "resuelven" el problema de la fragmentación, la riqueza y la diversidad de las experiencias humanas, mediante su negación o su desconocimiento, **la razón cosmopolita** lo enfrenta usando el

⁹² Boaventura de Sousa Santos (2009) *Una epistemología del SUR*. Siglo XXI. México. Clacso coed. Bs. As.

⁹³ En cuatro formas se manifiesta la razón indolente: la impotencia, la arrogancia, la metonimia y la prolepsis. Es *impotente* cuando no se ejerce porque se somete a la necesidad y al determinismo exteriores a ella; es *arrogante* cuando no siente la necesidad de su ejercicio, porque al ser incondicionalmente libre, no hay nada que explicar a nadie; es *metonímica* cuando se considera la única forma de racionalidad y es *proléptica* cuando se siente dueña del futuro porque lo piensa como una continuación del presente. Las emergencias llevan hacia una ampliación del presente y una contracción del futuro que, por ello, manifiesta todas sus posibilidades y no se ahoga en la infinitud progresiva del tiempo lineal.

procedimiento de la **traducción**. Ella forma parte de las nuevas maneras de pensar las totalidades y de crear una alternativa a la teoría general, que restringe lo real a un único modelo hegemónico. Santos define la traducción como:

“el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles (...) no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el estatuto de parte homogénea. Las experiencias del mundo son tratadas en momentos diferentes del trabajo de traducción como totalidades o partes y como realidades que no se agotan en esas totalidades o partes” (2009:136-7)

a) El procedimiento de la traducción puede aplicarse en varios ámbitos, siempre buscando la posibilidad de construir contrahegemonía, tanto en los saberes como en las prácticas de ellos. En primer lugar, a la búsqueda de inteligibilidad entre conocimientos, Santos la llama **hermenéutica diatópica** y le adjudica la tarea de identificar preocupaciones isomórficas (no iguales, ni idénticas) y sus respuestas, teniendo como motivación convergente las diversas experiencias de incompletitud, que llevan a desplazarse de un saber hacia otro. La inmigración epistémica favorece esta motivación a partir de preguntarse: ¿cómo piensan los X este problema y qué solución le dan?; ¿cuál es el límite de mi propia experiencia y cuáles son las posibilidades de ampliarlo desde la experiencia de los X?

b) Otro espacio fértil para la tarea de traducción se da en los saberes aplicados entre diversas prácticas sociales y sus actores, que apela a la necesidad de inteligibilidad recíproca y a la capacidad de articulación con los X para convertir una práctica hegemónica en una contrahegemónica (medicina alopática occidental/medicinas tradicionales/ alternativas no occidentales). En este caso, la traducción intenta esclarecer cuáles podrían ser los caminos para posibles puntos de contacto entre prácticas muy disímiles, a partir de identificar cuáles son los núcleos inconsensuales para cada una de ellas, cuál es el límite irrebalsable para que no se disuelva o se rompa. Como no hay predeterminación de los actores, direcciones y prácticas a traducir, ella se define sobre la marcha, contextual y contingentemente. El trabajo de traducción debe ser una decisión deliberada para evitar la canibalización de un conocimiento, práctica o actor por otros. Es por esto que la traducción es pensada como una tarea intelectual, emocional, política y transgresora, cuyo presupuesto de base es la imposibilidad de una teoría general. La capacidad intelectual del traductor cosmopolita se muestra en el conocimiento profundo del saber y la práctica que representa y en la vivencia de su incompletitud y límite, lo que motiva la búsqueda de complemento en otros saberes y prácticas.

c) La traducción se organiza a partir de la identificación de la **zona de contacto** cosmopolita, no colonial, que parte del principio de **reciprocidad** para decidir y seleccionar qué es puesto en contacto, cómo y con quién⁹⁴. En este sentido, se opone a la práctica del multiculturalismo y pone en juego la multitemporalidad, para enlazar congruencias, ritmos, regularidades y tiempos diversos. Por eso, el trabajo de traducción no suele empezar por los conocimientos más relevantes a una práctica, grupo o cultura, sino por una zona de frontera o marginal, que es la primera en emerger para la tarea⁹⁵. La zona de contacto cosmopolita no se da entre totalidades culturales ni entre relaciones de dominación. Tampoco se da,

⁹⁴ La decisión sobre los contenidos de la zona de contacto no es sólo activa, hay también, selectividad pasiva: *“... consiste en aquéllo que en una cultura dada se tornó impronunciable por la opresión extrema de la que fue víctima durante largos períodos. Se trata de ausencias profundas, ... vacíos que dan forma a la identidad inescrutable de los saberes y prácticas en cuestión.... Los silencios que producen son demasiado insondables para ser objeto del trabajo de traducción”* (2009:145)

⁹⁵ *“Habituada a la rutina de su hegemonía, presupuso que, estando la cultura occidental dispuesta a dialogar con las culturas que antes oprimiera, éstas estarían naturalmente dispuestas y disponibles para ese diálogo y, de hecho, ansiosas por conseguirlo. Este presupuesto ha redundado en nuevas formas de imperialismo cultural, incluso cuando asume la forma de multiculturalismo”* (2009:147)

necesariamente, entre saberes o prácticas muy disímiles; también se pueden buscar zonas de contacto entre reivindicaciones, objetivos y experiencias semejantes pero separadas⁹⁶.

Santos también identifica algunas dificultades serias de la traducción. En primer lugar, el trabajo argumentativo *“basado en la emoción de compartir el mundo con quien no comparte nuestro saber o experiencia”* (2009:148). Poner las premisas de la argumentación y determinar los tópicos de la discusión, como punto de partida para cualquier argumentación, no lo es en el caso de la traducción. Cada saber lleva a la zona de contacto un tópico que no es admitido como evidente por el otro; de manera que en la traducción los tópicos se transforman en argumentos y sólo en el avance del trabajo se va construyendo la temática de la zona de contacto: *“es un trabajo exigente, sin seguro contra riesgos y siempre cerca del colapso”* (149). Las otras dificultades residen en la lengua en que se decide ejercer la traducción y todo lo que ella puede ocultar, oprimir y no poder pronunciar y en la manera diferente de valoración de los silencios y su correspondiente traducción en cada cultura.

II.- Desde el proyecto de la transformación intercultural de la filosofía, Raúl Fernet Betancourt elabora una propuesta programática para una reconfiguración del filosofar que, sin tener su eje temático en el análisis y comprensión de las culturas, sin embargo, busca espacios que permitan su manifestación plural y diversa, donde queda implicado el concepto de traducción⁹⁷. Su propuesta parte de la crítica a la filosofía occidentalmente centrada e intenta ser una alternativa a la globalización epistémica; postula un cambio de paradigma teórico que permita la convivencia comunicativa entre grupos de diversas culturas, mediante una reorganización de los saberes que aspira a una humanidad solidariamente conviviente en muchos mundos.

Considera que no hay filosofía a secas, sino prácticas culturales de la filosofía, en tanto que las culturas son “lugares” o “nichos” filosóficos que posibilitan esa praxis social humana. Ella se da siempre como un ejercicio del pensar desde una historicidad y una contextualidad, y por eso se puede articular, organizar, institucionalizar y ejercer en forma plural, por responder a la diversidad de lugares de nacimiento, de origen de las tradiciones filosóficas. Explica Fernet:

“se trataría... de no convertir nuestra propia manera de pensar en el lugar del encuentro con el otro; no hacer de nuestro mundo categorial el centro desde el cual ‘comprendemos’ al otro, en el sentido de definirlo y determinarlo a la luz de nuestro horizonte de comprensión. Ese ‘entender’ asimila e incorpora por reducción, pero no se cumple como conocimiento que reconoce en el otro una fuente de sentido de igual originalidad y dignidad” (2001: 40-41)

Sospecha del modelo de razón que ha instrumentado la filosofía “occidentalmente centrada” por impositiva y epistémicamente dominante e imperial, que aparece como el producto de un monólogo occidental, que ha invisibilizado las diversas prácticas de racionalidad. Los contextos culturales no son fragmentos de un único mundo, son en cambio, universos completos, son mundos específicos que dan la materia y la forma del pensar; por eso la filosofía puede contextualizarse, mundanizarse no como una propiedad que la praxis filosófica adquiere a posteriori, sino desde su misma institución, como un saber que instituye realidades.

El proyecto de transformación intercultural de la filosofía rechaza lo universal como *el orden* regulador excluyente de cualquier otro y como *la*

⁹⁶ Entre movimientos obreros, de minorías sexuales, grupos étnicos, movimientos ecologistas, ambientales, estudiantiles, etc.

⁹⁷ Raúl Fernet Betancourt. (2001) *Transformación intercultural de la filosofía*. Desclée de Brouwer. Bilbao.

medida de lo humano. Sigue proponiendo y suponiendo la pretensión de universalidad de la filosofía, pero no como una tensión entre lo universal y lo particular sino por el diálogo entre los diversos universos contextuales que pueden comunicarse. Esta práctica comunicativa no es solamente una transmisión de experiencias correspondientes a cada universo, sino un ejercicio contextual de traducción de universos culturales, capaz de generar universalidad pensada como una *escuela de traducción*, y de reconocer los usos plurales de sus prácticas contextuales, interculturales y también intraculturales, como manifestaciones de litigio y disputa de intereses de poder político, económico, religioso, genéricos, etc.

Fornet Betancourt considera que el diálogo intercultural haría aparecer al otro desde *“una perspectiva original de discurso que sacude mis seguridades y certezas (...) una perspectiva sobre el todo... (una) posibilidad de respectivizar nuestra propia perspectiva”* (2001:41); es el modo como los humanos aprenderían a dar razón de su dimensión contextual, de su situación en un universo concreto; aprenderían a razonar con las razones de los otros, ensanchando las fuentes del razonamiento y los criterios de discernimiento sobre lo que conviene mejor a todos para realizar contextualmente su humanidad. Es también y, sobre todo, el modo como aprenderían a pensar la racionalidad humana como un tejido, como una red de modelos de razón, como una estructura formal que puede albergar la diversidad de las formas de razón, como un cauce por donde pueden transitar pluralmente: *“la contextualidad de la razón no produce ‘islas de razón’ sino ‘zonas de traducción’” (...)* en la relación de la traducción de su diferencia toda cultura descubre que no es *‘la medida’ de sí misma ni de las otras”* (2003:19)⁹⁸

III.- Quiero finalizar subrayando las bases epistémicas donde se asienta la tarea de traducir, que no se quedan sólo en ese campo, sino que se las puede ver fácilmente operando también en espacios políticos, éticos, antropológicos, educativos, etc. Si la premisa de partida de ambos pensadores es la contextualidad cultural de las prácticas, la vivencia de la incompletitud y la comunión comunicativa, entonces la reciprocidad del intercambio es esencialmente constitutiva al trabajo de traducción. La pregunta que cruza transversalmente su propuesta y su ejercicio es: **¿Qué puedo aprender de otros y qué puedo hacer con ellos?** Este interrogante muestra la fuerza heurística del **concepto de traducción** y coloca al traductor en el ámbito de la incompletitud, de la finitud, de la incerteza, de la diversidad, de la emergencia, de la complementariedad, del contraste y la respectividad. Desde esos lugares, el desafío reside en resignificar conceptos ya canonizados por la tradición occidental de la filosofía y por las ciencias sociales como los de unidad, totalidad, infinitud, presencia, homogeneidad, relación, conocimiento, saber, entendimiento, interpelación, relativismo, perspectivismo y solidaridad, entre otros. Es por esto que, como afirma Santos, *“el objetivo de la traducción entre saberes es crear justicia cognitiva a partir de la imaginación epistemológica. El objetivo de la traducción entre prácticas y sus agentes implica crear las condiciones para una justicia global a través de la imaginación democrática”* (2009:151)

Una mirada sobre la memoria sonora en la última dictadura militar: el caso de Isabel Cerutti, detenida-desaparecida en el campo de concentración “El Olimpo”.

Analía Lutowicz y Alejandro Herrero

⁹⁸ Raúl Fornet Betancourt. (2003) *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Concordia. Serie Monografías. Tomo 36

Datos de la entrevista

Esta entrevista fue realizada por Analía Lutowicz el 9 de enero de 2009. En esa fecha, luego de recorrer las instalaciones donde funcionó el centro clandestino de detención, tortura y exterminio conocido con el nombre de “El Olimpo”, tuvimos la oportunidad de reunirnos con Isabel Cerutti, sobreviviente de dicho centro, en las oficinas que están en ese mismo predio, en un sector que no formó parte del campo pero que se encuentra a pocos metros del lugar donde funcionaron las celdas y que, actualmente, es el espacio donde se desarrollan las actividades del Sitio para la Memoria.

Hasta el golpe de estado del 76, Isabel estudiaba Psicología en UBA y militaba en la Juventud Universitaria Peronista. A partir de entonces, les prohíben el ingreso a la Facultad y se incorpora a la militancia territorial y prensa dentro del Montoneros.

Isabel, que en el momento de la entrevista tenía 55 años, fue secuestrada por un grupo de tareas del centro clandestino “El Banco” el 22 de Julio de 1978, con 24 años, cuando salía de un departamento con su hijo para llevarlo a la casa de la abuela. En agosto de ese mismo año, cuando se cierra ese centro por las obras de construcción de la autopista Richieri, es trasladada al “Olimpo”. Allí permanece detenida-desaparecida hasta fines de enero de 1979, cuando es liberada y dicho lugar cerrado. Luego de esos 6 meses de desaparición, Isabel estuvo bajo una estricta vigilancia por parte del mismo sistema represor que la obligaba a mantener encuentro periódicos con represores y dar cuenta de sus actividades.

Etapa anterior a su detención

El núcleo familiar de Isabel está compuesto por sus padres y un hermano 5 años menor. Antes de su secuestro, Isabel formó pareja con un compañero de militancia que se encuentra desaparecido, y con quien tuvo un hijo que tiene actualmente 31 años. Tiempo después de su liberación volvió a formar pareja y tuvo otra hija, que al momento de la entrevista tenía 22 años. Actualmente, está separada del padre de su hija.

Isabel parece tener un buen recuerdo de su infancia. En la entrevista nos cuenta sobre una quinta en Moreno, donde pasaba 4 o 5 meses al año con gran cantidad de primos. De hecho, los sonidos que recuerda de dicha infancia pertenecen a esa quinta; son una campana muy grande que usaban para llamar a comer y el sonido de los chapuzones en la pileta de natación.

Isabel nos cuenta que su compañero fue secuestrado el 11 de enero de 1977 y, según pudo averiguar posteriormente, estuvo en el centro clandestino que funcionó en la ESMA. En aquel momento, Isabel estaba embarazada de 2 meses, por ende, su hijo no pudo conocer al padre. Por su parte, cuando ella es secuestrada su hijo tenía casi 1 año.

Antes de su detención, Isabel estudiaba Psicología en la UBA, carrera que no pudo terminar. Un año después de su liberación, retoma los estudios para profesora de historia, recibiendo luego de Licenciada en Historia en la Universidad Nacional de Tres de Febrero.⁹⁹

Si bien Isabel recuerda claramente el día en que se declaró el golpe de estado, para ella no representó un quiebre sino un hecho más en una sucesión de acontecimientos terribles que ocurrían en esa época. De hecho, en el transcurso de la entrevista, nos contó que el primer registro de un compañero desaparecido lo tuvo en el año 75, es decir, un año antes de que la Junta Militar tomase el control formal de los organismos estatales. A pesar de esto, recuerda claramente que el momento en que se enteró del golpe: estaba haciendo un lanzapanfletos en el lavadero de la casa de una amiga, porque se había tenido que ir con su compañero de la suya.

⁹⁹ Al momento de la realización de la entrevista, Isabel ejercía el cargo de Directora de una escuela secundaria de Villa Bosch.

El departamento que habitaba con su compañero estaba en la zona de Boedo. El principal cambio que notó a partir del 76 fue que se inició un movimiento constante en las casas, había mucha rotación de gente y, de algún modo, dejaban de ser sus casas para transformarse en espacios comunitarios donde convivían varias parejas, amigos o compañeros de militancia.

Momento de la detención

Isabel recuerda que fue detenida un sábado a la tarde temprano, en un departamento que no queda claro si es el suyo o el de su suegra, junto con su hijo. De allí son llevados en primer lugar al centro clandestino El Banco donde permanece entre el 16 de julio y el 22 de agosto, cuando es trasladada a El Olimpo. Isabel no menciona el nombre de su hijo ni lo incluye en el relato. Recién hacia el final de la entrevista cuenta que ella lo oía llorar mientras la torturaban físicamente.

De hecho, prácticamente no habla de su paso por ese centro; nos preguntamos si será porque supone que nuestro interés está depositado sólo en el Olimpo o si querrá evitar revivir esos momentos. Por otra parte, al escuchar su relato daría la sensación que hace un salto mental intencional entre el momento del secuestro y el traslado al Olimpo.

Ya desde un primer momento, la construcción que hace Isabel de su encierro es colectiva, se refiere a *nosotros* e incluye, principalmente, a su compañero de celda en su relato.

Cuando es secuestrada y llevada al Banco, la ingresan en calidad de incomunicados y ella aclara que no sabe el por qué de ello, cómo buscando una lógica en esa situación. A partir de este momento, Isabel comienza a incluir en su relato a sus compañeros, principalmente a su compañero de celda. Esto es un hecho muy notorio, sobre todo cuando narra su traslado a El Olimpo. Ella cuenta que si bien sabía que había sido llevada con varios compañeros, una vez que llegaron al campo de concentración no escuchaba a nadie más. Pero mantiene el plural en ese relato.

En El Olimpo también ingresa en el sector de incomunicados.

A Isabel le resulta muy llamativa la cercanía del exterior en este campo. Cuenta que estando en Incomunicados podía ver los arcos ojivales de las ventanas, por donde ingresaba luz y que escuchaba los sonidos que provenían de afuera del campo: los colectivos, los autos, las voces de la gente. Sin embargo, no siente una necesidad imperiosa de prestar atención a esos sonidos, fundamentalmente porque no le importa ya saber donde está. Creo que este es un punto de inflexión en el relato de su experiencia: el Banco era la incertidumbre, el Olimpo era esperar. En el Olimpo, Isabel ya no siente necesidad de saber dónde está, ni de ubicarse temporalmente, en sus propias palabras, *haber llegado viva hasta ahí era suficiente*. Y, seguramente, de allí proviene su sensación de tranquilidad en este nuevo contexto. En el Olimpo Isabel no pelea por reconocer o vincularse con su entorno, sólo se apoya en sus compañeros y espera lo que viene, en algunos momentos con más esperanza, en otros con menos.

De hecho, nos cuenta que ella estaba convencida que los iban a matar. Para cuando fue secuestrada, ya casi todos sus compañeros estaban desaparecidos y nadie había vuelto, por lo que supone que el destino final era el fusilamiento. Sin embargo, empieza a tener algunos signos de esperanza cuando llevan a una compañera a la casa de su madre con el objeto de presionar a la familia para que no haga más denuncias, y allí la madre la lleva a una habitación donde estaba escondida otra compañera que había sido liberada tiempo antes. Cuando Isabel se entera de esta historia, comienza a creer un poco más en la posibilidad de sobrevivir.

Isabel cree haber estado en el sector de incomunicados durante una semana, sin embargo, la sensación para ella era que había pasado mucho más tiempo. Aunque no se le haya preguntado los motivos explícitos, podemos observar en su relato que, para Isabel la comunicación era el eje de su resistencia. Mantener un contacto con otros detenidos se presenta en su historia como el elemento más esperanzador y fortalecedor. Y esto se relaciona

íntimamente con la construcción colectiva que se percibe al escucharla. Por un lado podemos observarlo en la importancia que tiene para ella la relación con su compañero de celda en ambos campos de concentración, y que según explica posteriormente, es una relación que excede el tiempo de detención y se mantiene en la actualidad. Por otro lado, ella misma dice que cuando pasa a Población se encuentra con “otra vida”, no sólo en referencia al sector de Incomunicados, sino también en comparación con su experiencia anterior en el centro clandestino El Banco.

Una vez que Isabel es trasladada a Población, se encuentra allí con compañeros de militancia de quienes había reconocido sus voces cuando eran torturados en El Banco, pero que hasta entonces no había podido comunicarse. Se puede percibir una cierta sorpresa o incompreensión en su relato cuando cuenta que podía hablar con sus compañeros. Si bien en primera instancia supone que se debía a la zona donde se hallaba su celda, hacia el final de la entrevista también plantea que ella cree que a los represores no les importaba en absoluto si se conocían o relacionaban entre ellos. La pregunta que surge, a pesar que excede este trabajo, es si el poder represor se consideraba tan omnipotente e impune como para no importarles que se relacionen entre sí a quienes ellos mismos habían desaparecido; o simplemente formaba parte de la estrategia del terror permitir que se conozcan los detenidos sabiendo que algunos sobrevivirían y otros no.

A Isabel le llama mucho la atención que, como parte de la rutina diaria del centro, durante el día podían estar con la puerta de la celda abierta; posteriormente cuenta que a medida que reconocían las guardias iban avanzando cada vez un poco más hasta poder reunirse de a tatos en los pasillos, fuera de las celdas.

La comunicación y los sonidos

La cuestión de la comunicación con el otro es central en este proceso. La Teoría de la Comunicación nos plantea que toda conducta humana es comunicativa y, como no existe la no-conducta, el ser humano se comunica constantemente con otros seres, y esto es inevitable. En el proceso de deshumanización que se pone en juego en la constitución de los centros clandestinos, el corte abrupto, violento de toda relación con el exterior y la imposibilidad de comunicarse en el interior juegan un rol fundamental para transformar al detenido en un *desaparecido* y quebrar toda humanidad y resistencia en ellos. A medida que transcurre el relato de Isabel nos encontramos con un reencuentro con esa humanidad a través del encuentro con el otro, Isabel nos narra su necesidad de comunicarse para resistir ya sea utilizando la construcción colectiva del *nosotros* o poniendo en relieve la importancia que tenía para ella escuchar las voces de sus compañeros. Ella nos cuenta que uno de los momentos de mayor tranquilidad o esperanza era cuando otros detenidos que realizaban trabajo esclavo dentro del campo la visitaban en la celda y charlaban brevemente; para Isabel ese momento era esencial para recuperar un fragmento de la humanidad que pretendían quitarles.

A Isabel le resulta más sencillo recordar los sonidos propios de El Banco que del Olimpo. De hecho, su relato suele ser bastante ordenado (es importante tener en cuenta que Isabel ha testimoniado en muchas ocasiones lo cual debe haber ayudado a que construya un relato sólido) Sin embargo, cuando se le pregunta por las voces que escuchaba en el sector de Población en Olimpo, comienza a recordar sonidos característicos de El Banco y su narración se desordena por un momento: comienza recordando una voz, pasa a contar acerca de otros sonidos que escuchaba y luego vuelve a la voz recordada.

Cuenta que en El Banco era común escuchar tiros fuera del pozo, donde hacían simulacros de fusilamiento. Ella se encontraba en una celda que daba a un patio donde, además de los simulacros, también se golpeaba y cadeneaba a los detenidos. Es muy probable que esto sea determinante en la relación que Isabel establece con el entorno de un centro y del otro. En El Banco, desde su celda se escuchaban con claridad los gritos de los compañeros golpeados; en cambio, cuando es llevada a Olimpo la ubican en un sector más alejado de los

espacios de tortura lo cual, probablemente, ayuda a encontrar la sensación de mayor tranquilidad que plantea en su relato

Una situación que recuerda claramente de El Banco es la de una señora que actualmente tiene 85 años, que durante la madrugada la obligaban a cantar el himno a los gritos y a decir que era una delincuente económica porque pagaba el 50% de los sueldos en blanco y el otro 50% en negro. Esta es la parte más desorganizada de su relato, parecería ser que no logra encontrar las palabras para describir lo que ella siente acerca de la situación de los detenidos, para ella era muy rara la mezcla de los gritos de esta señora y de los de los compañeros golpeados que se escuchaban durante todo el día. Incluso, recién al final se refiere a la señora como compañera. En algún punto, es probable que aquí Isabel reviva la misma sensación de irrealidad que puede haber sentido en aquel momento.

Isabel también narra que cuando fue el atentado en la casa de Lambruschini. Vinieron a buscar detenidos para fusilarlos (no aclara quienes pero es factible que sean grupos de tareas de la ESMA), y la gente que estaba al mando de El Olimpo no permitió que se lleven a los compañeros. Sin embargo, recuerda que una vez que se fueron, hubo simulacros de fusilamiento.

Volviendo a preguntar por los sonidos característicos de El Olimpo, Isabel recuerda que escuchaba gritos de gente que estaba siendo torturada con picana. Y en este momento, nuevamente podemos observar un cambio en el tono del relato. Isabel es muy segura al hablar, muy organizada en su relato, de algún modo parecería que ya pensó suficiente las palabras apropiadas para contar su historia. Pero al referirse al grito de los torturados podemos escuchar silencios, dudas; para ella no hay otro grito que se le parezca.

En el siguiente tramo de la entrevista procuramos entrar en la cotidianeidad del campo. Isabel nos relata las actividades diarias como el levantarse, aunque hace una aclaración sencilla pero importante: el despertarse dependía de si se dormía o no por la noche, dando a entender que había ocasiones en que no se podía dormir. La pregunta que surge es si esto se relaciona con un estado de ánimo particular o con ciertas actividades dentro del centro. Cuenta que el desayuno era un jarrito de metal con mate cocido y pan, Isabel no recuerda si los llevaban antes o después del desayuno al baño para que se laven y peinen. Y el resto de la mañana transcurría sin nada que hacer, en sus celdas, excepto cuando organizaban juegos como un ajedrez a distancia que tenían algunos compañeros. Isabel no logra explicar con precisión como jugaban porque ella no participaba, pero cuenta que en la parte superior de las celdas, arriba de las puertas, había un agujero por barrotes que les permitía comunicarse y hablar con otros compañeros, y que era a través de donde se cantaban las jugadas del ajedrez.

Otra de las actividades que cuenta Isabel es un carrito de lectura con libros que habían sido robados durante los secuestros, organizado por uno de los compañeros que cumplía trabajo esclavo.

Si bien este tipo de actividades se desarrollan durante breves lapsos de tiempo, forman parte de una rutina difícil de imaginar si nos ponemos a pensar que se desarrollaban a la par de la tortura y aislamiento. Sin embargo, justamente por el contexto, adquieren un carácter relevante el sistema de resistencia dentro de este campo y para Isabel.

En ciertas ocasiones, los compañeros que estaban destabificados por el trabajo esclavo que debían hacer, llevaban al resto de los detenidos juegos como el dominó o cartas para ayudarlos a pasar el tiempo.

Para Isabel en Olimpo sucedían cosas muy raras que lo distinguen de otros centros, como por ejemplo la proyección de películas (también robadas a los secuestrados) o la presentación de obras de teatro realizadas por los compañeros que hacían trabajos. En este sentido, Isabel no sabe bien a qué atribuir estas características, si al año (segunda mitad del 78) o la conformación misma del espacio.

Otro punto que se destaca en su relato es la constante alusión a los compañeros que realizaban tareas obligadas dentro del centro. Este grupo de detenidos, que se ocupaba de la limpieza, la cocina o debían trabajar en la carpintería, es presentado en la narración de Isabel

como un sostén muy fuerte para el resto de los compañeros: organizaban actividades que ayudaban a los demás detenidos a sobrellevar de otro modo la situación. Isabel los presenta, en forma implícita, como uno de los sistemas de resistencia dentro del campo. De hecho, recuerda que en las obras de teatro, de forma solapada, planteaban algunas estrategias que podían tomar los compañeros para sobrevivir.

Cuenta Isabel que estas situaciones les permitían comunicarse con gente que estaba en otro sector del campo de concentración, y así se dio la posibilidad que los sobrevivientes tengan datos de quienes se encuentran desaparecidos y puedan contactar a los familiares y reconstruir una parte del recorrido de estos compañeros.

Para Isabel, uno de los sonidos que relaciona inmediatamente con el campo de concentración es el ruido del golpe en la cara y lo adjudica a la intolerancia que tiene hacia la violencia física; no le gustan los golpes y las peleas. En ese sentido, se presenta una dualidad ya que ella no está en contra de la violencia, de hecho militaba en una organización que pregona la lucha armada. Sin embargo, ella misma explica que los golpes le parece algo “inhumano”. No es parte de este trabajo poner en discusión las metodologías de la guerrilla urbana, pero a los fines de comprender el relato de Isabel sería importante conocer como ella se relaciona con esta dualidad.

En determinadas situaciones, un hecho sonoro y su sentido en un contexto dado se pueden grabar con tanta fuerza en la memoria sonora de una persona de modo que generan patrones o modelos de reconocimiento sonido-contexto-sentido que permiten, a través de la escucha del sonido en cuestión, revivir el contexto al cual se lo tiene asociado y viceversa.

Esto le ocurre a Isabel cuando escucha, hoy en día, llorar a un niño sin saber qué le pasa. Ella lo asocia inmediatamente al momento de su primer contacto con el campo de concentración El Banco, cuando era torturada físicamente, y escuchaba a su hijo llorar. Sin embargo, no se detiene mucho en explicarnos esta sensación y retoma inmediatamente el relato acerca de su intolerancia a los golpes.

En este sentido, es posible que ante el dolor que causa ese recuerdo, Isabel evite profundizarlo.

Para Isabel hay dos sonidos que, dentro del contexto del campo, le inspiraban un poco de tranquilidad: las voces de otros detenidos y el sonido de la puerta de la celda al abrirse a la mañana.

Isabel marca una diferencia importante entre el sonido de la puerta de la celda al abrirse por la mañana y por la noche. El primero le generaba cierta tranquilidad, mientras que el segundo es asociado a la incertidumbre y la soledad. Es posible observar como ciertos patrones de “la vida anterior” se incorporan a la vida dentro del centro. En la lógica del campo de concentración y exterminio, es indistinto para el ente represor el día de la noche, la tortura y la opresión se dan en todas las instancias del día. A través de otros testimonios, sabemos que parte de la ruptura de las resistencias de los detenidos se lograba generando en ellos la sensación de peligro constate, para los represores la vida de esas personas les pertenecía y podían disponer de ellas, de día o de noche indistintamente. Sin embargo, Isabel nos dice que la apertura de la puerta por la mañana podía responder a la rutina, podía ser que se lleven a alguien al baño; mientras que por la noche tiene una carga totalmente negativa: ya no piensa que se llevan a ese compañero al baño sino a “otro lugar” que ella desconoce, hay una certidumbre de lo incierto. Ella sabe que se trata de una sensación personal, sabe que durante el día también se podían llevar a un compañero para ser torturado o asesinado. Pero repite la conducta tradicional del hombre de poner los sentidos en alerta por la noche, en la oscuridad. De alguna manera, es posible que Isabel haya tratado de llevar una cierta lógica comprensible a la irracionalidad de campo de concentración.

Algo semejante ocurre con su necesidad de establecer sociedades dentro del campo, ejerciendo la socialización innata del ser humano para recordar que aún son seres humanos.

La liberación

Isabel es liberada el 26 de enero de 1979, poco antes del cierre del centro clandestino. Cuenta que las liberaciones se hicieron en grupos y que, previamente, fueron llevados, ella junto con otros 10 o 15 compañeros, al sector de incomunicados. Allí los hacen formar en hilera y los represores les anuncian que van a ser liberados. Para Isabel, ese fue uno de los momentos de mayor tensión dado que ella creía que, en realidad, los iban a matar. Por eso nos cuenta que, cuando les dan el aviso, le tiemblan las piernas de los nervios (y aclara que es la primera vez que le tiemblan las piernas en su vida, acentuando la sensación de tensión que vivió en aquel momento). Recuerda claramente que, en ese momento, el represor les dice de modo impetuoso que a quien le tiemblen las piernas lo iban a matar; y el compañero que tiene a lado la agarra. Isabel interpreta ese gesto como amable, como un acto de contención por parte del otro detenido.

Isabel está incluida en el primer grupo que es liberado. Esa misma noche la sacan del sector de incomunicados junto con su ex suegra y otro detenido cuya compañera estaba a punto de dar a luz, quien fue llevada por separado a la Maternidad Sardá.

En este punto del relato, Isabel empieza a confundir los recuerdos y no sabe con certeza si son reales o ella les agrega cosas que no ocurrieron; es probable que la carga emotiva que haya tenido entonces y ahora, a la distancia, provoquen esta confusión. Ella cree que, cuando son sacados del campo, pasan por un lugar donde estaban otros compañeros aún detenidos y los represores les permiten acercarse para despedirse. Con algunos de ellos volvió a encontrarse mucho tiempo después, de hecho parecería ser que luego de la liberación se estableció un nuevo tipo de sociedad entre algunos de estos ex detenidos-desaparecidos. En varias ocasiones hacia el final de la entrevista Isabel hace mención a un grupo de compañeros que suelen frecuentarse (ella lo llama un “colectivo”) y que compartieron juntos el proceso de duelo por los hechos tan traumáticos que habían vivido.

Para liberarlos les colocan cinta de papel en los ojos, sobre eso les colocan un tabique y finalmente anteojos negros. A medida que circulaban en el vehículo les van indicando que se saquen poco a poco los elementos que les impedían ver. En su relato, Isabel dice que cuando llegan a capital ya estaban sin las vendas, lo llamativo es que el campo de concentración de donde es liberada ya estaba en capital; es posible que hayan andado un tiempo dando vueltas con el objeto de desorientarlos de modo que Isabel cree que está “llegando” a capital.

Isabel se da cuenta que, efectivamente, iba a ser liberada cuando dejan al compañero y a su suegra en la casa de esta última. En su relato no hace mención al estado emocional que llevaba durante el viaje en auto creyendo que los iban a matar, es probable que haya sido un choque emotivo muy fuerte cuando verifica que estaban siendo liberados. Sin embargo, tengo la sensación que narra este fragmento de su historia desde una perspectiva de los hechos, sin querer involucrar demasiado sus emociones y sensaciones.

Hasta este momento, se refiere a quienes los transportaban en plural. Pero a partir de que se queda sola en el automóvil, nos cuenta que se trataba de un solo represor quien la conducía a su domicilio, del cual sabía la dirección. Isabel recuerda que llegaron hasta su casa, subieron al primer piso y que este hombre hizo una “entrega formal de su persona” a sus padres. De alguna manera, da la sensación que para ella fuese como una entrega de un paquete (incluso por la gesticulación que utiliza de acuerdo a lo que recuerda esta entrevistadora). Este hombre, que representa al Estado, la entrega a sus padres y se va, dejando Isabel aquí una pausa que describe la situación mejor que cualquier palabra. Es el mismo Estado, el que debe velar por la seguridad de sus ciudadanos, quien decidía el destino de cada uno de ellos. Podía borrarlos y desaparecerlos del mundo de los mortales, y devolverlos cuando lo creyese conveniente.

En libertad vigilada

Una vez liberada, Isabel cuenta que continuo la libertad vigilada, debía comunicarse por teléfono periódicamente (no aclara con quienes), tenía que encontrarse con determinadas personas (tampoco da mayores precisiones al respecto, sin embargo a partir de otros relatos podemos suponer que se trataba de personal represivo).

Del grupo con el que Isabel estuvo en incomunicados, todos fueron liberados en fechas sucesivas. Posteriormente, ella se entera que otro grupo de detenidos fue llevado a los vuelos de la muerte y que otro fue trasladado a otro centro clandestino en Quilmes y luego secuestrados nuevamente por un grupo de tareas de la ESMA.

Luego de ser liberada, Isabel se reencontró con su hijo, que estaba viviendo con sus padres. No fue un reencuentro físico al que ella se refiere, sino un reconocimiento y acercamiento emocional. Isabel recuerda que, mientras estaba detenida, era común que con otras madres imaginasen que iban a ser liberadas en alguna fecha particular (el día de la madre, primavera, reyes, etc) y que temían que sus hijos no las reconociesen. Para ella, el tiempo dentro del campo era diferente, un día parecía ser mucho más tiempo y tenía la sensación que pasaría allí muchísimo tiempo. Es probable que los 6 meses que estuvo detenida-desaparecida hayan sido para ella mucho más que 180 días. Para Isabel, el momento posterior a ser liberada fue un tiempo de “recuperar” a su hijo.

Por otra parte, Isabel también recuerda como algo desagradable la actitud de familiares que sabían que había estado secuestrada y que comentaban que estaba mejor físicamente o que dudaban del infierno que había vivido.

Otra cosa que para ella tiene mucho valor es la decisión que desde un comienzo tenía de quedarse en el país. Isabel cuenta que nunca había pensado en irse, incluso su ex suegro les había conseguido a ella y a su compañero (que continua desaparecido) el salvoconducto para salir del país. Sin embargo, Isabel estaba realmente comprometida con la idea de luchar por un país diferente, de modo que no veía como posibilidad el hecho de irse.

Por eso, cuando es liberada, se queda en Argentina y empieza a salir inmediatamente. No se exilia ni se aísla en su casa, y eso también se relaciona con los mismos mecanismos de resistencia que aplicaba dentro del campo. Para Isabel fue fundamental en la forma de procesar lo vivido el apoyo de sus padres y la relación que mantuvo con muchos de sus compañeros de cautiverio. En algún momento, ella se pregunta si no hubiese sido mejor irse un tiempo luego de estar secuestrada; es probable que eso le hubiese permitido mirar los hechos con otra óptica o desde otra perspectiva. Pero Isabel eligió quedarse y elaborar su duelo con los mismos compañeros que había sido su motor de resistencia.

Ella nos cuenta que en este proceso posterior, hubo muchos momentos y diferentes formas de verlo. Nuevamente recurriendo al plural, Isabel cuenta que en primera instancia se sintió (ella dice que se sintieron) culpable por haber sobrevivido; sin embargo, cuando se dio cuenta de la magnitud del genocidio entendió que no tiene motivos para sentirse culpable ni tiene sentido preguntarse por qué ella sí y otros no. Es muy fuerte la frase que utiliza, tomada de otro compañero que sobrevivió: “es como tirar veneno para cucarachas y que salgan vivas algunas”. Fundamentalmente porque se trata de personas a quienes el mismo aparato estatal reprimió, torturó y mató o liberó, según el caso.

Isabel aparenta tener muy en claro que el azar jugó un papel importante; pero plantea, con total convicción, que no tiene sentido quedarse pensando en ello. Ella tomó una actitud fuertemente militante respecto a su experiencia en el campo de concentración; es posible que su forma de llevar esas heridas sea mostrándolas. Sin embargo, nos resulta llamativo que cuando se refiere a que lo importante es transmitir lo que ocurrió dice “lo que le pasó a los compañeros”, en referencia a aquellos que no tienen voz para contarlos. Porque no sólo le sucedió a otras personas, sino también a ella; y esto entra en consonancia con la idea de que su relato se construye desde el nosotros resguardando, en cierta forma, su individualidad. El relato se construye invocando el “nosotros”, los “compañeros”, esa es la fuente de legitimidad, el fundamento que sostiene la historia de Isabel contada por Isabel.

1. Objetivos de la ponencia

Bajo el título de Pensamiento Andino, en la ponencia, intentaremos hacer un balance del pensamiento que ha surgido en el Perú y los Andes, inspirado en la cosmovisión propia de la región o de aquella que ha sido creada como respuesta a los problemas de esta parte del mundo, para luego señalar sus perspectivas a puertas del Siglo XXI. En tal sentido primero delimitaremos los conceptos de pensamiento y filosofía.

2. Pensamiento y filosofía: diferencias

Hacemos esta distinción porque entre los que nos dedicamos a este tipo de especulación existen quienes consideran que en el Perú existió filosofía desde tiempos prehispánicos. Consideramos que la *filosofía* es una forma de conocimiento teórico, racional, y crítico, que explica las primeras causas, el sentido y el destino final del cosmos, del hombre, la sociedad y su pensamiento. Esta forma de saber es capaz de dirigir su propio instrumental teórico para auto criticarse. En cambio, llamamos *pensamiento* a las diferentes formas de explicación que el hombre se ha dado, en torno al mundo, la naturaleza y dios. Mientras la primera es teórica, crítica y lógica racional, la segunda tiene otras formas de racionalidad sustentadas en las lógicas heterodoxas y no es autocrítica.

3. ¿Pensamiento o filosofía inka? Balance

Dado que la Filosofía es explicación racional del mundo, algunos pensadores han intentado demostrar la existencia de una filosofía *inka*; sobre todo, por la influencia de historiadores que encuentran un equilibrio entre ayllu y pacha (el hombre socialmente considerado y la naturaleza) en el *Tawantinsuyo*. En cambio, para otro grupo de pensadores la explicación dada por los *hamawt'as* no habría alcanzado el nivel filosófico sino, el de cosmovisión, precisamente por no ser teórica, crítica y lógica en el sentido clásico.

a. En torno a la defensa de una Filosofía Inka.

En el siglo XVI es el *Inka* Garcilaso de la Vega quien hace mención en los Comentarios Reales de los incas, sobre la existencia de filósofos en el *Tawantinsuyo*. Le secundan Felipe Guamán Poma de Ayala, quien en su obra La primera nueva crónica de buen gobierno hace referencia a Juan Yunpa como un filósofo en el *Tawantinsuyo*.

En torno al tema, en 1965 la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, de la Universidad San Antonio Abad del Cusco, promovido por el Dr. Humberto Vidal Unda, quien a su retorno de México y haciendo eco a la existencia de una Filosofía Azteca organizó un *Coloquio sobre Cultura y Filosofía Incas*. Fue ponente magistral el Dr. Antero Peralta Vásquez.

Para el Pensador arequipeño, existe filosofía *inka*, "*tal como suena, i filosofía de primera mano: Una auténtica aspiración al saber universal, un efectivo saber de la razón humana que explica, para su gente y para su momento, la realidad total y el puesto del hombre en el cosmos*". Esta filosofía habría sido, una "*cosmovisión arcaica*", que llegó a su apogeo en *Tiawanako* o *Pachakamaq*; "*forma originaria de pensamiento... larva*" de Filosofía. Saber mítico, religioso, mágico; intuición de "*un saber del mundo*" y de "*la vida*" en su totalidad. Esta filosofía habría explicado: "*el origen del mundo, papel del hombre en el cosmos, normas de conducta individual y social, sentido del mundo, saber de la finalidad del*

universo, del hombre y de la historia". Los pensadores habrían sido los *hamawt'as*. "Dado el nivel mental de la época, filosofía de buena ley". El maestro arequipeño señala como fuentes para su estudio -aunque algunas dejan mucho que desear por el desconocimiento del quechua- las crónicas; los temas de religión y magia.

Posteriormente el Dr. Francisco Miró Quesada Cantuarias, inspirado en la experiencia de la fuerza colectiva de la comunidad de Marco, Jauja, Perú, sostuvo la existencia de una Filosofía Sapiencial en la cultura indígena andina. A partir del III Congreso Nacional de Filosofía realizado en Trujillo, estudiamos con el Filósofo temas de cosmovisión andina y traducimos al quechua, *La Naturaleza de la filosofía*, *El estudio de la Filosofía*, *El libro Quinto* (Las categorías) y *el Séptimo* (Estudio del Ser) *de la Metafísica* de Aristóteles, los mismos que fueron publicados en el Dominical de El Comercio de Lima a partir de 1989 y 1996 y, fueron nuestros temas de exposición en más de un Congreso Nacional e Internacional de Filosofía.

Luego, a inicios de la presente década del noventa, el docente sanmarquino, Juan Rivera Palomino, realizó trabajos de investigación de campo, en torno a la cosmovisión andina. Con la asistencia de un profesor quechua hablante preparó una batería de preguntas, que fueron respondidas al encuestador oralmente. El trabajo, hasta donde sabemos, aún no ha sido publicado, pero sus logros han sido importantes, pues ha podido comprobar la visión del mundo que se puede encontrar a través del estudio de arqueología, la historia, la analítica. Por ejemplo, la concepción de la muerte como el cumplimiento de un ciclo vital. El docente cuenta con "*fotografías documentales*" como de un entierro en que los deudos hacen bailar el féretro al son de la música popular que gustaba en vida el difunto.

En 1991, el profesor Víctor E. Díaz Guzmán, escribe un pequeño libro intitulado *Filosofía en el Antiguo Perú*; en 1994, Víctor Mazzi Huaycucho, en la *Presentación de Juan Yunpa*, hace mención a la existencia de una Filosofía inka; seguidamente, Juvenal Pacheco Farfán, en 1995, escribe un libro cuyo título es *La Filosofía Inka y su proyección al futuro*.

En el Primer Congreso Nacional de Filosofía, el Prof. Héctor Isaías Loayza Guerra, sustentó una ponencia intitulada *Reflexiones Acerca de la Religión Indígena en el Perú*, en el que hace referencia a la existencia de una filosofía incaica y trata específicamente de la filosofía religiosa incaica.

En el III Congreso Nacional de Filosofía, que tuvo como sede la Universidad San Agustín de Arequipa, el Dr. David Sobrevilla Alcázar, expuso la ponencia intitulada: *¿Filosofía o pensamiento precolombino?* Ponencia en el que a través de la crítica a Miguel León Portilla en su libro *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (México, 1956) demostró que no es posible hablarse de filosofía precolombina, sino tan sólo de un pensamiento precolombino.

En el V Congreso Nacional de Filosofía, llevado a cabo en la Universidad de Lima, 1994, el Prof. Martín Leonardo Chalco, sostuvo una ponencia intitulada *El problema de la filosofía del Inkario en relación al pensamiento actual*.

Merecen un análisis en este punto, las tesis de Juvenal Pacheco Farfán, Víctor Mazzi Huaycucho y Víctor E. Díaz Guzmán.

1) Posición de Juvenal Pacheco Farfán.

El Autor, docente de la Universidad San Antonio Abad del Cusco, en su libro *La Filosofía Inka y su Proyección al Futuro*, manifiesta que en el *Tawantinsuyo*: “*Se alcanzó a desarrollar una sociedad equilibrada, con producción excedentaria, donde se materializó el ideal del bienestar general. De donde podemos inferir que toda la organización socioeconómica, política y cultural, estaba sustentada en una Filosofía*”.

Más delante, respecto al origen de la filosofía inka, señala: “*...la filosofía, como elemento cultural se origina desde el momento en que el hombre alcanza dos categorías universales: ser social y ser racional*”. “*Proponemos, que si la ciencia de la Historia reconoce diferentes etapas de desarrollo a las múltiples culturas y o civilizaciones del mundo, entonces, la filosofía no puede ser ajena a las peculiaridades evolutivas de cada colectividad*”. “*Nosotros formulamos la tesis de que la Filosofía es producto resultante de mentes colectivas, conciencias sociales*”.

Respecto a los pasos a seguir, para descubrir la filosofía inka Pacheco Farfán sostiene: “*...intentamos sumergirnos en la cosmovisión, en el pensamiento y concepción filosófica de la colectividad tawantinsuyana*”. “*...para ello, utilizamos las mismas categorías filosóficas occidentales y la consiguiente, producción bibliográfica española-europea. Lo que nos permite demostrar objetivamente, que sí existió una Filosofía inka*”.

Asimismo, continúa el Autor y manifiesta: “*...nos proponemos sustentar que los grupos sociales, colectividades tawantinsuyanas, lograron sistematizar una concepción filosófica posible de tipificarse como materialista, paralelo a la concepción idealista*”.

Respecto a que en el *Tawantinsuyo*: “*Se alcanzó a desarrollar una sociedad equilibrada, con producción excedentaria, donde se materializó el ideal del bienestar general. De donde podemos inferir que toda la organización socio-económica, política y cultural, estaba sustentada en una Filosofía*”, no necesariamente se puede inferir que el desarrollo estuvo sustentado en una filosofía. Si esta afirmación fuera correcta toda sociedad que hubiera alcanzado un desarrollo equilibrado y una producción excedentaria habría tenido filosofía, o que es lo mismo, que los pueblos que no alcanzaron un equilibrio y una producción excedentaria no la tuvieron. Nosotros consideramos que para alcanzar una producción excedentaria o el bienestar general no es indispensable la filosofía, esto se puede alcanzar también a partir de una cosmovisión sea esta colectivista o individualista.

Para nosotros, la filosofía surgió con la división del trabajo en la sociedad, gracias a cual un grupo de personas exceptuados del trabajo, se dedicaron a la reflexión como en Grecia; es más, son también condiciones *sine qua non*, la existencia de cierta democracia y libertad para poder manifestar la discrepancia y la crítica que diferencia a la filosofía de las otras formas de saber. Así, donde se concibe que el saber es dogma, y no hay posibilidad de pensar de manera diferente, no existiendo tampoco, la posibilidad de la libre expresión, no es posible que surja la filosofía, porque ella es un saber crítico, hostil a todo dogma.

Como es del dominio general, los griegos clásicos inventaron la democracia, esa fue una democracia esclavista, pero, democracia al fin, la misma que permitió a los amantes de la sabiduría, la discrepancia. Ninguno de estos elementos se dio en el *Tawantinsuyo*, pues el gobierno fue teocrático y como tal, no existió la posibilidad de discrepancia.

Por otro lado, la filosofía surge cuando los límites religiosos, míticos y mágicos han sido superados por el saber filosófico, como en Grecia, o pueden provenir también de la insuficiencia explicativa de los fundamentos de la ciencia, porque el conocimiento filosófico es un conocimiento racional, crítico, trascendental y teórico.

Es verdad que los inkas, en muchos campos del saber, estuvieron alcanzando la explicación científica; sus conocimientos fueron frutos de la observación, experimentación, comparación y generalización, como es el caso de la ingeniería hidráulica, el mejoramiento genético, la arquitectura, la medicina, la farmacología y algunas leyes en el campo de lo que hoy podemos llamar la sociología y la planificación. En cambio sus reflexiones sobre el principio y fundamento de la realidad, sobre sus primeras y últimas causas, no fueron de carácter filosófico, ya que no pudieron desligarse de la explicación mítico-religiosa. Respecto a los inkas, puede hablarse de la existencia de una concepción del mundo o un pensamiento inka, más no así de una filosofía inka.

Respecto al origen de la Filosofía Inka Pacheco Farfán sostiene: “...*la filosofía, como elemento cultural se origina desde el momento en que el hombre alcanza dos categorías universales: ser social y ser racional*” “...*es producto resultante de mentes colectivas, conciencias sociales*”.

Sin duda, la filosofía es un elemento cultural, pero que, no necesariamente se origina cuando el hombre alcanza las categorías universales de “*ser social y ser racional*”. Sabemos que para hacer reflexión filosófica necesitamos más categorías de las que Pacheco menciona; no en vano Aristóteles, tanto en el Libro de *Filosofía Prima*, llamado posteriormente *Metafísica*, como en *Lógica*, dedica más de un capítulo al estudio de las categorías, por ejemplo, los que se atribuye a Filolao: finito - infinito, par - impar, unidad - pluralidad, derecha - izquierda, macho - hembra, reposo - movimiento, rectilíneo - curvo, luz - oscuridad, bueno - malo, cuadrado - ovalado.

Luego, en el Libro Quinto de la *Metafísica*, Aristóteles expone sus propias categorías, como son: Principio, causa, elemento, naturaleza, necesario, unidad, ser, sustancia, identidad, heterogeneidad, diferencia, semejanza, opuestos, contrarios, alteración específica, anterior, posterior, potencia, capacidad. Impotencia, incapacidad. Cantidad, cualidad, relativo, perfecto, límite, en qué, por lo que, el por qué, disposición. Estado, manera de ser. Afección, privación. Tener, provenir de, parte, todo, truncado, género, falso y accidente. De manera semejante, el Estagirita dedica el primer libro del *Organon*, (*Lógica*), al estudio del lenguaje y las categorías.

La existencia de conceptos filosóficos no prueba que en un determinado lugar y época haya existido la Filosofía. Las categorías son los conceptos con los que se hace reflexión filosófica, pero, de ninguna manera ellas son la Filosofía; ya que, como enseña Aristóteles, los conceptos y las palabras sueltas no son proposiciones, menos juicios. Además, las categorías o conceptos son filosóficos cuando se los emplea en la reflexión filosófica; no antes. Por otro lado, una cosa es ser racional y utilizar la razón como una facultad de conocimiento y, otra la racionalidad para hacer reflexión filosófica, para enfrentarse, explicar y ordenar el mundo, como lo hicieron los griegos.

Recurriendo a la analogía, Pacheco quiere demostrar que en los Andes, como en Grecia, se concibió como el primer principio y primer fundamento de las cosas, el agua, el aire, y el fuego. Para nosotros, los inkas todavía no habían llegado a concebir estas sustancias como elementos o categorías en el plano teórico, sino más bien, como elementos importantes para la vida práctica del hombre; por ello, no hicieron reflexión filosófica en torno al agua, sino que les rindieron culto.

Respecto a que la filosofía sea “...*producto resultante de mentes colectivas*” y “*conciencias sociales*”, de acuerdo a la historia de la filosofía y las demás ciencias, podemos decir que estas no son fruto ni resultante de “*mentes colectivas y conciencias sociales*”. Si la

afirmación fuera correcta, muchos otros grupos humanos, como los que existieron en los albores de la humanidad y existen hoy, tendrían también una filosofía y con mayor razón podríamos hablar de una filosofía Egipcia, Caldea, Siria, Hebrea, y Fenicia; de la filosofía de las culturas americanas como los Aztecas, Mayas, Chavines, Mochicas, Chimúes, Paracas y Aymara. Por tanto, la filosofía no se origina con el surgimiento de las categorías: racionalidad y ser social, como tampoco por “*mentes colectivas y conciencias sociales*”. Se ha admitido que el folklore y la cosmovisión son frutos de la expresión colectiva, más no así la filosofía. La filosofía siempre ha sido fruto de la reflexión de personal, no de grupos. La filosofía es cuestión de reflexión y no de evolución, como podemos leer en la siguiente cita de Pacheco:

“Proponemos, que si la ciencia de la Historia reconoce diferentes etapas de desarrollo a las múltiples culturas y o civilizaciones del mundo, entonces, la filosofía no puede ser ajena a las peculiaridades evolutivas de cada colectividad”.

El saber filosófico no es un grado de conocimiento inherente a la evolución de las personas o los pueblos; en otras palabras, no toda evolución lleva necesariamente a una filosofía. Pensamos que la tesis de Pacheco no está correctamente expresada; quizás lo que el Autor quiso manifestar que la filosofía ha surgido cuando los pueblos se han elevado por encima de las peculiaridades particulares.

No es correcto afirmar que existió filosofía inka porque lo dijeron Garcilaso, Guamán Poma o, Luís E. Valcárcel; estos sabios no fueron filósofos, sino, historiador el uno y, cronista el otro. Por otro lado, la existencia de conceptos de carácter filosófico en las culturas arcaicas, no necesariamente prueban que en ellas haya ya existido la filosofía. Las categorías son conceptos con los que se hace reflexión filosófica; pero, de ninguna manera son la Filosofía. La filosofía es todo un discurso racional y no la aglutinación de categorías o proposiciones sueltas. Como enseña Aristóteles, los conceptos y las palabras sueltas no son proposiciones, menos juicios.

Pacheco insiste en su tesis sosteniendo: *“Los cronistas como los historiadores de todas las épocas... han coincidido en expresar su asombro y admiración, al ocuparse del elevado nivel de desarrollo integral de las múltiples manifestaciones culturales de la colectividad tawantinsuyana... De donde es fácil inferir no solamente la posibilidad, sino, la existencia real de una Filosofía Inka, puesto que la Filosofía, al igual que todas las creaciones del hombre, es histórica”.*

Nos parece que esta es una falacia de causa falsa; las múltiples manifestaciones de cualquier cultura no son razón suficiente para afirmar que en ellas se haya dado una Filosofía propia. Tampoco es posible inferirse la existencia de la Filosofía a partir de la “*historicidad*”.

Juvenal Pacheco, sostiene que *“...los grupos sociales, colectividades tawantinsuyanas lograron sistematizar una concepción filosófica posible de tipificarse como materialista, paralelo a la concepción idealista”.* El hecho de que hayan existido conceptos como: *dios, alma, abstracción, eternidad, infinito, no indica que se haya hecho reflexión filosófica idealista; de igual manera, los conceptos de: cambio, finitud, energía, etc., no son suficientes para sostener que hubo una filosofía materialista, menos aún para sostener que esta haya sido dialéctica.*

Pacheco cree encontrar las Leyes Clásicas del Materialismo Dialéctico en algunos fenómenos físicos y sociales, tales como la acción recíproca en la reciprocidad andina; la ley de la contradicción dialéctica en el día y la noche, y en la vida y la muerte. Advertir o conocer cambios en el mundo físico y social no significa ser dialéctico; si ello fuera correcto, los

hombres de todas las culturas habrían sido dialécticos ya que advirtieron los cambios antes mencionados.

En la concepción Materialista Dialéctica, no es lo mismo el cambio por el cambio, y el cambio que lleva a una nueva situación. Cambio dialéctico es llegar a una nueva situación negando a las fases anteriores. Asimismo, la ley de la acción recíproca no se puede demostrar porque el hombre vive en un medio hostil, menos por el espíritu colectivo, de reciprocidad, fraternidad, hermandad o el *ayni*.

De manera semejante, no veríamos la ley de la contradicción dialéctica en cualquier contradicción, sino en aquella que lleva a un cambio cualitativo; es más, si se quiere a un cambio substancial; precisamente, por eso es dialéctica.

En contraposición a Pacheco, todos sabemos que el Materialismo Dialéctico surge en el tránsito del capitalismo al socialismo, como su contradicción y camino para un nuevo modo de producción. Por ello, no es posible hablar de proletario en el Modo de Producción Esclavista o Feudal.

Lo que le quita consistencia a los argumentos de Juvenal Pacheco, es que quiera probar la existencia de una filosofía, con *Argumentos ad hominem*, como se puede leer a continuación: *“Es indudable, que los detractores de la colectividad andino-inka y de sus manifestaciones culturales, así como, los agnósticos, escépticos, sofistas, metafísicos, religiosos fanáticos, intelectuales e historiadores vergonzantes, que sufren el síndrome del colonialismo mental, rechacen nuestra tesis”*.

Como remarcamos, estos argumentos son *“ad hominem”* y le restan mucho valor a la propuesta, a pesar de que Pacheco se ampare en José Ingenieros, manifestando: *“aspiremos a crear un ciencia nacional...”*. Sabemos que puede haber un arte nacional, una política nacional, un sentimiento nacional, pero, de allí sostener que exista una ciencia nacional es una falacia. Con Aristóteles podríamos afirmar que no es posible que exista una ciencia de “lo particular”. La ciencia es siempre de lo universal. Se conoce siempre a través de lo universal, como señala Aristóteles en la *Metafísica*: *“El arte comienza cuando de una gran suma de nociones experimentales se desprende un solo juicio universal que se aplica a todos los casos semejantes”*.

Juvenal Pacheco ha debido dialogar con los clásicos de la filosofía y con aquellos pensadores que han tratado estos temas antes que él; por ejemplo: Antero Peralta, Humberto Vidal Unda, Leopoldo Zea, Adolfo Vázquez Vázquez, Juan Scannone, Francisco Miró Quesada Cantuarias, María Luisa Rivara de Tuesta o David Sobrevilla, entre otros.

Del Internet pudimos bajar parte del discurso sustentado por Pacheco en Argentina (2002), como sigue:

“... el único sabio, el único genio, para mí es el pueblo, es la masa. Por que la cultura, la filosofía, la ciencia, la tecnología, el arte, en su conjunto, estructuran la mente colectiva y la conciencia social”.

“Acá, nosotros también teníamos cultura, teníamos una cosmovisión, teníamos una ciencia, es cierto que teníamos, pero algo falta, teníamos una cultura superior a la cultura europea, teníamos una filosofía superior a la filosofía europea, teníamos una ciencia superior a la ciencia europea. Teníamos una Tecnología, Arte, Organización Social, en fin, superior a

todas las manifestaciones culturales, puesto que la economía, la política, también son manifestaciones culturales de Europa".

"A las palabras premonitorias del maestro argentino -José Ingenieros- debemos agregar, aspiremos a crear una filosofía nacional, una filosofía andino inca, que se encuentran vigentes e incólumes en la mayoría de los pueblos integrantes del glorioso fraterno y humanitario mundo Tawantinsuyano. Por que los amantes de la filosofía debemos despojarnos definitivamente de síndrome del colonialismo mental y partir del estudio, investigación, interpretación y análisis de nuestra realidad concreta para luego proyectarnos hacia el logro de conclusiones generales universales al servicio de la humanidad."

"Por que los amantes de la filosofía debemos despojarnos definitivamente de síndrome del colonialismo mental y partir del estudio, investigación, interpretación y análisis de nuestra realidad concreta para luego proyectarnos hacia el logro de conclusiones generales universales al servicio de la humanidad."

Como podemos apreciar, Juvenal se ratifica en confundir la concepción del mundo con la filosofía. Por otro lado, la filosofía siempre fue académica, no fue cualquier tipo de saber, menos saber al alcance del pueblo, por tanto, es un error presentar a la filosofía como creación y cultivo de las masas.

Precisamente la división actual de la racionalidad en lógica y mítica nos ayuda a diferenciar una racionalidad de la otra y, sostener que la filosofía pertenece a la línea de la racionalidad lógica, y las concepciones del mundo a la línea de la racionalidad mítica. Mito en el sentido de explicación maravillosa.

2) Posición de Víctor Mazzi Huaycucho.

En un pequeño libro titulado *Presentación de Juan Yunpa*, el Autor defiende la existencia de una Filosofía inka y sostiene:

"Desde luego, no era una filosofía tal como se la conoce en occidente, tuvo distinta significación y un singular modelo de entendimiento del universo".

Si dicho saber tuvo una significación singular, no debemos confundirla con la filosofía. Luego Mazzi sostiene:

"El pensador no colocaba al hombre andino por encima del entorno cosmogónico, lo sitúa en igualdad de condiciones, le trataba como un miembro más de su existencia"

Para nosotros, la visión del mundo andino prehispánico fue antropocéntrica; el hombre se ubicó en el centro del universo, por ello él fue quien dividió la, pacha, en: *kay pacha*, (el espacio en que vive); *hanaq pacha*, (el espacio que se encuentra por encima de su cabeza) y *ukhu pacha* (el espacio que se encuentra por debajo de sus pies); consideró a los animales inferior a ellos; por ello a los domésticos los denominó *uywa* (criados) y a los salvajes, *salqa*.(indómitos).

Pero, debemos tener en cuenta que los runas en el *ayllu* nunca pueden ser iguales; la antigüedad es clase y categoría; de allí la existencia del *el kuraka* o *kuraq kaq* que significa ser mayor. Recuerdo que mi abuelo materno que era un indio monolingüe, cuando niño me decía mostrándome sus manos: Mira hijo no todos mis dedos tienen el mismo tamaño, así en la sociedad no todos somos iguales.

En el capítulo *Pensar y Filosofar*, Mazzi sostiene que:

“No se aceptan las categorías del pensamiento andino porque es cierto que aún no existe un estudio sistemático, riguroso del mismo pero esto no quiere decir que no se haya generado”.

Como objetamos a Juvenal Pacheco, podemos responder a Mazzi manifestando que, no basta con que existan categorías, para sostener que hubo una filosofía andina, es indispensable saber que con ellas se haya hecho una reflexión filosófica.

Por otro lado, tampoco estamos de acuerdo con la cita de Víctor Mazzi cuando manifiesta que:

“Quienes tratan de explicarse el pensamiento andino únicamente a través del mito, en realidad están proponiéndose la explicación de las causas del atraso y primitividad de nuestros antiguos pensadores”.

Suponer que nuestros antepasados hayan explicado el mundo en forma mítica no tiene porque significar que hayan estado retrasados y primitivos. Cada pueblo explica su realidad de acuerdo al modo de producción en que se encuentra. Hoy existen mitos modernos, como el del desarrollo o calidad total, el de tocar la bocina de nuestro carro en la creencia de que con ello el semáforo cambiará rápido, sin embargo, no podemos considerarnos primitivos o retrasados.

Mientras Juvenal Pacheco sostiene que había una filosofía a la que se puede tipificarse como idealista, paralela a la dialéctica, Mazzi sostiene que el pensamiento dialéctico estaba en formación:

“Existen indicios de un pensamiento dialéctico que estaba en formación, que entendió que el universo se movía, tenía dinámica propia (se alimentaba, crecía, engendraba y perecía); tuvo la certeza de un todo contradictorio, opuesto en el hanan y el urin (arriba y abajo), polaridad que a su vez se subdivide en otros opuestos como izquierda-derecha”.

Nosotros, de acuerdo al cuadro tradicional de oposición, no veríamos contradictorias las categorías urin y hanan, sino como contrarias. Por otro lado tenemos entendido que pueden haber categorías contrarias, más no contradictorias. Tenemos entendido que contradictorias sólo pueden ser las proposiciones; por ejemplo: Todo los hombres son mortales, tiene con contradictorio a la expresión algún hombre no es mortal.

Mazzi sostiene que:

“Desde luego, no era una filosofía tal como la que se conoce en occidente, tuvo distinta significación y un singular modelo de entendimiento del universo”, -y otra que da al final, en temas sugeridos Para debatir- “Filosofar para el indio no es una creencia, ni un proceso de intelectualización de la realidad. Más que un sistema de creencias es ante todo vivencia”.

Al respecto debemos manifestar que la filosofía es siempre una reflexión teórica y no una vivencia; vivir de acuerdo a una filosofía no es hacer filosofía, la filosofía es reflexión y no acción.

3) Posición de Víctor E. Díaz.

En 1991, el Prof. Víctor E Díaz Guzmán publicó un librito intitulado *Filosofía en el Antiguo Perú*, en cuya Introducción sostiene:

“Sabemos que es difícil hablar de una disciplina filosófica en el Perú antiguo (incanato) en sentido absoluto y con la perspectiva actual; en primer lugar por el desconocimiento de las ramas o especialidades que integran dicha disciplina, y, en segundo lugar, porque ‘las limitaciones culturales’ impidieron que las especulaciones llegaran a la alta comprensión de los fenómenos filosóficos”

Como sostiene el Autor, considerando que es difícil hablar de una disciplina filosófica en el Perú antiguo en sentido absoluto y con la perspectiva actual, no consideramos necesario entrar en mayores discusiones, sobre todo si no existen documentos escritos que nos permitan hacer una crítica a la supuesta *Filosofía Inka*, y más aún si como sostiene Díaz Guzmán, conocemos las limitaciones culturales que impidieron llegar a la alta comprensión de los fenómenos filosóficos.

El Autor hace un estudio bastante acertado, mejor que Pacheco Farfán por cierto, de la visión andina del mundo prehispánico. Trata temas como del hombre, la historia y la cultura; de las concepciones cosmogónicas; de las concepciones escatológicas, de Dios, y de la moral incaica. En la bibliografía, igual que Pacheco y Mazzi, cita a cronistas e historiadores, no así a algún filósofo.

B. Defensores de la existencia de un "pensamiento" prehispánico.

Entre los filósofos que niegan absolutamente la existencia de una Filosofía Inka, más no así de un pensamiento o cosmovisión, tenemos a David Sobrevilla y a María Luisa Rivara de Tuesta.

1) David Sobrevilla, en el IV Congreso Nacional de Filosofía, Arequipa 1991, sostuvo:

“¿Es correcto aplicar el concepto de filosofía al pensamiento precolombino?” “A veces se ha ofrecido una respuesta positiva a esta pregunta.”

El Filósofo, en aquella oportunidad, a través de la crítica al libro de Miguel León-Portilla: *La Filosofía Náhuatl Estudiada en sus Fuentes* (México 1956) demostró que no era posible hablar de una filosofía precolombina en América; para ello recurrió al análisis de la visión helénica tradicional del mundo, luego hizo referencia al surgimiento de la filosofía griega mostrando la diferencia de las situaciones reales que posibilitaron tal surgimiento. Concluyó su exposición, expresando:

“El resultado de nuestro análisis es que puede hablarse de un pensamiento pero no de una filosofía precolombina”.

2) Por su parte María Luisa Rivara de Tuesta, sostiene:

“El pensamiento anterior a la conquista española, concepción sui géneris, desarrollado principalmente por las cultura Maya, Azteca e Inca, constituye inquietante tema de investigación... que encuentran las proyecciones de esa estructura de pensamiento en las masas que han permanecido casi al margen de la cultura occidental”.

Para la María Luisa Rivara:

“Las concepciones sobre Wiraqocha, pacha y runa son las que constituyen el tema central de esta síntesis del pensamiento incaico”. Estos temas se apreciarán en el mito, seguidamente en la poesía, y, finalmente, a la llegada de los conquistadores europeos, habrían estado culminando... en apreciaciones de carácter reflexivo”.

El filósofo español Jesús Mosterín respecto al pensamiento de los pueblos primitivos, en el Epílogo de su obra sostiene:

“A partir del siglo VI en tres regiones de nuestro planeta distintas y distantes entre si (en la India, en China y en Grecia) observamos los inicios y primeros balbuceos de un nuevo tipo de pensamiento, el pensamiento filosófico, o clásico, o reflexivo, o racional o como queramos llamarlo. Por contraposición a él, al pensamiento anterior arcaico o prefilosófico”.

El Autor señala como: *“notas principales de ese pensamiento prefilosófico o arcaico”*:

- 1) El ser siempre directo o transitivo... No es auto reflexivo, no explícita ni analiza su propia metodología.**
- 2) Trata todos los fenómenos como un tú personal que nos confronta y nos concierne, Es un pensamiento emocionalmente comprometido.**
- 3) Los aspectos importantes de la experiencia no se analizan como conceptos, susceptibles de definición,...**
- 4) El estupor y desasosiego producidos por una realidad en primera aproximación, multiforme, cambiante e incomprensible son mitigados no por la construcción de teorías que interrelacionen conceptos, proposiciones y explicaciones, sino mediante la elaboración y transmisión de mitos,...**
- 5) La preocupación por la buena vida se traduce en el pensamiento arcaico por el interés en sobornar a los dioses mediante cuidados, cultos, ofrendas, etc.**
- 6) La ansiedad por el futuro da lugar a las diversas técnicas de adivinación.**

Una vez expuestas las tesis de Juvenal Pacheco, de Víctor Mazzi y de Víctor E. Díaz, que defienden la existencia de una filosofía inka, y expuestos también los criterios de David Sobrevilla, María Luisa Rivara de Tuesta y la de Jesús Mosterín que niegan tal posibilidad, podemos concluir manifestando que, no hay nada a que pueda llamarse específicamente filosofía inka, porque el saber o conocimiento que tuvieron, los pueblos andinos precolombinos, no se ajusta al saber crítico, racional teórico y trascendental que exige la filosofía. En todo caso, podemos llamarle pensamiento prefilosófico o cosmovisión ancestral, pero no filosófico, por carecer de las características antes señaladas y por no ser teórico sino más bien, mítico.

Sin embargo, no hay que considerar que porque los andinos, mayas y aztecas, no tuvieron una filosofía, fueron retrasados o salvajes; de ninguna manera. Los hamawt'as inkas no hicieron reflexión filosófica; esto es, no usaron la razón para teorizar, sino, para transformar el mundo mediante la práctica; es decir, conocer a través de observación, comparación y aplicación en nuevas situaciones, sin que se haya dado todavía una ciencia formal. Si los inkas hubieran proseguido con su desarrollo cultural, sin la presencia de los

conquistadores europeos en el Siglo XVI, por unas décadas más, probablemente hubieran formalizado una ciencia en los campos arriba señalados.

4. Hacia una filosofía inspirada en lo nuestro

Bajo esta misma óptica de autenticidad se ha venido reflexionando desde 1945 fecha en que el filósofo mexicano Leopoldo Zea, ha sostenido que *“...la filosofía americana debe tener como centro al hombre americano, o su esencia, o sus necesidades”*. Antonio Gómez Robledo, por su parte en 1946, había sostenido que *“entre nosotros existe una suerte de entreguismo filosófico, correlato, en el orden del espíritu, del entreguismo político”*.

Entre otros pensadores que están de acuerdo que se debe reflexionar creativamente de manera que nuestra reflexión responda a nuestros problemas, necesidades y aspiraciones tenemos a:

- 1) Juan Adolfo Vázquez, al tratar de la inexistencia de una filosofía argentina auténtica, manifiesta que *“...lo importante es que la mayoría de las repúblicas latinoamericanas tienen como tronco y columna vertebral de su historia, una población predominantemente autóctona y que, para definir o caracterizar su esencia nacional, pueden recurrir,... a ingredientes culturales que en algunos casos se remontan a grandes civilizaciones clásicas prehispánicas...”*.
- 2) El filósofo cubano Pablo Guadarrama sostiene que deberíamos hacer filosofía: *“porque los problemas concretos del ser latinoamericano así lo exigen y porque hasta el presente las filosofías importadas no han dado respuestas adecuadas a tales demandas”*; deberíamos filosofar, -continúa el autor- *“para encontrar tales respuestas y vías de solución que modifiquen progresivamente la situación de nuestros pueblos”*.
- 3) Debemos mencionar también a Enrique Dussel, quien sostiene que: el hombre no debe pensar en lo universal a través de lo particular; como tal, debe pensar en resolver sus problemas sobre todo en liberarse no sólo de la opresión política y económica, sino también, y es lo más importante, de la ideológica.
- 4) El Profesor Dr. Archie J. Bahn, en una carta que nos escribió después del Congreso Mundial de Filosofía de Moscú, nos decía en torno a una filosofía mundial, *“Los ideales culturales que han servido a un pueblo por siglos, deberían ser considerados en la formación de una Filosofía Universal, a menos que se demuestren sus falsedades”*.
- 5) Augusto Salazar Bondy en 1954 sostuvo que nuestro continente no tuvo una filosofía propiamente dicha y la actual tiene como *“el primero de sus rasgos negativos... es el sentido imitativo de la reflexión”*. *“Se piensa de acuerdo con moldes teóricos previamente conformados, a los modelos del pensamiento occidental, sobre todo europeo, importado en la forma de corrientes de ideas, escuelas, sistemas totalmente definidos...”*, -que todavía no hemos tomado en cuenta- *“... la tradición vernácula... el pensar indígena no fue incorporado al proceso de la filosofía hispanoamericana..”*
- 6) Francisco Miró Quesada en la Ideología de Acción Popular, cita a Fernando Belaunde, que desde luego no es un filósofo sino un estadista, pero que para nuestro caso vienen bien sus expresiones: *“Pocas naciones en el mundo tienen el raro privilegio de contener en su propio suelo la fuente de inspiración de una doctrina. El Perú es una de ellas. Sin embargo, se ha anatemizado a los que no salimos en busca de filosofías extranjeras, en el vano intento de un importar ideas a un medio que hace siglos se distinguió en producirlas.”* Así mismo el

Filósofo en 1964, sostenía una tesis parecida a la de Mariátegui, *“Si el desgarramiento consistía en el desconocimiento del ser del indio, la reconciliación tenía que consistir en una afirmación del ser del indio. No para negar el ser del blanco, no para rechazar los grandes y eternos valores heredados de la cultura hispánica y occidental, sino, sencillamente, para integrar lo que desde el comienzo había sido separado”*. Después de haber tenido contacto directo con los indígenas, el Autor sostiene que existe en el pueblo una *Filosofía Sapiencial*; esto es, una filosofía surgida de cultura popular que da orientación y sentido a su existencia.

- 7) Como se sostiene en la presentación de la Nueva Serie, 2, de la Revista de la universidad Católica, *“Los estudios sobre el mundo andino son importantes, porque se refieren a la raíz misma del hombre peruano. Lo andino siempre será una categoría de análisis indispensable para entender nuestro mundo”*.
- 8) David Sobrevilla, propone, *“apropiarse del pensamiento filosófico occidental. Someterlo a crítica... y luego de adquirir una familiaridad con él, replantear el pensamiento filosófico, teniendo en cuenta los más altos estándares del saber, pero al mismo tiempo desde nuestra situación peculiar y a partir de nuestras necesidades concretas”*.
9. La Dra. María Luisa Rivara de Tuesta sostiene que el planificar cambios estructurales en nuestros países necesita siempre de un modelo integral ideológico; para nuestro caso, sugirió hacerlo siguiendo el modelo occidental pero con ingredientes nacionales auténticos. Igualmente, en la revista *Areté* manifiesta: *“lo que llama a la reflexión es que la América india subsiste y está presente en Centroamérica, México y el Área andina”*, y que en Latinoamérica *“el movimiento filosófico ha adoptado fundamentalmente filosofías occidentales no dando todavía cabida a un planteamiento filosófico de la problemática indígena”*. La filósofa considera que *“Las concepciones sobre Wiraqocha, pacha y runa son las que constituyen el tema central de esta síntesis del pensamiento incaico”*. Estos temas se apreciarán en el mito, seguidamente en la poesía y finalmente a la llegada de los conquistadores europeos habrían estado culminando *“...en apreciaciones de carácter reflexivo”*.
- 10) José C. Mariátegui, en un pasaje de *Peruanicemos al Perú*, sostiene que el drama del Perú, transmitido por la conquista a la república es: *“de querer construir una sociedad y una economía peruana sin el indio y contra el indio”*.
- 11) Por su parte el Dr. Antonio Peña sostiene que: *“Los primeros europeos que llegaron a América se encontraron con un mundo que no entendían; pero no se dieron cuenta de que en verdad no querían entenderlo y, en consecuencia, poco esfuerzo hicieron por mirarlo desde dentro, desde la realidad americana”*.
- 12) Así mismo, queremos mencionar la expresión de Guillermo Federico Hegel, quien, en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*, ha sostenido que: *“La filosofía es filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena de la evolución universal; de donde se desprende que sólo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo”*. Consideramos que el punto de vista de Hegel nos sirve de punto de apoyo en la concepción de una filosofía que intenta satisfacer los intereses propios de nuestro tiempo histórico.

5. Perspectivas de una filosofía a partir de lo nuestro

De las citas mencionadas podemos deducir que Leopoldo Zea, Antonio Gómez Robledo, Pablo Guadarrama, Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quesada, David Sobrevilla, María Luisa Rivara de Tuesta, José C. Mariátegui, apuntan en el sentido de que la

reflexión filosófica latinoamericana debía tener como centro y objeto al hombre latinoamericano, su esencia o sus problemas fundamentales. Este ocuparnos del hombre o de sus problemas debería ser según los mencionados autores el sello propio a nuestra reflexión. De Hegel, de que la filosofía latinoamericana debe sugerir la solución de sus problemas actuales.

En cambio, filósofos como Juan Adolfo Vázquez, Achille J. Bahn, y la Revista Nueva Serie de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en su Introducción, sugieren la inspiración en las culturas ancestrales; ya que tales pensamientos posibilitarán una mejor comprensión de nuestra realidad, que al final buscarían alcanzar los mismos objetivos de los pensadores citados más arriba; sin embargo, consideramos que para nosotros es relevante la sugerencia de la reflexión a partir del pensamiento ancestral, de sus categorías.

Para terminar, debemos expresar que hoy que sabemos lo que es la filosofía y el filosofar, debemos contribuir creativamente al desarrollo de una Filosofía Universal, haciendo una reflexión desde nuestra, pacha, (espacio, tiempo y naturaleza andinas) a través de las categorías del Runasimi que es nuestro idioma y refleja nuestra identidad y autenticidad andinas. Como sostuvo Gamaliel Churata (Arturo Peralta), “El mito griego es el *alma mater* del mundo occidental; el mito *inkásiko* debe serlo de una América del Sur con “*ego*”.

Ponencia presentada en el VII Congreso Nacional de Filosofía en la UCP 1998.

Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios Reales de Los Incas*. T. I. Editorial Universo, Lima 1985. p. 74

Peralta Vásquez, Antero. *Revista de la Facultad de letras*. Universidad Nacional San Agustín de Arequipa. p. 3.

Ibidem, p. 3.

Miró Quesada Cantuarias, Francisco. *Hombre, sociedad y política*. Ariel comunicaciones para la Cultura. Lima 1992.

En junio de 1998 el Autor sustentó la tesis *Filosofía y Ciencia en el Antiguo Perú*, para optar la Licenciatura en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, en el que defiende la existencia una *Filosofía y Ciencia en el Antiguo Perú*.

Pacheco Farfán, Juvenal. *La Filosofía Inka y su Proyección al Futuro*. Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco. 1994. p. V.

Ibidem, p. 189.

Ibidem, p. 189.

Ibidem, p. 189.

Ibidem, p. VII

Ibidem, p. 316.

Miró Quesada, señala que lo racional es universal y necesario. *Para iniciarse en la filosofía*. Universidad de Lima 1981, p. 21.

El centro de mejoramiento de Moray, en Maras, Cusco.

Además, no se puede demostrar que los conceptos *ayllu runa kay* y *yuyayniyoq kay*, fueran efectivamente utilizados por los andinos o los inkas; en todo caso estamos suponiendo que si lo tuvieron, y bajo esa suposición no demostrada no vale la pena discutir.

Aristóteles. *Metafísica*. Los Grandes Pensadores. Sarpe 1985, p. 40.

Ibidem, p. 127-177.

Además, la evolución social y humana, no tiene porque seguir o pasar por estadios necesaria o inexorablemente precisos. A finales del Siglo XX se concebía que ni siquiera la física era determinista. Por tanto no se puede esperar que todo grupo humano tenga que pasar en su evolución por la filosofía.

Ibidem. p. VII.

Ver la p. 331 del libro de Pacheco.

Ob. Cit., p. 240.

Aristóteles *Ob. Cit.*, p. 28.

El Autor, después que habíamos hecho una apreciación crítica a la obra de Juvenal Pacheco en 1995, y al día siguiente que sustentamos esta ponencia, en el VI Congreso Nacional de Filosofía, en el Perú, Iquitos 4 - Oct. 96, presentó su nuevo libro titulado *La filosofía contemporánea en el Perú*; en él escribe respecto a la obra de Pacheco: “*Este libro podría ser un paradigma más bien negativo de la unión entre un remanente del marxismo vulgar y la pretensión de que ha habido una filosofía inca*”. Sobrevilla David. Lima 1996, p. 443.

Ibidem. p. 7.

Ibidem Ob. Cit. p. 26

Ibidem Ob. Cit. p. 26

Ibidem. p. 27.

Mazzi, sostiene: “*El quechua contiene raíces categoriales, pues como todo idioma expresa una elevada organización conceptual y lógica de su medio natural y social. El pensamiento en el antiguo Perú no escapa a esta concepción, nociones como urin y hanan están reflejando una realidad contradictoria, pero real y social. La naturaleza tiene causas y origen, la necesidad de existencia, de allí que las categorías y conceptos deben designar las peculiaridades de esta realidad.*” pp. 28-29.

Ob. Cit. p. 7

Ob. Cit. p. 62.

Ob. Cit. Editorial Nosotros. Lima Perú, 1991. p.11.

En Resumen de ponencias, IV Congreso nacional de Filosofía. Universidad Nacional de San Agustín. Facultad de Filosofía y Humanidades. 1991p. 132. Posteriormente el Autor haciendo una nueva crítica Miguel León Portilla, señala las características de lo que es filosofía: la racionalidad, la diferencia entre filosofía, la religión y el mito; que la filosofía es portadora de creaciones intelectuales nuevas o inéditas, que tiene fundamentos lógicos, matemáticos y físicos que la filosofía cambiaron radicalmente las orientaciones de disciplinas ya existentes al conferirles una fundamentación racional. Manifiesta que visión náhuatl es de índole religiosa, o cosmovisión religiosa, de carácter teórico e individual. "*Por el contrario, la visión del mundo de los incas era al parecer totalmente tradicional; estaba apoyada en convicciones religiosas, que no parecen haber sido decisivamente problematizadas en ningún momento. Los hamawt'as, a los que los cronistas a veces denominan "filósofos" -como hace Garcilaso y Montesinos-, eran depositarios de conocimientos tradicionales...El saber de los incas es tradicional... no problematiza lo recibido y que no surge con un carácter renovador*" En *La filosofía contemporánea en el Perú, Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*. Carlos Matta editor. Lima, 1997, p. 13-18.

Universidad Nacional de San Agustín, Facultad de Filosofía y Humanidades. IV Congreso Nacional de Filosofía. Resúmenes de Ponencias. 1991 pp. 118-119.

Historia de la Filosofía 1. Pensamiento Arcaico. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1983. p. 224 - 227.

Zea, Leopoldo. *En torno a una filosofía americana*. México 1945. También Augusto Salazar Bondy hace mención a esta cita en *¿Existe una Filosofía de nuestra América?* p. 15. México: Siglo XXI. 1968.

Robledo Gómez, Antonio. *La Filosofía en el Brasil*. México 1946, VII p. 189.

Vázquez, Juan Adolfo. *Antología filosófica argentina del siglo XX*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. 1965. p. 14

Guadarrama, Pablo. "*Por qué y para qué filosofar en Latinoamérica*". Ponencia sustentada en el III Congreso Nacional de Filosofía. Universidad de Trujillo, 1988; nos entregó el texto personalmente.

Conversación personal. XIX Congreso Mundial de Filosofía. Moscú, agosto 1993.

Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI, 1968. p. 39.

Belaunde Terry, Fernando: *La conquista del Perú por los peruanos*. Ediciones Tawantinsuyo, Lima, 1959, p.17. Citado por Francisco Miró Quesada en *La ideología de Acción Popular*. Tipografía Santa Rosa. S. A. Lima 1964. p.10

Miró Quesada, Francisco. *La ideología de Acción Popular*. Tipografía Santa Rosa. S. A. Lima 1964. p 13. El Autor añade a la nota un pie de página en el que dice: "*Sobre el sentido de la negación del indio por el conquistador español y sus descendientes, y sobre la significación de este hecho para nuestra historia; ver Leopoldo Zea: El Occidente y la conciencia de México. Porrúa y Obregón, México, 1953. Ver también del mismo autor sobre el tema del "desconocimiento"; América en la conciencia de Europa, México, 1955, y América en la historia, México, 1957.*

- Antes de estudiar con nosotros las categorías quechuas y el pensamiento andino, el Miró Quesada había sostenido la existencia de una *Filosofía Inculturada*. Ver: *Hombre, Sociedad y Política*. Ariel. Lima, 1992. p. 64.
- Pontificia Universidad Católica del Perú. Revista *Nueva Serie*, 2, Lima, 1977, p. 1.
- Sobrevilla, David. *Repensando la Tradición Nacional I*. Editorial. Hipatía. Lima. 1988. p. xiii.
- Rivara de Tuesta, María Luisa. "*Pensamiento prehispánico y filosofía e Ideología en Latinoamérica*". En Revista Areté. Pontificia Universidad Católica del Perú. Volumen VI No. 1. 1994 pp. 105-106.
- Ibídem. pp. 118-119. A partir de los mitos de *Wiraqocha* y *Pachakamaq*; precisamente en una última ponencia, sustentada en la Sociedad Peruana de Filosofía, Lima 24 de junio de 1998, sostuvo el tema "*En torno a la identidad nacional*", en el que a partir del mito de la creación de *Wiraqocha* en forma muy precisa, explica las diferentes nacionalidades que conforman el Perú.
- Mariátegui, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*. Biblioteca Amauta, Lima, Perú. 1988. p. 89.
- Peña Cabrera, Antonio. "*La Racionalidad Occidental y la Racionalidad Andina*", en la *Racionalidad*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Instituto de Investigaciones Humanísticas. Juan Camacho Editor. Lima 1988. p. 193.
- Hegel, Guillermo Federico. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. México 1945. p. 48. También es citado por Augusto Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía de nuestra América?* p. 11.
- Miguel Giusti en el Tercer Congreso Nacional de Filosofía llevado a cabo en Trujillo sostuvo: "*La filosofía es una actividad profesional autónoma,... a la que no se le pueden imponer tareas extra teóricas como las de la problemática nacional*". "*En este caso, frente a los problemas nacionales, cabría la posibilidad de que algún filósofo se ocupase de ellos, pero sin el menor derecho a considerarlos prioritarios*". Areté: Revista de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Volumen I. No.1 1989. pp. 149-163.
- Ver entre otros trabajos: *Valor Filosófico del quechua*. En *Cuadernos Americanos* N. 52, Nueva Época. Universidad Nacional Autónoma de México, México 1995. pp. 183-188. «*Dios en la Cosmovisión Andina Precolombina*». En Revista Tradición. Universidad Ricardo Palma. Año 11. No. IV. 1994. pp. 121-125.- "***El concepto de sabiduría y verdad en el Pensamiento Andino***". En *Filosofía Cristiana y desarrollo del Hombre*. Acapef. Lima 1992. pp. 185-211.- "***Ensayos Filosóficos***". Edición Bilingüe. Sociedad de Pensamiento Andino. Lima 1994.- "***El pensamiento andino una opción para la Filosofía Peruana y de América Andina***, en Willaq. Revista de Comunicación y Cultura. Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco. 1996. p. 227-248.
- Peralta, Arturo. *El Pez de Oro*. La Paz. Editorial Canata. 1957. p. 33.

***De súbditos del rey a ciudadanos del capitalismo.
Prensa y educación popular en el Perú entre la independencia y el bicentenario.1***

Daniel Morán

Licenciado en Historia por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú, 2008), estudiante de la Maestría en Historia en el IDAES-UNSAM, Becario Roberto Carri (2009-2010) y codirector de *Illapa*. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de San Martín-IDAES, Argentina. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú. aedo27@hotmail.com

“[...] hay cosas que son tanto o más necesarias que el pan, y una de ellas es *la ilustración que debe recibir el pueblo* en un teatro público, si aquel nutre y fortifica el cuerpo, esta inflama, fortifica, desarrolla e ilumina el espíritu, dirigiéndole por la hermosa senda de la virtud” (*El Investigador*, nº 57, Lima, 26 de agosto de 1813).

“Los mejores medios que la política puede emplear *para gobernar a los pueblos, son la educación y la instrucción*. Por la educación puede inspirárseles los sentimientos, los talentos, las ideas, las virtudes que le son necesarias. [...] Los hombres no son infelices, insociables y malvados, sino porque no cuidan de instruirlos en sus verdaderos derechos” (*Los Andes Libres*, nº 15, Lima, 24 de noviembre de 1821).

“es preciso educar cívicamente al obrero despertando en su espíritu sentimientos de amor a la libertad y de respeto a la ley y a las autoridades encargadas de hacerlas cumplir” (*Ilustración Obrera*, nº 1, 29 de febrero de 1916).

“Es una suerte de revisionismo histórico, donde *la historia reciente debe ser masticada primero por la policía y luego enseñada*. Una historia con buenos y malos, quizá borrando hechos bochornosos como las muertes y desapariciones provocadas por las fuerzas del orden. Con senderistas malos y policías y militares buenos. Si pues parece que los sectores oficialistas y conservadores del país quieren reescribir la historia de acuerdo con su gusto y sus intereses” (*Domingo*, La revista de *La República*, Lima, 7 de septiembre del 2008).

Esta investigación propone un análisis interpretativo de la propuesta de educación popular que los grupos de poder desarrollaron en el Perú a partir del estudio selectivo de la prensa, en tres coyunturas específicas: a) durante las guerras de independencia; b) el contexto de los movimientos sociales y el centenario; y, c) el tiempo de la violencia política y los prolegómenos del bicentenario. La exploración de estas etapas nos permite advertir la persistente tendencia de las autoridades políticas por educar al pueblo de acuerdo a los lineamientos del poder y salvaguardando los intereses de las elites gobernantes. En otras palabras, pasamos de ser súbditos del rey a ciudadanos del capitalismo y de sujetos de la dominación española a agentes de la explotación del mundo **2**

globalizante. El conocimiento de esta realidad supone reconocer las complejidades y especificidades de los procesos históricos y las cambiantes funciones desempeñadas por las autoridades en abierta relación conflictiva con los sectores populares. Entonces, la propuesta de educación popular puede entenderse como una estrategia política de los grupos de poder por legitimar su autoridad y evitar todo tipo de movimientos sociales. A su vez esta caracterización lleva implícito la presencia activa de las clases subalternas en el escenario de la esfera política y en las relaciones sociales. Así, reflexionar sobre esta problemática de lo popular resulta de suma importancia a puertas de las conmemoraciones de los bicentenarios.

Este trabajo considera “al periódico mismo como un actor” y al discurso político como la expresión central e ideológica de diversos sectores sociales participes en el desarrollo de los movimientos sociales, las luchas por el poder y la legitimidad de la autoridad política (Guerra 2003; Morán y Aguirre 2008). A partir de este argumento hemos seleccionado una muestra inicial de periódicos y revistas que nos ayudarán en el análisis particular de la propuesta de educación popular. En la coyuntura de la independencia se estudia: *La Gaceta de Lima* (1811), *El Verdadero Peruano* (1812-1813), *El Investigador del Perú* (1813-1814), *Los Andes Libres* (1821) y *La Abeja Republicana* (1822-1823). Por su parte, en el contexto de las luchas sociales y el centenario indagaremos las páginas de *La Protesta* (1919), la *Ilustración Obrera* (1916-1919), *El Comercio* (1919), *La Prensa* (1919), *La Ley* (1919) y *La Educación Popular* (1917-1921). Y en la tercera etapa, las reflexiones realizadas en el libro *El Perú desde la escuela* (1989) y en algunos números del diario *La República* (2008).

De súbditos coloniales a ciudadanos de la república

Durante el proceso de las guerras de independencia los grupos de poder, ya sean realistas o patriotas, desarrollaron diversas modalidades de control social sobre los sectores populares. Esta praxis política pudo percibirse claramente en la propuesta de educación popular, el carácter excluyente que tuvieron los movimientos independentistas y en el propio discurso contrarrevolucionario de las autoridades coloniales. En 1813, y después de los triunfos realistas en las batallas de Vilcapuquio y Ayohuma, *El Investigador* advertía los planes sediciosos y la propaganda ideológica que los revolucionarios rioplatenses difundieron con el objetivo de seducir a los pueblos:

“El interés, la ignorancia y el artificio, sostienen entre nosotros los abusos civiles o eclesiásticos; y como es difícil apoyarlos en razones, se emplean invectivas y medios exagerados para *alucinar a los ignorantes* [...] Es una locura tratar de convencer a los interesados en los abusos; más directo es el medio de instruir a los que hablan por ignorancia, y a los ignorantes que los escuchan. *En un pueblo poco instruido abundan los bribones en razón de los ignorantes* [...] Váyanse destruyendo poco a poco la cosecha de abusos, y se irán en proporción disminuyendo los que viven de ellos. Bien lo conocen, y por eso claman, no solo contra las reformas, sino **3**contra *la ilustración* que las trae consigo. Se debe *seguir la misma marcha que la ilustración*, a fin de que no perdiendo el pueblo de vista el objeto de las reformas, y conviniéndose de las ventajas que le resultan de ellas, *no puedan extraviarlo los artificiosos interesados en el sistema anterior, ni causar desórdenes interesándolo a su favor*” (*El Investigador*, n° 50, Lima, 20 de diciembre de 1813).

El fragmento es contundente: la instrucción del pueblo es el medio directo con que cuentan los grupos de poder para contrarrestar los discursos artificiosos de los revolucionarios. Es el recurso retórico para instalar en el imaginario popular las reformas gaditanas, la subordinación a la monarquía y evitar la materialización de cualquier tipo de movimiento social que atente con el orden constitutivo. Incluso, algunos meses antes, luego de conocerse las derrotas realistas en las batallas de Tucumán (1812) y Salta (1813), el poder colonial incrementando su política contrainsurgente advertía “[...] hay cosas que son tanto o más necesarias que el pan, y una de ellas es *la ilustración que debe recibir el pueblo*” (*El*

Investigador, n° 57, Lima, 26 de agosto de 1813). Esta última aseveración pudo observarse también en el discurso que *El Verdadero Peruano* sostuvo en 1813:

“Sin la buena educación no puede haber, ni buen gobierno ni prosperidad en los pueblos. La ignorancia está circundada de pasiones brutales, y de vicios groseros que necesitan las cadenas de la esclavitud para ser reprimidos; y el hombre esclavo nada hace: la pereza y la embriaguez forman sus delicias, y sus ocupaciones continuas. *El genio activo, las costumbres honestas, las modales suaves nacen, y se nutren en medio de las luces.* De aquí es, que nuestro esclarecido gobierno pretende difundirlas por toda la monarquía” (*El Verdadero Peruano*, Lima, n° 24, 4 de marzo de 1813).

Esta propuesta adquirió centralidad cuando el régimen del virrey Abascal, luego de iniciada la revolución de mayo en Buenos Aires, denunció los papeles sediciosos que los revolucionarios habían distribuido en el Alto Perú seduciendo “con sus máximas inmorales y perniciosas las poblaciones de Potosí, Chuquisaca, Cochabamba, Oruro, La Paz y sus dependencias” (*La Gaceta del Gobierno de Lima*, n° 107, 8 de octubre de 1811). El temor latente estuvo en que aquellos movimientos insurgentes se extendieran a todo el espacio colonial de América del Sur. Por ello, las autoridades insistieron en la propuesta de educación popular como una forma de evitar aquella propagación de la revolución y la disidencia.

Un ejemplo evidente de esta política, a pesar que no se llegara a cumplir, fue la insistencia del *Investigador* en utilizar las instalaciones de la recientemente abolida inquisición en 1813 para establecer un colegio de educandas. El periódico consideró que:

“Las modas, las diversiones, el paseo, frivolidades nocivas á las buenas costumbres son las ocupaciones previas de las que destinase la naturaleza para esposas y madres. ¿Cómo formarán ciudadanos de provecho, y buenas madres de familia las que no pueden dar á sus hijos las nobles ideas y sentimientos que no adquirieron ellas mismas? [...] Y ¿Qué remedio? No hay otro si no es una educación pública bien dirigida baxo los auspicios de las autoridades encargadas de nuestra prosperidad: un establecimiento que si no se aprovecha la oportunidad presente, no será fácil realizarle después” (*El Investigador*, Lima, n° 39, 8 de agosto de 1813). 4 En 1821, después de instalado el ejército libertador de San Martín en Lima y hacerse declarado la independencia, *Los Andes Libres* insistía en el mismo argumento:

“Grande es el interés que tiene un Estado en fomentar para las mujeres una educación metódica y virtuosa”. Incluso, dejaría una interesante observación: “Esposas tiernas, inspiraréis el sagrado amor de la Patria en los pechos de vuestros maridos; y seréis, con la imperiosa influencia de vuestras almas, nuestras segundas libertadoras. Madres virtuosas, prepararéis los héroes que han de sostener nuestros derechos [...] modelos de patriotismo y de honor” (*Los Andes Libres*, Lima, n° 11, 26 de octubre de 1821).

En esa perspectiva, la idea de que “sin educación no hay sociedad”, fue recogida por Bernardo de Monteagudo, hombre fuerte del gobierno de San Martín, cuando decidió establecer el sistema lancasteriano en las escuelas públicas del Perú (Mariano Santos de Quiroz, *Colección de leyes, decretos y órdenes...*, t. 1, pp. 227-228). El propio Diego Thomson, encargado del establecimiento de este sistema educativo, escribiría: “creo que ahora disminuirán los conventos y se multiplicarán las escuelas” y “la ignorancia se sentirá avergonzada de existir” (*Relaciones de Viajeros...*, t. XXVII, vol. 2, 1971, pp. 3-6). Más aún, si en aquel contexto: “tanto el Congreso como el gobierno están decididos y a favor de la educación” y no solo “la educación de unos pocos, sino la educación de un total, es decir, la educación de cada uno de los individuos en el Perú” (*Relaciones de Viajeros...*, t. XXVII, vol. 2, 1971, pp. 32-33). Al respecto, el principal periódico del republicanismo peruano agregaría: “Pueblo: Ilústrate, ilústrate, conocerás por ti mismo las farsas y las comedias sin necesidad de censores” (*La Abeja Republicana*, Lima, n° 31, 17 de noviembre de 1822).

Esta praxis política de educación popular tuvo sus propias especificidades y ambigüedades. Mientras San Martín afirmó: “Todo pueblo civilizado está en estado de ser libre pero el grado de libertad que un país goce debe estar en proporción exacta al grado de su civilización” (*Relaciones de Viajeros...*, t. XXVII, vol. 1: 241), Bolívar sostuvo: “La naturaleza hace a los

hombres desiguales [...] Las leyes corrigen esta diferencia porque colocan al individuo en la sociedad para que la educación [...] le den una igualdad ficticia” (Simón Bolívar, *Escritos Políticos...*, 1983, p. 59).

En ese sentido, la propuesta de educación popular en filas patriotas y realistas supuso en realidad el tránsito de súbditos coloniales a ciudadanos de una república ficticia, en donde los sectores populares subordinados a la élite criolla y a los grupos de poder, fueron largamente excluidos de la esfera política y mantenidos en la base inferior de la pirámide social.

Discursos políticos en el contexto de los movimientos sociales y el centenario

En 1916, en pleno gobierno civilista de José Pardo y ante el desarrollo de los movimientos sociales de masas, el periódico la *Ilustración Obrera*, asociado en varios aspectos a la política gubernamental, indicó en su primer número: “es preciso *educar cívicamente al obrero* despertando en su espíritu sentimientos de amor a la libertad y de respeto a la ley y a las autoridades encargadas de hacerlas cumplir” (*Ilustración Obrera*, nº 1, 29 de febrero de 1916). Este objetivo pudo afianzarse mucho más desde que el propio gobierno decidió auspiciar la publicación de la revista pedagógica mensual *La Educación Popular* en 1917. En 5 agosto de aquel año esta publicación indicó: “Honramos nuestra página de preferencia con el retrato del señor doctor don José Pardo, actual Presidente de la República, quien, en todo tiempo, ha sido el más entusiasta *protector de la educación popular en nuestro país*” (*La Educación Popular*, Lima, nº 2, agosto de 1917). Incluso, en la coyuntura conflictiva por las ocho horas de trabajo en 1919, la prensa oligárquica de Lima, como *El Comercio*, *La Prensa* y *La Ley*, insistió en la instrucción y educación de los grupos subalternos con el propósito de moldear el imaginario popular y evitar el desarrollo nefasto de los movimientos sociales de corte revolucionario. En opinión de *La Prensa*: “Los obreros en huelga, y los obreros en paro, tiene que enmarcar su actitud dentro del respeto a los demás”, por ello, pedía el editorialista del periódico: “respétese a los patrones, respétese a las industrias en trabajo, manténgase el orden en todos sus aspectos, y la eficacia del paro, o de su solo intento, será indiscutible” (*La Prensa*, Lima, 13 de enero de 1919, ed. de la mañana). El periódico *La Ley* fue más concluyente:

“El Perú no necesita redentores para que su clase obrera mejore o evolucione. Las leyes que rigen en toda la república son amplias, liberales, humanas, extensas en garantías. Ellas no excepcionan al proletariado. Vivimos en un país verdaderamente democrático en el que todas las facultades intelectuales, morales y materiales, pueden desarrollarse, sin cortapisas. Pero dentro del orden y la ley” (*La Ley*, Lima, 15 de enero de 1919).

Lo interesante de estas informaciones sobre las jornadas de las ocho horas de trabajo en 1919 estuvo en que aquellos argumentos pudieron ser rebatidos por la prensa contestataria popular. *La Protesta*, principal periódico anarcosindicalista peruano, señaló: “Ha sido, pues, bajo la presión del pueblo que el gobierno ha dado el tal decreto; ha sido la acción directa de los trabajadores la que ha arrancado del gobierno un pleno reconocimiento”, más aún, la editorial del periódico sostuvo que la propaganda ideológica y la educación de los trabajadores resultó fundamental:

“Podemos, declarar, regocijados, que *las ideas libertarias*, nuestro concurso puesto a disposición de los obreros, de manera desinteresada, *han orientado de este movimiento que debe ser el punto de partida para una moderna organización y una mejor preparación de la clase trabajadora*, la que debe haber quedado convencida de su poder, de su fuerza arrolladora, cuando a la solidaridad, a la organización, une *el poder de las ideas emancipadoras*” (*La Protesta*, Lima, nº 75, enero de 1919).

En enero de 1915 el mismo periódico había indicado que la educación impuesta por el gobierno: “en vez de instruir y educar a las fanáticas multitudes, les pervierte sus sentimientos, les ofusca su inteligencia y castra su raciocinio” (*La Protesta*, Lima, nº 40, enero de 1915, citado en Lévano y Tejada 2006: 662). Contradictoriamente, *La Educación Popular* seguía afirmando en sus páginas que la política educativa del gobierno de Pardo buscaba la humanización y emancipación de los educandos. En diversos artículos como:

“Democracia y educación”, “Educación popular y evolución social”, “La nueva ley de enseñanza”, “La educación física de la mujer”, etc., la revista pedagógica puso sustento a sus argumentos. Por ello, en el artículo “Las escuelas de mujeres y la vida práctica” de 1918, afirmó: “Los centros escolares [...] se hace necesario reformar orientándolos hacia dos finalidades verdaderamente positivas: *La mujer para el hogar* (como madre y como 6 esposa) y *la mujer para la lucha por la existencia como empleada* obrera, industrial, etc., en las oficinas, empleos, industrias o talleres” (*La Educación Popular*, Lima, nº 12, diciembre de 1918).

Entonces, en el contexto de las luchas sociales el Estado Oligárquico creyó conveniente seguir apostando por la educación popular como una forma de conservar la armonía social y reguardar las prerrogativas de los grupos de poder. Además, la proximidad del centenario motivó el incremento de las publicaciones académicas, que influían también en el ámbito educativo popular, referente a los próceres, ideólogos y héroes de la independencia. El objetivo era formar la conciencia colectiva de la nación apelando al conocimiento histórico y difundirlo por todos los espacios públicos de sociabilidad. Esta aseveración quedó comprobada cuando el régimen de Leguía celebró en 1921 y 1924 las efemérides de la emancipación y recurrió a la educación y a toda una simbología nacionalista para lograrlo (Morán 2010b: 35-36). Otra vez la educación popular servía a los intereses del poder y a la legitimidad de la autoridad política, pero sin dejar de tropezar con una abierta crítica de los sectores obreros politizados en el proceso de las acciones sociales.

Entre la violencia política y los prolegómenos del bicentenario

a) La idea crítica en *El Perú desde la Escuela*

En 1980, el Perú después de doce años de régimen militar, volvía a la democracia. Este retorno debía suponer un período de paz social y el respeto de las libertades ciudadanas. Sin embargo, la realidad contradujo a los ideales y en toda América Latina llegó a denominarse a los años 80 cómo la década perdida. En Perú, al comienzo de las acciones subversivas se sumó la inoperancia política y los severos problemas económicos. Esta situación conllevó al surgimiento de lo que Gonzalo Portocarrero y Patricia Oliart llamaron *la idea crítica*, es decir, la existencia de una visión del Perú desde abajo, en donde los sectores populares del país interrogaban, debatían y criticaban la política y la realidad de la nación, buscando con ello una explicación coherente y real a la problemas nacionales (Portocarrero y Oliart, *El Perú desde la Escuela...*, 1989: 103-120).

A partir de un estudio metódico de textos escolares, libros de historia y entrevistas a profesores y alumnos de educación secundaria, los autores pudieron advertir que a fines de la década de los 80', en pleno período de la violencia política, los actores sociales populares habían elaborado “una serie relativamente coherente de juicios que constituye algo así como el común denominador, el núcleo fundamental, de diversas percepciones sobre la situación peruana.” *La idea crítica* como discurso alternativo de la realidad nacional vista desde abajo se opuso a la *idea oficial del Perú* sostenida por los grupos de poder y los círculos académicos conservadores y tradicionales. Portocarrero y Oliart observaron que el imaginario de profesores y alumnos: “La historia del Perú aparece dominada por el signo de la frustración, y su narración es el relato de grandes injusticias, de episodios traumáticos y de esperanzas frustradas.” Por ello, estos sectores elaboraron su propia imagen del país y de la historia nacional en donde pudieran estar incluidos y vieran el futuro como lucha y esperanza. Evidentemente, fueron los profesores los que realizaron esta labor en el aula sumado a una multiplicidad de factores: inestabilidad política, crisis económica, pobreza extrema, discurso radical, violencia y terrorismo. Entonces, la idea crítica reflexionó sobre la riqueza natural, 7 el imperialismo, los gobernantes, el amor a lo nuestro y el imperio incaico. Por ejemplo, para la idea crítica el Perú no era “un mendigo sentado en un banco de oro”, sino “un mendigo al que le han robado, y continúan robándole, su banco de oro.” Además, para los portadores de la idea crítica debía transformarse el Estado purgando a los elementos negativos, aquellos gobernantes que antes de interesarse por los problemas nacionales defendieron sus propios

intereses y de las grandes firmas extranjeras. Por el contrario, en apreciación de Portocarrero y Oliart, la idea crítica busca revalorar el amor a lo nuestro, las potencialidades del país y de la sociedad peruana. Todo ello tomando como modelo el imperio incaico, sin que esto significara un regreso retrógrado a los aportes y la esencialidad de aquel pasado glorioso. En otras palabras, la idea crítica representó una forma diferente de oposición a discurso oficial sobre la historia y los problemas del país. Y, lo realmente sugerente fue que esa divergencia se originó en las aulas escolares y en el contexto de violencia política de la década del 80’.

b) La reescritura de la historia

En septiembre del 2008 se produjo en el Perú un acontecimiento que nos puede mostrar el influjo del poder político en la producción, control y difusión de la historia sobre los sectores populares. En aquel mes Mercedes Cabanillas, congresista del partido oficialista, paradójicamente ministra de educación en los años 80’, denunció un presunto “contrabando ideológico”, eminentemente senderista, en un libro de Ciencias Sociales del quinto año de educación secundaria que el propio gobierno aprista había distribuido en forma gratuita en las escuelas del país. En apreciación de Cabanillas, el texto, en la sección dedicada a la historia de la violencia política, comete errores garrafales y promueve, a modo de ejemplo, una elección inconcebible entre dos opciones: la primera, optar por los terroristas que “luchan por un país mejor, aunque con métodos violentistas”, y la otra, “ponen a las fuerzas armadas.” Para Cabanillas ninguna de las dos son opciones, lo que se tuvo que proponer en el texto escolar fue la adopción y consolidación de la “democracia con sus valores y todas sus imperfecciones” (Domingo. La revista de *La República*, Lima, 21 de septiembre del 2008). La congresista insiste en que la división entre ricos y pobres, ciudad y campo, no puede ser una causa que explique el surgimiento de las acciones subversivas. Mejor dicho la miseria y la política excluyente del Estado hacia la sociedad no es causa del terrorismo. El contrabando, en sus palabras, es que “allí donde hay pobreza ya tiene que haber un movimiento terrorista.” Esta última afirmación, en opinión de especialistas en el tema, dejaría traslucir el verdadero objetivo de Cabanillas en desacreditar el trabajo de la Comisión de la Verdad. Por ejemplo, en una entrevista que diera la congresista al mismo periódico sostuvo:

“A mí me merecen respeto todos los miembros de la Comisión de la Verdad, nunca he tenido para CVR palabras descalificadoras. No obstante, *su producto, su tesis, sus conclusiones o sus recomendaciones son debatibles, opinables*. Me remito a la realidad. Ha generado toda una discusión, no una reconciliación” (Domingo. La revista de *La República*, Lima, 21 de septiembre del 2008).

O, como señaláramos en uno de los fragmentos textuales incluidos al inicio de este trabajo, la denuncia al libro de ciencias sociales ponía en evidencia una especie de revisionismo histórico “donde la historia reciente debe ser masticada **8** primero por la policía y luego enseñada”, incluso, “una historia con buenos y malos”, donde las muertes y los hechos sangrientos debían ser olvidados de la memoria colectiva. Definitivamente, una historia oficial y conservadora reescrita a los intereses del poder (Domingo. La revista de *La República*, Lima, 7 de septiembre del 2008).

Epilogo

Este breve recorrido por la historia peruana enfocada en advertir la propuesta de educación popular que los grupos de poder sostuvieron en contraposición a las ideas de algunos sectores de los grupos populares, ha probado aproximativamente que la educación sirvió como un arma ideológica para la legitimidad de la autoridad política y el mantenimiento del *statu quo*. Durante las guerras de independencia la instrucción popular permitió el tránsito de súbditos coloniales a ciudadanos de una república ficticia, manteniendo el ordenamiento social y político en donde los sectores subalternos quedarían subordinados a la elite criolla y en el último peldaño de la escala social.

En la segunda década del siglo XX y ante el constante asedio de las luchas sociales, la educación popular fue un vehículo de control social central en el programa oficial del gobierno de José Pardo y luego de Leguía, pero a la vez, permitió que los grupos obreros

ensayaran en abierta oposición sus propias estrategias de educación popular. En cambio, en el período de violencia política de la década del 80', irrumpe una visión de la realidad peruana vista desde abajo, propiciada por profesores y alumnos de escuela, en donde la historia del Perú es una historia crítica, pensada y vivida desde la experiencia de los sectores populares. Finalmente, a puertas del bicentenario, si bien en el Perú y en América Latina la historia académica a planteado nuevas y sugestivas lecturas del pasado, en el ámbito de la educación secundaria sigue restringiéndose estas aportaciones recientes. Tal es el caso del libro de Ciencias Sociales denunciado por el poder oficial en Perú. Más problemático aún la censura del libro, *Bicentenario. 1810-2010: Memorias de un país*, para la enseñanza del nivel medio en Argentina por el solo hecho de presentar la historia de negros, indios, plebeyos, obreros, mujeres, etc., en contraposición de la historia del Estado oligárquico.

Creo que no se trata aquí de impugnar y hacer tabla rasa de la historia denominada oficial, tradicional o conservadora, sino de incluir nuevas lecturas del pasado relacionadas a la realidad de los diversos actores sociales. No se puede permitir que únicamente circule una sola y monolítica representación del pasado nacional. Lo que se intenta es ayudar a construir una historia más inclusiva y vinculante que refleja la heterogeneidad de las sociedades. Por ello, la educación popular debe salir del ámbito local o regional, tomar los aportes de la historia reciente y proponer una historia nacional relacionada al espacio hispanoamericano en su conjunto y en sus especificidades. Al respecto, las ideas de Magdalena Cajías no hacen más que corroborar la necesidad de una historia que introduzca “el concepto de integración latinoamericana”, que supere “la exclusión y la marginalidad” y que genere identidad y “valores integracionistas” (Cajías 2004).

Bibliografía

FUENTES PRIMARIAS

Publicaciones periódicas:

La Gaceta de Lima (1811).

El Verdadero Peruano (1812-1813).

El Investigador del Perú (1813-1814).

Los Andes Libres (1821).

La Abeja Republicana (1822-1823).

La Protesta (1919).

Ilustración Obrera (1916-1919).

El Comercio (1919).

La Prensa (1919).

La Ley (1919).

La Educación Popular (1917-1921).

Domingo. La revista de *La República* (2008).

Fuentes primaria impresa:

BOLÍVAR, Simón (1983), *Escritos Políticos*, Bogotá, El Áncora Editores Bolívar.

NÚÑEZ, Estuardo (ed.) (1971), “Relaciones de Viajeros”, en, *Colección Documental de la Independencia del Perú*, t. XXVII, Vol. 1-2, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.

QUIROZ, Mariano Santos de (ed.) (1831), *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1830*, t. 1, Lima, Imprenta de José Masías.

FUENTES SECUNDARIAS

BURGA, Manuel (2005), *La historia y los historiadores en el Perú*, Lima, Fondo Editorial UNMSM-Universidad Inca Garcilazo de la Vega.

CAJÍAS, Magdalena (2004), “La independencia frente a la integración latinoamericana en los textos escolares”, en, *La independencia en los países andinos: Nuevas perspectivas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.

- GARCÍA COSTOYA, Marta (coord.) (2010), *Bicentenario. 1810-2010: Memorias de un país*, Buenos Aires, Ministerio de Educación-Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires [en línea:]
- GUERRA, Francois-Xavier (2003), “Epílogo. Entrevista con Francois-Xavier Guerra: ‘considerar al periódico mismo como un actor’”, *Debate y perspectivas*, Madrid, n° 3, p. 189-201.
- (1992), *Modernidad e independencias*, Madrid, Editorial MAPFRE, S.A.
- LÉVANO LA ROSA, César y Luis TEJADA RIPALDA (comps.) (2006), *La Utopía Libertaria en el Perú. Manuel y Delfín Lévano, Obra Completa*, Lima, Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú.
- LOBATO, Mirta (2009), *La prensa obrera. Buenos Aires y Montevideo, 1890-1958*, Buenos Aires, Edhasa.
- MACHUCA, Gabriela (2006), *La tinta, el pensamiento y las manos. La prensa popular anarquista, anarcosindicalista y obrera- sindical en Lima 1900-1930*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad de San Martín de Porres. **10**
- MORÁN, Daniel y María Isabel AGUIRRE (2008), “La prensa y el discurso político en la historia peruana: Algunas consideraciones teóricas y metodológicas”, *Investigaciones Sociales*, Lima, n° 20, p. 229-248.
- MORÁN, Daniel (2010a), “¿Educando a los súbditos? Modernidad y tradición en una época revolucionaria. *El Investigador [del Perú] (1813-1814)*”, *Revista Historia Crítica*, Bogotá, n° 41, p. 110-133.
- (2010b), “Prensa y revolución. Debates y perspectivas de la historiografía peruana y argentina a puertas del bicentenario”, *Illapa. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Lima, n° 7, p. 33-58.
- (2010c), “Educando al ciudadano: El poder de la prensa y la propuesta de educación popular en Lima y el Río de la Plata en una coyuntura revolucionaria (1808-1816)”, *Revista Historia Caribe*, Barranquilla, n° 17.
- ROMERO, Luis Alberto (coord.) (2007), *La Argentina en la escuela. La idea de nación en los textos escolares*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina.
- PORTOCARRERO, Gonzalo y Patricia OLIART (1989), *El Perú desde la escuela*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

1 Esta investigación ha contado con el apoyo invaluable de María Isabel Aguirre. Además, del entusiasmo y la generosidad del Dr. Hugo Biagini, la beca Roberto Carri y los comentarios acertados de Heraclio Bonilla, Alejandro Herrero, Noemí Goldman, Fabio Wasserman y Nancy Calvo.

Articulación de saberes y Práctica social
El pensamiento alternativo de José Luis Rebellato

Ricardo Nicolon

Introducción

José Luis Rebellato fue un intelectual orgánico como lo aprendió de Gramsci, podemos afirmar que cumplía con la expresión dialéctica: Pensar lo que se hace y hacer lo que se piensa. En este sentido sigue siendo un referente ético ineludible para Suramérica.

Nació en Uruguay en Canelones en 1946. Estudió en el Colegio salesiano. En 1968 fue Doctor en Filosofía en la Universidad pontificia salesiana de Roma guiado por Giulio Girardi, con el cual conoció la Teología de la liberación. En los años 70 del siglo XX en Melo trabajó

en la pastoral juvenil. En la dictadura estuvo preso. Fue militante y dirigente sindical de la cooperativa de lechería Conaprole. En 1981 fue asesor y educador popular en el Centro de investigaciones y desarrollo cultural (CIDC). En 1989 colaboró con la formación sindical en el Instituto “Cuesta Duarte” (PIT-CNT) En 1990 fue Profesor e investigador en la Multiversidad Franciscana de América Latina (MFAL) y Coordinador de la Maestría de Educación Popular. Desde 1993 en la Universidad de la Republica trabajó como Docente de Filosofía de la práctica y de la Maestría en Estudios latinoamericanos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación, como Profesor de Antropología filosófica en la Facultad de Psicología y de Ética filosófica en la Facultad de Ciencias sociales. En Extensión Universitaria integró el equipo de asistentes en el programa barrial (Cerro). Murió el 18 de noviembre de 1999.

Su pensamiento se desarrollo en los contextos de la dictadura militar (1973-1985), el retorno a la Democracia (1985), el referendum contra la Ley de Caducidad y la caída del muro de Berlín (1989) y la expansión de la cultura neoliberal en los años 90. Pero también con la esperanza del primer Gobierno de Izquierda en la Intendencia Municipal de Montevideo (1990).

El problema: La profunda crisis de civilización.

Ante estos contextos complejos Rebellato nos mostró que estamos en una crisis de civilización, lo que lo llevó a enfrentarse a la cultura capitalista neoliberal de dominación global.

Predijo el levantamiento de nuevos muros:

“...las transnacionales, el libre mercado, la democracia capitalista, han sido las causantes de la multiplicidad de muros, sea en el capitalismo central, sea sobre todo en nuestras sociedades periféricas. Muros que separan la prosperidad acumulada de las necesidades postergadas de la masas; muros que separan las decisiones en pocas manos, impidiendo las iniciativas colectivas.” “(...) un sistema que genera injusticias, miseria y muerte. Un sistema que sigue levantando muros.” (Rebellato, 1992) Con el paso de los años vimos levantarse nuevos muros, en los barrios ricos, en Israel, en Estados Unidos en la frontera con México, en las leyes migratorias europeas.

Denunció la destrucción y exclusión de vidas:

“Los procesos de globalización nos enfrentan a una contradicción fundamental: me refiero a la contradicción entre el capital y la vida. Cuando hablo de vida, pienso no sólo en la vida humana, sino en la vida de la naturaleza. El modelo de desarrollo propuesto y construido desde la perspectiva neoliberal supone destrucción y exclusión de vidas humanas, así como destrucción de la naturaleza.” (Rebellato, 1999) Esto ya nos lo había dicho con fatal arrogancia el economista neoliberal Hayek (1988) “La mera existencia no puede conferir a nadie un derecho o exigencia moral frente a otro. (...) no todos los seres vivientes tienen derecho a seguir viviendo.” Lo que demuestra que el darwinismo social sigue vigente, al que hoy llamamos capitalismo salvaje y depredador.

Interpretó la destrucción del tejido social por medio de las patologías de la dominación por el miedo, la violencia y la exclusión.

“(...) la violencia como expresión de la competitividad, pues se pierde el valor del otro como alteridad dialogante y se lo reemplaza por el valor del otro como alteridad amenazante. La

sociedad de la exclusión genera una verdadera expansión de las violencias, un nuevo mundo de lucha de todos contra todos.” (Rebellato 1999) Esto lo vivimos diariamente en nuestras ciudades, los medios de comunicación han convertido la violencia y la vida privada en una mercancía pues “es lo que vende”.

Esta crisis de civilización es tan profunda que transforma nuestras subjetividades:

“Los modelos neoliberales poseen una capacidad de penetrar y moldear el imaginario social, la vida cotidiana, los valores que orientan nuestros comportamientos en la sociedad. Más aún: la cultura de la globalización con hegemonía neoliberal está produciendo nuevas subjetividades.” Es un problema cultural, la imposición de un modo de vida con valores anti-humanistas.

“Las estructuras de dominación, que tienen que ver con dispositivos de saber/poder, se encuentran profundamente interiorizadas en nuestros procesos de aprendizaje y en la conformación de nuestra identidad.” (Rebellato 1999) De esta manipulación subjetiva no se salvan ni los agentes políticos y sociales de izquierda.

El asalto a las subjetividades se produce proclamando el pensamiento único y el fin de la historia. “El pensamiento único se nos presenta con una lógica irresistible: la lógica del capital sobre la vida, la lógica del único sistema viable sobre la posibilidad de pensar la alternativa. La lógica del vencedor que anuncia haber llegado al fin de la historia.” (Rebellato, 1999) En palabras de Fukuyama (1989) “El triunfo de Occidente, de la *idea* occidental, es evidente, en primer lugar, en el total agotamiento de sistemáticas alternativas viables al liberalismo occidental.”, “Lo que podríamos estar presenciando no sólo es el fin de la guerra fría, o la culminación de un período específico de la historia de la posguerra, sino el fin de la historia como tal: esto es, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano.” Un nuevo fin de la historia en este caso secularizado, entre tantos otros fracasados intentos de corte religioso.

Articulación de saberes.

La realidad capitalista y posmoderna, se caracteriza por la dominación, la fragmentación y la complejidad. Se hace necesario comprenderla para poder cambiarla.

Ante el capitalismo, en primer lugar debemos decir que Rebellato fue un pensador dialéctico. “En una práctica transformadora, las cuestiones metodológicas y las cuestiones teóricas se hallan entrelazadas dialécticamente.” (Rebellato 1983)

Ante la posmodernidad, Rebellato fue un hermenéutico del lenguaje, del sujeto, de las comunidades, de la cultura. “Toda comunidad, todo agrupamiento humano, produce acciones y saberes con un profundo contenido simbólico. Símbolos y significaciones que más que “rescatar” se trata ante todo de “comprender”. Estos conjuntos de símbolos forman parte de una verdadera tradición cultural, organizativa y participativa. Lo que requiere, de parte del educador una capacidad “hermenéutica”, es decir, una formación en la interpretación de dichas tradiciones.” (Rebellato 1992)

Para comprender la complejidad de la realidad, Rebellato siguió la Epistemología de la complejidad. “Edgar Morin formula el principio hologramático, como uno de los principios del pensamiento complejo. De acuerdo al mismo, “el todo está en la parte que está en el todo”. Lo que, en otras palabras, significa que las alternativas globales requieren su construcción

también desde todos los espacios de la sociedad civil y que no es necesario esperar el cambio estructural, para entonces iniciar el cambio que deseamos realizar.” Rebellato (1999) Para comprender la complejidad de la realidad fragmentada hay que articular saberes para encontrar el sentido de ella.

Práctica social.

Articulación de saberes y práctica social, comprensión y cambio alternativo, están en relación dialéctica. Decía: “(...) entendemos la práctica social como una "hermenéutica", es decir, como una ciencia de la interpretación.” “Es la ciencia única de la práctica social, constituida a través de una recuperación dialéctica de los aportes de todas las ciencias” (Rebellato, 1983)

En Rebellato la filosofía da un nuevo giro hacia la praxis pero no en el sentido marxista-leninista de cambiar el mundo, de hacer la revolución sobre la marcha guiados por un grupo de iluminados expertos; sino de comprenderlo para cambiarlo con la participación del saber y poder popular construido con la gente, organizada en movimientos sociales.

“(…) la construcción de proyectos alternativos debe tener también una dimensión de globalización. Ante la globalización del capital, es preciso globalizar las respuestas, promoviendo una ética de la resistencia, de la interpelación y de la construcción de alternativas de vida desde los movimientos populares; una ética asentada en la vuelta del sujeto viviente, que ha sido reprimido, negado, desplazado (...).” (Rebellato 2000)

En la Teología de la liberación encontró la confluencia de la dialéctica, la hermenéutica y una praxis liberadora. Rebellato fue un ejemplo de trabajo social, comunitario y sindical. La Educación popular es una herramienta de reconstrucción del tejido social destrozado. “Entiendo la educación popular, sobre todo, como un movimiento cultural, ético y político, donde los centros e instituciones deben desempeñar un papel de servicio con relación al movimiento popular en su conjunto y, en especial, a la construcción de los procesos de saberes y poderes sociales y políticos.” (Rebellato 1999)

Entendió la Ética como práctica de liberación, indispensable para toda revolución.

“Una ética de la liberación que reclama la validez de la dignidad es parte sustantiva de las luchas de resistencia, así como también sostiene e impulsa la construcción de un proyecto popular alternativo. La dignidad está, pues, en el centro de un pensamiento y de una práctica emancipatoria.” (Rebellato 2000)

Propuesta alternativa: la Revolución Cultural.

Su propuesta fue una Revolución Cultural construida desde y con la participación-acción de los movimientos populares sin los cuales no hay cambios profundos verdaderos.

“La apuesta no es tanto a la democratización de la cultura, sino a producir una verdadera revolución cultural, en lo intelectual, en lo ético y en lo político.” (Rebellato 1992)

“La nueva cultura, por otra parte, no resultará de la difusión de la cultura ya existente, sino de una crítica radical a la cultura predominante y a las sedimentaciones que ésta deja en el sentido común. Es precisamente la sociedad civil el lugar privilegiado para la formación de la nueva cultura.” (Rebellato 1992)

“Vivimos tiempos de crisis, de desafíos, de esperanzas. Vivimos tiempos de encrucijadas históricas. Esto requiere de nosotros lucidez, entrega a una tarea liberadora, adhesión a la utopía mediatizada en proyectos efectivos. Requiere resistencia y propuesta, radicalidad y sentido del límite.” (Rebellato 1999)

“Requiere construir una globalización de signo contrario a la globalización neoliberal. Una globalización de la solidaridad. Una verdadera internacional de la esperanza. Un mundo donde quepan todos los mundos.” (Rebellato, 1999)

Rebellato fue un pensador crítico en cuanto a la comprensión de la realidad pero también fue un pensador alternativo porque supo desarrollar propuestas, no se quedó sólo en el diagnóstico de la situación vivida.

Bibliografía:

Fukuyama, Francis. El fin de la historia. 1989 USA. Artículo en The National Interest. Verano.

Hayek, Friedrich. La fatal arrogancia. Los errores del socialismo. Apéndice D, Alienación, marginación y reivindicaciones de los parásitos. Ed. Unión, 1997. Madrid

Rebellato, José Luis. Algunos supuestos teóricos de una práctica social transformadora. Edición: 1983 Uruguay. Notas sobre cultura y sociedad. CIDC. N°1 Agosto.

Rebellato, José Luis. Poder, participación popular y construcción de nuevos paradigmas. Revista de la Multiversidad Franciscana de América Latina. Nro.2 Págs.25-47.1992 Montevideo. Uruguay.

Rebellato, José Luis. “La encrucijada de la ética” Editor Nordan-Comunidad del sur. 1995-2000. Uruguay.

Rebellato, José Luis. “Globalización neoliberal, ética de la liberación y construcción de la esperanza”. Fotocopias del original. 1999 Uruguay.

Rebellato, José Luis. Ética de la Liberación. Nordan. 2000 Uruguay.

Humanismo Dialéctico

Un aporte al Pensamiento Alternativo desde el pensamiento filosófico de Carlos Astrada

Gerardo Oviedo

Para quienes ejercemos tareas de historia del pensamiento filosófico argentino y latinoamericano la recepción de un legado intelectual no se limita empero a suministrar informes archivológicos, sino que procura aportar clarificaciones conceptuales y remisiones axiológicas en los debates teóricos normativos del presente. Por caso, la obra de Carlos Astrada se halla en los orígenes, aunque no exclusivamente por cierto, en algunas de las tesis del pensamiento latinoamericano contemporáneo particularmente de aquellas corrientes liberacionistas y post-coloniales o decoloniales, como las representadas por Enrique Dussel o Walter Mignolo, por mencionar dos referentes célebres. Acaso Carlos Astrada –y esto es sólo una sugerencia- pueda contribuir a ampliar los horizontes de estos paradigmas críticos hacia un humanismo radical y libertario, puesto que esa chance reside en la base teórica de dichos planteamientos, por cierto en los de Dussel, pero no excluyentemente.

En sus escritos tardíos, Carlos Astrada experimenta un vuelco marxista que lo conduce prontamente a elaborar una filosofía de la praxis en clave analítico-existencial. Esta operación conceptual no es un giro impensado, sino más bien la radicalización de una vía de reflexión que Carlos Astrada se venía anunciando dilatadamente. Desde su vínculo discipular con Heidegger, y habiendo sido ya alumno de Edmund Husserl, Max Scheler y Nicolai Hartmann, sus lecturas de Marx venían inscriptas

en el lenguaje teórico de la fenomenología existencial, dicho esto en un sentido sumamente amplio. En ello es visible en su producción de las décadas del treinta, cuarenta y cincuenta –incluida su obra ensayística de corte telúrico e inspiración kantiana-, sus escritos posteriores asumen decididamente las categorías de la antropología del joven Marx, las que a su vez son leídas en clave hegeliana. Pasando e limpiando la maraña de entrecruzamientos teóricos que se dan cita en la compleja trama del pensamiento astradiano, percibimos con claridad su propensión a configurar una filosofía de intención práctica que el mismo ha denominado “humanismo dialéctico de la libertad”.

Nosotros creemos que el humanismo astradiano constituye un aporte fundamental para todo saber de liberación latinoamericano que se comprenda como una filosofía crítico-práctica de pretensiones éticas y políticas. Esto en general, pero en particular, nos parece que podemos valernos de algunos fundamentos del “humanismo dialéctico” de Carlos Astrada, adoptándolos como una variante teórica dentro del llamado “pensamiento alternativo”. A título puramente declarativo, quisiéramos consignar apenas que nuestra hipótesis de lectura en torno al pensamiento astradiano tiende a exhibir su precedencia de la llamada “filosofía de la liberación”, en vistas de sistematizar un nexo ya establecido por Arturo Andrés Roig. Aquí nos limitaremos a mostrar la relevancia que su concepto de la praxis posee para la filosofía latinoamericana actual.

La filosofía de Carlos Astrada se ha conducido siempre por una reflexión en torno al tema de la libertad. Ha sido su verdadera obsesión teórica, que por cierto constituye un desvelo encarnado a la realidad argentina y latinoamericana de su tiempo. El problema de la libertad fue encarado por Astrada en términos antropológicos. Se trata de una antropología filosófica “de izquierda”, si se nos acepta esa ligereza a título ilustrativo. Aunque desde la perspectiva de Arturo Roig, la filosofía de Astrada pertenezca todavía a la época de las “ontologías americanas de la historicidad”, como las calificara en su clásico *Teoría y crítica de la filosofía latinoamericana*. Con Astrada se trataría, al igual que con Miguel Ángel Virasoro en la Argentina, con Samuel Ramos en México o con Ernesto Mayz Vallenilla en Venezuela, de metafísicas existenciales de la libertad. Según la reconstrucción filosófico-historiográfica de Roig, estas ontologías de la historicidad consistían en un saber académico que acogía en el seno de ese concepto la emergencia del populismo en las décadas del cuarenta y cincuenta, pero no constituían un saber práctico de liberación orientador de la acción política de las masas, que es precisamente el desafío que recoge la generación siguiente a la de los maestros académicos. Que es donde se inscribe el propio Roig, o más acá, Horacio Cerutti Guldberg. Sin embargo, nos permitimos indicar que esa caracterización general de Roig es válida, en el caso de Astrada, para sus escritos “existencialistas” –dicho esto muy genéricamente-, pero no precisamente para los textos de su período marxista, que abarcan desde *El marxismo y las escatologías*, de 1957, hasta su *Martín Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, publicada en 1970, año de su fallecimiento.

Para iluminar este punto, expondré sumariamente su idea de la praxis, que es el eje fundamental de su concepción del humanismo latinoamericano. Comenzaré por recordar lo que Astrada formula en su libro *La revolución existencialista*, originalmente publicado en 1952, aunque aquí me sirvo de su edición de 1963, corregida y ampliada.¹⁰⁰ Allí nos dice que es preciso clarificar el concepto que se mienta con el término “humanismo”. Tradicionalmente, “humanismo” ha designado movimientos espirituales literarios, artísticos y pedagógicos que pertenecen a un período determinado de la historia cultural occidental, desde Petrarca a Montaigne. Pero más allá de esta vinculación con las humanidades clásicas, humanismo connota una actitud filosófica, que en el caso de Astrada se asocia a la búsqueda de una antropología radical. Astrada procura dar con la raíz práctica del humanismo, con su significación propiamente humana. Ese significado integralmente humano consiste en el esfuerzo por ser libre. Astrada postula una unidad fundante entre humanidad y libertad, desplegable en la historia. Humanización y realización de la libertad en la historia constituye la unidad en doble faz de todo humanismo. Este despliegue muestra el movimiento de una “praxis histórico-existencial” en dirección de la concreción de lo humano en el hombre. Esta

¹⁰⁰ Astrada, Carlos, *Existencialismo y Crisis de la Filosofía. (La Revolución Existencialista)*, Buenos Aires, Editorial Devenir, 1963.

osadía del esfuerzo humanizador incita a cada hombre, en su intransferible singularidad, a querer ser libre para su humanidad, o bien a cejar en su ímpetu y claudicar de su proyecto esencial.

Ahora bien, la génesis de la libertad no puede realizarse sino como proyecto histórico de una comunidad social. En ello reside la principal dificultad de la empresa, porque la enajenación y el extrañamiento del hombre es producto de un acontecer fáctico social-histórico, que presenta el primer escollo de la liberación humanizadora. En este avatar estriba un modo de relacionarse el hombre con el ser. Pues el enigma del ser, sostiene Astrada, es que el hombre pueda mantenerse en identidad consigo mismo (ipseidad) a través de las mutaciones temporales de la historia. El hombre se ve siempre ante el desafío de sintetizar la unidad extática de lo que se disgrega en el cambio y desperdiga en los entes, sin que ello involucre una mera operación de la subjetividad epistemológicamente constituyente. La peripecia del hombre en tanto ser co-existencial acontece en el plano de la trascendencia ontológica, es decir en la aprehensión centradora de sí mismo mediante el temple anímico y decisivo, dispuesto a abrirse a la alteridad, a la comunión con los otros.

Aunque el lenguaje filosófico astradiano se sirve abundantemente de la jerga heideggeriana, en *Martín Heidegger* (en rigor, una compilación de escritos de distintas procedencias),¹⁰¹ hay una torsión teórica que consiste en reconstruir los conceptos de Marx desde las categorías existenciales, resumida en el tránsito “de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica”. Astrada comienza por reconocer, con el maestro, que la filosofía no debe ser mera *crítica del conocimiento*, sino un pensar la verdad del ser. En la imposibilidad última de la metafísica de dar con el ser del ente yace su riqueza, se diría que su encanto. La Metafísica ha dado con el rumbo hacia el fulgor de un ser despejado, pero se ha detenido su marcha, irrevocablemente. Ha dado a la vez con la pista y con un desvío. Según Heidegger aquí radica la misión del filósofo. El *Dasein*, en tanto estar-presente del hombre, debe abrigar un pensamiento primario para consagrarse a la desocultación de su vecindad con el ser. En esto fincaría el “giro radical” al ser del pensamiento de Heidegger, precisa Astrada. Hasta aquí la senda afín al maestro, decíamos, con letra y espíritu. Empero, pronto Astrada se encamina a otro desvío, que esta vez lo aleja de las categorías existenciales, mas no de su matriz conceptual profunda.

La historicidad se fundamenta en la temporalidad originaria del *Dasein*. Pero esta tesis encierra para Astrada una “hostilidad” hacia el acontecer fáctico del tiempo en su condición de proceso óntico, por tanto a la historiografía como “ciencia”. En *Sein und Zeit* Heidegger -explica Astrada- hace una tentativa de dar con un “sujeto absoluto” distinto del yo cognoscente, orientándose en la idea del ser en general ontológicamente clarificada, que se revela en el círculo existencial de la comprensión. Al remitir la historicidad a un fundamento temporal originario del ser mismo, según Astrada, Heidegger desvirtúa el alcance metafísico de la propia idea de la historia. Aquí Astrada incluso sitúa la dimensión ontológica del hombre sobre coordenadas distintas a las de la ontología existencial de Heidegger. El renovado marco ontológico de referencia lo aporta ahora Karl Marx, desde ya, pero desde un materialismo histórico y dialéctico que a su vez no deniega su dimensión ontológica.

Siempre con palabras de Astrada, en la raíz de la relación humana con el mundo de la naturaleza y con el mundo de la historia considerada un proceso de producción, hallamos la acción. Por ello el proceso activo es la génesis misma de las relaciones interhumanas concretadas como trabajo. Toda actividad productiva es la génesis de lo humano mismo, y por ello en el trabajo encontramos la génesis del ser en sus ulteriores proyecciones histórico-ontológicas.

Pero Heidegger borraría su propia diferenciación ontológica entre ser y existencia, señala Astrada, aligerando de peso ontológico la “historia” frente a la temporalidad solipsista del *Dasein* en el carácter de sujeto existencial absoluto y destinación del ser. Astrada vuelve sobre Heidegger su propia antinomia: éste conculcaría, en su giro al ser, la propia diferencia ontológica. Astrada, sin embargo, es menos más infiel al maestro en lo que respecta a los supuestos metafísicos últimos, pues reconoce que

¹⁰¹ Astrada, Carlos, *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires, Juárez, 1970.

estructura del existente no es en último término solipsista, “sino que como explícitamente lo reconoce Heidegger, *existencia es coexistencia*”, y “por esta estructura coexistencial surge el proceso óntico de la historia”. Ahora bien, recalca Astrada, sólo el “materialismo histórico ha visto con acuidad los entresijos de este proceso.” Esto es, que la estructura co-existencial se origina en el trabajo como praxis.

La dictadura de la publicidad, de la media de la opinión pública, se expresa por la avidez, entre otras novedades, de los “ismos” de las modas intelectuales, con lo cual el “humanismo” sería un título entre otros a la búsqueda de su propia última hora y honores, presentes o futuros. Por eso Astrada finca su humanismo, contrariamente a lo que sugeriría una lectura superficial, en el propio Heidegger. Sostiene que con Heidegger asistiríamos a la aparición del auténtico *humanismo radical*, porque su pensar es una apertura a un humanismo en el que la humanidad del hombre es pensada emergiendo de la proximidad del ser. El humanismo no es historia de la cultura universal en sus documentos y monumentos, sino una proyección futurizadora del ser esencialmente histórico. El hogar de su humanidad, dice Astrada, no es en el pasado, en el punto de arranque de una tradición, de la cual él se hubiera apartado, sino en sentido nietzscheano, en lo humano por venir, meta del anhelo visionario.

Pero para Astrada, el retorno del hombre a sí mismo, desde su extrañamiento en los entes, sólo puede efectuarse mediante ciertas condiciones prácticas, vale decir por una *praxis* capaz de considerar al hombre y sus circunstancias sociales y económicas en su concreción fáctica. Yendo al punto: del retorno de su enajenación en un ente escindido que lo condena: la propiedad privada, el capital. El retorno supone conectar la *Sorge* o heideggeriana con la “acción radical” propuesta por el joven Marx, porque “una ‘acción radical’ es una acción que asciende desde la raíz misma, aún no bifurcada en teoría y práctica, del ente humano y que está condicionada por la situación en que éste se encuentra frente a las cosas de su mundo circundante y a su propio ámbito histórico”, dirá Astrada. Y tras citar, como era de su gusto y costumbre, la onceava tesis a Feuerbach, precisaba que la *acción radical* “no sólo transforma las circunstancias, la situación en la cual el hombre se encuentra, sino que modifica la raíz misma de que nutren esas circunstancias, raíz humana en función de la cual ellas tienen un sentido pragmático existencial.”

El joven Marx, al formular la prioridad de la transformación práctica del mundo, por sobre su interpretabilidad, de ningún modo desconsideraba la circunstancia de que ya la realidad debe impelerse a sí misma hacia el pensamiento, para que éste ceda su puesto, en el orden de la verdad, a la mutación que produce la acción. Pensamiento y realidad, concepto y experiencia, no meramente se condicionan: solicitan recíprocamente. Praxis es acción radical autotransformadora. Heidegger, en etapas posteriores de su pensamiento, experimenta un acercamiento a las nociones marxianas de praxis y alineación, sin asumir esta aproximación explícitamente. Un punto de contacto lo establece Astrada en el tema de la apatridad del hombre moderno. Esta se le revela a Marx en la desazón y rebelión que experimenta ante la alineación que se concentra en el trabajador industrial. En el trabajo enajenado el hombre moderno ha sido “proscrito del hogar de la humanidad”. Con Heidegger y Marx, es posible, según Astrada, conectar la filosofía que da primacía ontológica a la praxis y configura la crítica de la sociedad capitalista industrial, con el pensamiento que se abre al ser y procura rescatarlo de su extravío en los entes.

Así, la diferencia ontológico-existencial, de un lado, y del otro, el proyecto de emancipación histórico-revolucionaria, son las dos premisas filosóficas cardinales que guían en todo momento el humanismo dialéctico, cuya tentativa suprema es unir los caminos del retorno al ser y de la realización del comunismo como ideal último de liberación de la humanidad. Por eso su humanismo radical es un pensamiento que se ha de poner “en el camino que lleva hacia allí donde la llama hogareña de la filosofía arde con más fuerza: el hombre social y la historicidad de su drama humano.”

Según Astrada, la acción radical transformadora tiene un significado pragmático existencial. Por eso Marx ha podido hablar de la posibilidad histórica de una nueva realidad como un proyecto de realización del hombre total que se transforma a sí mismo históricamente. Ahora bien, la “dimensión dialéctica” hace referencia a la apertura de un ámbito de remisiones cuya especificidad y autonomía se define por su relación con el movimiento de pensamiento en forma de progresión. La dialéctica es un resultado de la propia historia de la metafísica, por tanto no de su ruptura con la misma. Expresa la conquista del pensamiento cuando se piensa a sí mismo. Al tener lo existente a la contradicción p

fundamento, la dialéctica resulta su concreción en el medio del pensamiento. Pero la dialéctica no es sólo lógica del pensar: es la realidad en su universalidad plena. Y como praxis histórica es planetaria.

En *Trabajo y Alienación*, de 1965, uno de sus escritos marxistas más orgánicos, Astrada define historia como el rescate del hombre de su autoenajenación mediante una praxis radical. Leemos expresamente que la “única posición desde la cual puede ser superada la alienación del hombre” es “del humanismo activista o dialéctico de la libertad, de raíz y proyección marxista”. Ahora bien, hacia el final de su escrito Astrada se siente forzado, diríamos, a precisar, en una suerte de aclaración, esa postura, cuando señala que “en lo que respecta al advenimiento de un régimen social justo, que asegure la libertad y el bienestar de los hombres, hay que tener en cuenta el posible –y ya manifiesto– proceso de estancamiento y estagnación, consecuencia de la *mitología política* a que ha conducido, en el ámbito económico, el marxismo vulgar en ciertos países socialistas”.¹⁰²

Es por ello que “el humanismo activista de la libertad hace un lugar destacado y efectivo al individuo como persona operante”, pues pertenece “como persona, a una comunidad histórica concreta pero no está determinado por ésta, mecánicamente y sin residuo en su pensar, obrar y sentir, como si fuese un ser enteramente pasivo”. En su condición de ser activo y transformador, el individuo debe “superar la mutiladora particularización clasista de burgueses y proletarios, y la racista de blancos y negros o de blancos y amarillos”. Asimismo, declara Astrada, “también luchan los pueblos por alcanzar esta meta y de este modo anular la diferencia entre naciones autónomas y naciones dependientes, entre comunidades libres y comunidades colonizadas y apátridas”.¹⁰³

En este contexto de luchas sociales de liberación, el “advenimiento de los pueblos orientales y de América y de Amerindia al área histórico-ecuménica es el más eficaz correctivo crítico con relación a los factores negativos, por unilaterales y excluyentes, de la cultura europea occidental”, pues “la empresa colonizadora europea, aún en el dominio cultural, ha tocado a su fin”. En ello América Latina y “Amerindia” como la llama Astrada, desempeñará un papel histórico-mundial relevante, dados sus “rasgos autónomos”, y porque está “en la etapa fecunda de su apertura a los valores universales y a la experiencia social avanzada de otros pueblos, con cuya sustancia integrará su acervo, aportando la originalidad de una gran síntesis”. Y así, sobre “el tronco de las culturas aborígenes, destruidas pero no extinguidas, vendrá a injertarse toda esta contribución múltiple, así como en el pasado lo hizo la cultura que vino con la Conquista, la que a pesar de su ímpetu hegemónico y destructor no consiguió arrasarlo del todo ni apagar su fuego, que aún mortecino nos hace llegar todavía su lumbre”.¹⁰⁴

El proyecto universalista y situado “amerindio” del humanismo de la libertad astradiano, todavía puede alimentar la llama del pensamiento latinoamericano de-colonial y las filosofías de la liberación. Pero es que en sus tentativas de superación del logocentrismo eurocéntrico hegemónico no olvidan que el filosofar y la historia de los pueblos no deben extraviar su camino utópico hacia una comunidad ecuménica, ya en proximidad de la redención digna y de la vecindad con el ser. Tampoco este anhelo último, creemos, puede dejar de alentar los fundamentos valorativos profundos de toda posición alternativa de pensamiento, capaz de oponerse a la violencia de la racionalidad técnico-instrumental, de denunciar las múltiples maneras de opresión e indignidad que menoscaban el *telos* de lo más propiamente humano del hombre: su libertad.

Interculturalidad: nuevo paradigma para la identidad y la inclusión latinoamericanas

Dulce María Santiago

Introducción

¹⁰² Astrada, Carlos, *Trabajo y Alienación en la “Fenomenología” y en los “Manuscritos”*, Buenos Aires, Siglo XX, 1965, p. 140.

¹⁰³ *Ibíd.*, pp. 120-121.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 126.

Para poder comprender cabalmente este nuevo paradigma conviene precisar primeramente el contexto de *fin de la modernidad* o *crisis de la razón absoluta*, tal como la precisó Vattimo en su obra homónima.

Desde los descubrimientos geográficos producidos al comienzo de la modernidad, se toma conciencia de la existencia de un mundo donde hay pluralidad de culturas. Herder (1774-1803) fue uno de los primeros en hacer referencia al hecho atribuyéndolo a que la madre naturaleza “predispuso el corazón a la diversidad...a la multiplicidad”¹⁰⁵; por eso, hay culturas en plural. Aunque rechaza el cosmopolitismo y revaloriza lo singular, es decir, cada pueblo o cultura, ésta forma parte de una totalidad, que es la humanidad, como eslabón de una cadena.

Para Vattimo, en cambio, “la *disolución* de la historia, en los varios sentidos que puede atribuirse a esta expresión es probablemente, por lo demás, el carácter que con mayor claridad distingue a la historia contemporánea de la historia *moderna*”¹⁰⁶

Cuando el reconocido periodista y escritor polaco Ryszard Kapuscinski reflexiona sobre los posibles modos en las distintas culturas establecieron contacto sostiene: “Al toparse con el Otro, la gente tuvo, pues, tres alternativas: hacer la guerra, construir un muro a su alrededor o entablar un diálogo”¹⁰⁷

En nuestro continente, particularmente, se ha dado la presencia de culturas diversas con diferentes formas de *contacto* entre ellas, por eso dice Dina Picotti: “América fue el escenario de un aspecto doloroso y privilegiado de la historia humana, el del enfrentamiento y a la vez convivencia de casi todas las razas y culturas, en grado y formas diversos, desde el mestizaje hasta la marginación”¹⁰⁸

Nos parece necesario, entonces, pensar un modelo para las posibilidades de contacto de la diversidad cultural de América Latina, anclada en las culturas originarias, ibéricas y afroamericanas. Esta pluralidad cultural demanda un *horizonte de comprensión* desde donde poder reorganizar nuestra comunidad social, fundada en una convivencia solidaria, y no en un mero “vivir-juntos”, “acercados”, pero no “comunicados”.

Es preciso indagar, pues, en qué consiste la propuesta de la *interculturalidad* como un diálogo auténtico para una verdadera convivencia solidaria entre sujetos de culturas diferentes que están presentes y activas.

Los límites de “multiculturalismo”

Generalmente cuando se alude al *multiculturalismo* se refiere a una situación donde hay varias culturas que conviven pero sin una interrelación propiamente dicha, designa más bien “una situación social ya existente caracterizada por la pluralidad y heterogeneidad de tradiciones y códigos culturales en el seno de una misma sociedad”¹⁰⁹. Consiste más en un *hecho social* que en el *reconocimiento* de esa multiplicidad cultural. La *valoración* de este fenómeno puede hacerse de modo diferente en los distintos contextos en que se da y cuya

¹⁰⁵ Herder, J. G. *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Ed. Nova, Buenos Aires, 1950; p.59

¹⁰⁶ Vattimo, G. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 1990; p.17

¹⁰⁷ Kapuscinski, R. “El encuentro con el Otro”. En *La Nación*, 4 de diciembre de 2005.

¹⁰⁸ Picotti, D. “El descubrimiento de América y la otredad de las culturas”. En A. Colombes (coord.) *A los 500 años del choque de dos mundos*. Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1993; p. 141

¹⁰⁹ Velasco, J. C. “El multiculturalismo, ¿una nueva ideología?” En *Hacia una ideología para el siglo XXI*. Akal, Madrid, 2000; p. 150.

legitimidad está garantizada por una política de régimen democrático. Es más una *realidad* que un *paradigma* y es materia de debate de políticas públicas la emergencia de sociedades que no llegan a ser verdaderas comunidades.

El paradigma “intercultural”

La *interculturalidad*, a diferencia de la multiculturalidad, no consiste solamente en un “estar-juntos”, sino que supone la *conciencia responsable* de la diversidad del ser en sus diferentes manifestaciones humanas: creencias, costumbres, conocimientos, etc. Por lo tanto, es preciso establecer relaciones de mutuo *reconocimiento* de esa diversidad y de *aceptación* de formas culturales entre los distintos grupos que integran una determinada sociedad.

Diana de Vallescar en su obra *Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*¹¹⁰ plantea la insuficiencia del multiculturalismo. Aunque se trata de una meritoria afirmación de la *alteridad*, de la coexistencia pacífica y de la aceptación de las culturas, esta solución es formulada dentro del contexto del liberalismo y connota una fuerte preeminencia cultural de occidente. Por esto, la autora española propone una revisión teórica que pasa por la *interculturalidad*: postula no sólo el desarrollo de una *filosofía intercultural*, sino también una *racionalidad intercultural*. Para ella en la diversidad humana que se plasma en la diversidad de culturas se constata la *gran medida de comunalidad* que comparten todas ellas. Esta comunalidad es sinónimo de *sustrato básico humano de similitud* o de *invariantes humanos* que ponen de manifiesto que a la *igualdad humana* corresponde una diversidad tanto *intra* como *inter* cultural. Por eso, la existencia de una pluralidad de culturas se debe a los diferentes modos posibles de ser humano y, como ninguna cultura es totalmente homogénea –aún dentro de cada cultura hay diversidad y, por lo tanto, cierto grado de conflictividad- está sujeta a cambios aún desde su propio interior y a (*beneficiosos*) contactos con otras culturas desde el exterior. Esto es un motivo a favor de la interculturalidad, que considera la alteridad no como una desventaja sino un aporte a la riqueza de condición humana.

La interculturalidad, según esta autora, no debe ser sólo una actitud intelectual sino un *nuevo comportamiento* de los humanos donde la dimensión interreligiosa intercultural (siguiendo a Raimundo Panikkar) y la dimensión socio-política cultural (en la línea de Raúl Fornet-Betancourt) juegan un papel central.

El vocablo *interculturalidad* es precisado también por el cubano Raúl Fornet-Betancourt en su *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, de la siguiente manera: “no se comprende aquí una posición teórica ni tampoco un diálogo de y/o entre culturas (o, en este caso concreto un diálogo entre tradiciones filosóficas distintas) en el que las culturas se toman como entidades espiritualizadas y cerradas; sino que interculturalidad quiere designar más bien aquella postura o disposición por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir “sus” referencias identitarias en relación con los llamados “otros”, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos. De ahí que se trate de una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de reaprendizaje y de reubicación cultural y contextual. Es una actitud que, por sacarnos de nuestras seguridades teóricas y prácticas, nos permite percibir el analfabetismo cultural del que nos hacemos culpables cuando creemos que basta una cultura, la “propia”, para leer e interpretar el mundo... En este sentido

¹¹⁰ De Vallescar, D. *Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Ed. Perpetuo Socorro, Madrid, 2000.

interculturalidad es experiencia, vivencia, de la impropiedad de los nombres propios con que nombramos las cosas”¹¹¹

Para llevar a cabo esta tarea, es necesario superar el marco referencial de la razón sistemática y sistematizada y reubicarla desde la consulta abierta de sus usos plurales en las prácticas culturales de la humanidad. Se precisa así una *nueva forma de racionalidad*, una revisión de nuestros hábitos del pensar, que para el cubano son manifestación de una razón, es decir, no se pone en duda la unicidad de la razón sino que hay una razón filosófica que tiene una polifonía. Esta propuesta alternativa rompe con ese logos unilateralmente orientado propio de la tradición occidental que constituye el paradigma de la globalización.

La interculturalidad, así entendida, implica un *reconocimiento responsable* de la diversidad cultural que caracteriza a toda Latinoamérica, por eso la denomina una “asignatura pendiente”. Cabe preguntarse por qué propone este diálogo a la filosofía y cuál es la misión que le corresponde a ésta sobre un hecho al que este pensador cubano estima más “un fenómeno de la historia social y política” y “menos una idea filosófica”¹¹². La respuesta estriba en que a la filosofía le compete reflexionar sobre el propio tiempo, lo cual implica además un compromiso con la *vida cotidiana*.

Interculturalidad e inclusión

Pero además, la *interculturalidad, como experiencia* desde donde compartimos nuestra vida y nuestra historia con el otro, no sólo es una tarea que atañe a los intelectuales, sino que es el *pueblo* el sujeto de la reflexión y, también, de la praxis.

La interculturalidad entonces no sólo constituye una manera de interpretar nuestra realidad sociocultural, sino que, además, implica una manera de actuar que permite establecer un diálogo para reorganizar nuestra comunidad latinoamericana fundada sobre diferentes vertientes culturales. Para lo cual será necesario establecer en todos los órdenes de la vida social una actitud intercultural y proponer un *canon normativo* para esa diversidad. Y, como la política es el nervio de la historia, la cultura deberá atravesarla, es la manera en que se vuelve activa, se hace cultura *viva* en la sociedad. Sin una política intercultural no habrá inclusión posible, porque no basta el modelo económico del desarrollo sustentable y que la o las culturas permanezcan en su esfera específica, sin comunicación con los otros ámbitos de la vida humana, como nos muestra nuestra historia reciente. Para lograr el objetivo de la inclusión social es preciso, entonces, concebir la cultura como convivencia *activa de culturas diversas* o *interculturalidad* y así constituirse en eje de la política pública: es necesario que la cultura alcance el ámbito político, es decir, que esté presente en la vida institucional del pueblo, si no, permanecerá aislada e inactiva. Por eso la interculturalidad deberá plasmar todos los ámbitos: educación, salud, derecho, economía, seguridad, etc. Sin la correlación entre política y cultura, la escisión de ambas puede llevar a fenómenos como el nazismo, que emergió donde existía una cultura floreciente pero restringida a una esfera propia sin presencia en la vida social de toda la comunidad.

Así, la relación entre interculturalidad e *inclusión* resulta casi evidente. A pesar de su apariencia, subyace una cuestión ideológica:

¹¹¹ Fornet–Betancourt, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Ed. Trotta, Madrid, 2004. p. 14 – 15.

¹¹² Ob. cit.; p. 26

- puede entenderse por inclusión el hecho de reclamar el *reconocimiento de derechos* de determinados grupos sociales, considerados como “excluidos”; o también

- puede considerarse inclusión al reclamo de la *eliminación de todas las diferencias*, es decir, la completa igualdad social.

La interculturalidad no se trata, entonces, de un debate o una propuesta de tipo *académico*, es decir, una cuestión teórica, sino de la expresión de un *compromiso ético* con la resolución de un problema nuestro que nos desafía a encontrar nuevas vías o modos concretos de resolver el grave problema de la inclusión social y cultural de lo diverso frente a lo hegemónico y mayoritario.

Interculturalidad e Identidad

El paradigma de la *Globalización* concebido como proyecto de la modernidad ha dado por resultado una progresiva racionalización de todos los órdenes de la vida humana bajo el imperio de la dominación económica. El resultado de este fenómeno ha sido el fomento de una cultura del bienestar y del tener “que se identificó con un *ethos* individualista, competitivo, hedonista y consumista.”¹¹³, pero, por sobre todo, el efecto social fue “la ruptura del mundo económico-instrumental y el simbólico-cultural”¹¹⁴ que ha determinado una crisis de identidad y de sentido de quienes no pueden acogerse a una tradición. Frente a ello se plantea la necesidad de encontrar una manera de recuperar una identidad como un modo de volver a ser nosotros mismos sin replegarnos completamente en una actitud *etnocéntrica* que nos lleva a considerar que nuestra propia cultura es la única o la más adecuada para leer e interpretar el mundo. Se vuelve necesario repensar un modo equilibrado de lo propio y lo ajeno, lo local y lo global. En este sentido la propuesta *intercultural* aporta una valoración de *cada* cultura, preservando su identidad pero abriéndose a la relación con otras culturas, ya que todas nacen de la misma experiencia (humana) frente al mundo y todas, con sus consabidas variantes y diversidades formales, se reiteran en torno a unos ejes axiológicos comunes.

En Latinoamérica podemos encontrar *rasgos comunes* que nos permiten hablar, por un lado, de la posibilidad de una identidad común y, por otro, de una posible integración: la lengua, la historia –como los procesos de emancipación análogos que hemos tenido- la realidad social, etc., que nos permiten pensar un *proyecto futuro común* para nuestra región. Tal elaboración no podrá prescindir de un núcleo compartido de valores vinculantes entre realidades culturales diversas aunque no completamente extrañas. Por eso, podríamos decir con Dina Picotti que la verdadera superación de la metafísica consiste en: “hablar desde las diferentes acuñaciones del ser y de sus articulaciones en las culturas. Desde nuestra propia experiencia cultural, podemos decir que no se trata principalmente de un logos objetivador... sino de una tarea ética de justicia, es decir, el reconocimiento de lo que es y se despliega, aun cuando se haga recreadoramente, y no de modo fundante sino hermenéutico”¹¹⁵.

Posibilidades

¹¹³ Fernández del Riesgo. “Globalización, interculturalidad, religión y democracia”. En: *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*. Vol. 8, 2003; p. 7

¹¹⁴ Ob. cit.; p. 10

¹¹⁵ Picotti, D. Ob. cit.; p. 147

Creemos que la pretensión de una racionalidad universal o de actitudes fundamentales que hagan posible una convivencia solidaria nos lleva a buscar en un paradigma intercultural una *ética de mínimos* que contengan algunos criterios morales comunes para poder armonizar la vida social. Por ejemplo, nos recuerda Küng¹¹⁶ la famosa *Regla de Oro* que se encuentra en todas las grandes tradiciones éticas y religiosas:

- Confucio: “Lo que tú mismo no quieres, no lo hagas a los otros hombres”
- Rabbi Hillel: “No hagas a otro lo que no quieres que ellos te hagan a ti”
- Jesús de Nazareth: “Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros”
- Islam: “Ninguno de vosotros será un creyente mientras no desee para su hermano lo que desea para sí mismo”
- Jainismo: “Como indiferente a todas las cosas mundanas debiera comportarse el hombre, y tratar a todas las criaturas del mundo como él mismo quisiera ser tratado”.
- Budismo: “Una situación que no es agradable o conveniente para mí, tampoco lo será para él; y una situación que no es agradable o conveniente para mí, ¿cómo se la voy a exigir a otro?”
- Hinduismo: “No debería uno comportarse con otros de un modo que es desagradable para uno mismo; ésta es la esencia del moral”¹¹⁷

El “pluralismo cultural analógico”

Tomando como fundamento la *analogía del ser* de Aristóteles: *el ser es uno pero se dice de diversas maneras*, Beuchot aplica el principio a la interpretación de la diversidad cultural. Sugiere así un multiculturalismo *analógico*, basado en una igualdad proporcional con predominio de la diferencia. Procura el respeto por lo otro sin caer en un relativismo absoluto. El fundamento se encuentra en *dialogicidad intersubjetiva* del hombre.

Beuchot elabora una exposición detallada de su teoría en el *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*¹¹⁸ y en el ensayo: *Hermenéutica, derechos humanos y culturas*, refiriéndose a éstas considera que no es necesario renunciar a la universalidad para salvar la particularidad, ni sacrificar lo particular para asegurar la universalidad¹¹⁹

Para ello, propone una *racionalidad transcultural* o una *interculturalidad* suficientemente racional frente a relativismos extremos. Postula la hermenéutica para ser sensibles con los contextos, las particularidades y lo analógico para no perder cierta unidad en medio de las particularidades.

¹¹⁶ Küng, H. *Una ética mundial para la economía y la política*. Ed. Trota, Madrid, 1999; p. 111

¹¹⁷ Ob. cit.; p. 123

¹¹⁸ Beuchot, M. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, UNAM-Itaca, 3ª edición 2004

¹¹⁹ Beuchot, M. En *Problemas contemporáneos de la Filosofía del derecho*. UNAM, México, 2005; p. 56

Tal principio resulta aplicable a un mundo de culturas múltiples: “La hermenéutica privilegia la diferencia cultural y el particularismo de las identidades, pero sin acabar con la posibilidad de conexión intercultural o transcultural, logrando universales analógicos que salvaguardan la solución de continuidad y de comunicación entre las diversas culturas que conviven, impidiendo que unas se aprovechen de las otras con culturas propias, ¿qué es lo que debemos hacer: dejarlos que sigan su cultura, o, por el contrario, obligarlos a entrar a nuestra cultura occidental y moderna? “A mi modo de ver –responde- es necesario buscar una vía intermedia que posibilite que los pueblos indígenas conserven en cierta medida su identidad cultural y, por otra parte y en otra medida, se integren a los beneficios de cultura moderna”. A continuación expone su pensamiento y afirma: “Es una noción análoga del hombre, un universal análogo. Permite diversidad, pero dentro de ciertos límites. Por eso es plural, pero no relativista o particularista de modo que pueda permitir cosas que salen de la racionalidad (moral), por ejemplo, linchamientos o sacrificios humanos... Con la analogía se evita el etnocentrismo impositivo y la dispersión relativista y caótica”

Conclusión

Lejos de todo relativismo diluyente que genera una *hibridización* cultural, el paradigma de la *Interculturalidad* aspira a ser un horizonte alternativo para comprender nuestra realidad socio-cultural latinoamericana signada por la diversidad cultural desde su mismo origen. Con tal finalidad, busca los *invariantes humanos*, los *puntos fuertes*, la *ética de mínimos*, la *racionalidad polifónica*, la *Regla de Oro*, como posibles puntos de contacto o normas comunes compartidas que permitan una convivencia no sólo armónica sino *solidaria*. Lo *incondicionado* aparece como condición de posibilidad de la interculturalidad. Se recurre a instancias superiores a la propia cultura o de la cultura hegemónica en la búsqueda de una *justicia* precedida por el reconocimiento del derecho del otro.

La búsqueda de una *racionalidad intercultural* que sea ubicada, con sentido histórico y aplicable a una realidad humana concreta, hace de este paradigma no un modelo teórico y abstracto sino una posibilidad real de búsqueda de un sentido *nuevo* para la identidad latinoamericana. A la búsqueda de una nueva humanidad –tan afectada hoy por la *globalización* y la *inmigración* - Latinoamérica aporta un esfuerzo teórico plasmado en un comportamiento que manifieste la *unidad en la diversidad*, es decir, como la llama Fornet-Betancourt, una *razón filosófica polifónica*.

Frente al modelo cultural dominante de la globalización, el de la *banalidad*, que sujeta al sujeto mediante la dominación económica y cultural –el espectáculo y el entretenimiento- es necesario encontrar formas *nuevas*, generar una cultura *viva*: una *BIOCULTURA*, *que surja nuestra tierra y vuelva a ella*.

Intersticios de la Filosofía Intercultural: el arte como espacio de encuentro

Federica Scherbosky

El trabajo aquí desarrollado se enmarca dentro de la temática de la Filosofía Intercultural y haciendo pie allí se inicia la búsqueda de las implicaciones que el arte puede tener en la misma. Intentaremos en un primer momento explicitar algunos puntos de lo que entendemos por Filosofía Intercultural, lo que en definitiva nos es otra cosa que dar cuenta de nuestro punto de partida. Creemos que esto es sumamente necesario no sólo desde una mínima honestidad intelectual, sino también en lo que respecta a la comprensión básica de la temática, ya que podrían recogerse

innumerables acepciones de la misma, pero con sentidos bien diferenciados. Esta confusión es lo que pretendemos evitar.

En un segundo momento, luego de haber aclarado estos puntos, nos centraremos en la relación que creemos se da entre la Filosofía Intercultural y el arte.

Con respecto a la Filosofía Intercultural, nos posicionamos a partir de la lectura crítica de Raúl Fornet Betancourt, ya que asumimos esta postura como un modelo “fuerte” de interculturalidad, frente a otros que se autodenominan del mismo modo, pero cuya concepción implica un compromiso y una densidad mucho menor como son el caso de Seibold y de Olivé¹²⁰, por ejemplo. Interculturalidad que al decir de Fornet “no es un reclamo de ahora, fruto de la difusión de una nueva moda filosófica, sino más bien una demanda de justicia cultural...” (Fornet, R. 2004:14)

El autor presenta a la Filosofía Intercultural como desafío y alternativa, frente a la lógica dominante de exclusión mantenida por la globalización neoliberal, ya que sostiene que esta puede implicar un real cambio en el modo de ver y hacer el mundo, pretende hacer justicia con todos los excluidos incesantemente por el sistema, generando un nuevo tipo de relación con la alteridad que nos conforma. Cuestiones éstas que serán posibles sólo en la medida en la que se generen un sinnúmero de cambios, como proponer por ejemplo una crítica vinculación “teoría-praxis” y aspirar a un cambio profundo del quehacer filosófico contemporáneo. Busca también romper el discurso plenamente occidental y monológico que se basta a sí mismo, para abrirse al diálogo desde otros lenguajes. Ya no proposición, si no propuesta, expuesta a la crítica y al contraste. Propuesta que al ser generada justamente desde otros lenguajes posibilita un corrimiento en la clásica concepción teórica de la filosofía y en su relación con la praxis. Estos otros lenguajes implican además una fuerte modificación epistemológica, un cruce interdisciplinar de campos, que al decir de García Canclini es lo que abre la posibilidad de generar preguntas no metafísicas a la hora de pensar la complejidad en la que habitamos.

La Filosofía Intercultural considera insuficiente una filosofía entendida como "una forma de saber sistemático y universal"; ya que mediante su sistematicidad omite todo saber contextualizado, vinculado a una cultura y tiempo. Además dicha universalidad se erige como una universalidad de tipo europeo occidental —etnocéntrica y monocultural—. Debemos también destacar que tal crítica a este tipo de universalidad es aplicable a cualquier otro tipo de universalidad —sea de origen africano, asiático o latinoamericano— concebida como resultado de un *decreto* o por auto-proclamación monocultural (Fornet, R. 1994b: 97-98). En este aspecto también pretendemos desligarnos, en relación al arte, de las nociones eurocéntricas del mismo, ya que -como lo veremos más adelante- la antropología ha demostrado -por ejemplo en los trabajos de Clifford Geertz y de Rally Price, entre tantos otros- que en otros pueblos han existido preocupaciones por las formas de los objetos y los modos de trabajar la sensibilidad, pero no pueden comprenderse con los criterios de belleza o de predominio de la forma sobre la función de las estéticas eurocéntricas. (García Canclini. 2010:33).

Tampoco debe confundirse la Filosofía Intercultural con una Filosofía Comparada; ya que se supera la noción de un centro a donde se remiten las diferentes culturas que se comparan para generar, por el contrario, una polifonía de voces que aprenden a convivir en un continuo contraste de experiencias. Pensamos aquí más en la idea de mixtura antropofágica, que se corre completamente también de cualquier idea de centro, de esencialismo, de identidad estanca y propone justamente un dejarse afectar por la otra cultura. Subyace así, en esta propuesta de interculturalidad fuerte una doble dinámica de apertura: el paso de lo monocultural a lo intercultural (Fornet, R. 1994b:17-24).y de lo monodisciplinar a lo interdisciplinar (Fornet, R.

¹²⁰ El primero con una noción completamente esencialista y estanca de las culturas y Olivé presenta la interculturalidad como un modo meramente descriptivo en el que se interactúa en las sociedades multiculturales. Ninguno toma la temática como una apuesta y desafío, de allí el sentido débil del que hablamos.

1994b:65-72). De allí que la pregunta que sostiene este proceso sea *¿desde dónde pensamos?* Interrogante que obliga a la revisión de supuestos tanto en la propia cultura como así también en la propia disciplina. El cambio será conjuntamente intercultural e interdisciplinar. Y precisamente, desde ahí, se desprende y perfila la *función de la filosofía intercultural* bajo el marco del contexto mundial actual. Por eso, dicha propuesta se configura como un "aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas" (Fornet, R. 1997: 365-382) y, se levanta, como un modelo o 'protesta alternativa' frente al modelo neoliberal de globalización, buscando a su vez desenmascarar la contradicción inherente al contexto mundial dominante, que consiste en convocar al diálogo pero sin promover simultáneamente la equitativa repartición cultural del poder real para ordenar y configurar la contextualidad del mundo. De allí que se pretenda ayudar al desenmascaramiento de estas escenografías, con la pretensión de aportar constructivamente al reordenamiento de tales condiciones, con la mira puesta en que en tanto se expliciten estos condicionamientos fundamentales del diálogo, el mismo podría ser un primer paso hacia un encuentro real, atendiendo sin duda a la diferencia pero en condiciones de igualdad. Hasta ese entonces, no merecerá tal título, ya que aun persisten situaciones de desigualdad creciente en diversos ámbitos de la sociedad.

Fornet propone así, un tipo de universalidad inclusiva que supone que las culturas humanas "son procesos ambivalentes que reflejan contradicciones de diversa índole entre sus propios miembros". En este contexto de diálogo entre culturas el objetivo no es preservar ninguna de ellas como entidades estáticas y portadoras de valores ontológicos absolutos, porque se conciben precisamente como universos caracterizados por ser "transitables y modificables", que han de *garantizar* la realización libre y personal de todos aquellos sujetos que participan y actúan en ellas. Sólo en el reconocimiento de ese "otro", considerándolo no como una entidad metafísica absoluta, sino como proceso histórico abierto, como una visión de mundo diferente que tiene algo para decirnos, sólo desde esta interacción puedo construir *lo propio*, conservando siempre como parte "huellas" de aquella interacción, aun en la propia interioridad de mi identidad o mi cultura.¹²¹

La Filosofía Intercultural al ofrecernos el horizonte del diálogo de culturas, entendido como "fuente" y "motor" de la transformación del filosofar, intenta abrir un nuevo paradigma del quehacer filosófico. Así como una hermenéutica filosófica que es, al mismo tiempo, una hermenéutica de los contextos de la interpretación de la vida y de la interpretación de las interpretaciones de la vida, que no podemos olvidar ni marginar al interpretar cualquier texto. Nuestro autor nos propone aquí una ampliación de la racionalidad mediante la incorporación de una pluralidad de sujetos y fuentes. Sujetos que posibilitan la reperspectivación de nuestra perspectiva de la totalidad, y que a su vez nos ayudan a descubrir nuestros propios límites, puesto que se nos presentan como aquello indefinido e indefinible desde mi posición originaria; donde indefinición no implica en absoluto indiferencia. "El otro es entonces, principalmente allí donde nos sale al encuentro en la alteridad de una forma de vida o cultura, una perspectiva sobre el todo" (Fornet, R. 1994b:20). No puedo reconstruir teóricamente al otro, si no solo escucharlo. En esta línea y siguiendo el análisis de Levinas, sostenemos que el otro es *absolutamente* otro y por ello inabarcable. Nos desborda en su totalidad y no se puede lograr una identificación con él, o no por lo menos en el sentido de identidad. Solo resta abrirse sosteniéndose en el respeto y la pasividad., lo cual no implica un respeto o una pasividad rayana la indiferencia. Más bien todo lo contrario. Debe destacarse que el otro en Levinas es un otro previo a la constitución misma del sujeto, ya que éste lo constituye. Se estaría situado aquí en una dimensión ontológica previa a la del sujeto constituido.

¹²¹ Cfr. La noción de subjetividad antropofágica desarrollada en el trabajo titulado "En busca de una nueva cartografía de sentido: la subjetividad antropofágica", presentado en las Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica. Buenos Aires. Junio 2010.

Se podría pensar entonces que este profundo acercamiento excede la relación distancia-proximidad, puesto que se llega a la mismísima intimidad en la que el otro es constitutivo del yo, donde el yo es absolutamente responsable del otro llegando a ser rehén¹²² del mismo. Esta constitución del yo por la alteridad genera la imposibilidad de la indiferencia. No se puede evadir al otro porque no sólo se nos aparece, sino que primordialmente nos constituye. Se sostiene aquí la tensión entre nuestra absoluta responsabilidad por el otro y su absoluta otredad, situación que por un lado nos ata a él, pero que por el otro nos distancia y limita la posibilidad de abarcarlo, de ponernos en su lugar. Se permanece responsablemente allí, pero sin invadir su vivencia –porque aun queriéndolo, tal cosa no sería posible-. (Levinas. E. 1971)

De allí que se deba dejar el espacio abierto para que esto suceda, o más bien abrir el espacio, cultivar este terreno de lo *inter* para que la alteridad se comunique sin bloqueos. Bloqueos que sin duda se harán presentes, pero que no obstante pueden irse amenizando, como así también generar canales alternativos de comunicación que posibiliten la constitución de procesos de traducción diferentes, en tanto zonas de traducción. Esto es parte fundamental del incorporar nuevos sujetos y fuentes a este nuevo modo de filosofar.

En la creación de este espacio *inter* se lleva a cabo la *desdefinición de la filosofía* que implica liberarla de la definición monocultural y posibilita el abandono de modelos de racionalidad específicos, que no pueden decidir sobre cuestiones fronterizas, para asumir finalmente racionalidades consultantes que vislumbran sus límites y pueden afrontar estas problemáticas de borde.

Así, al poner en juego esa estructura de racionalidad heredada, intenta ensayar una experiencia de lo filosófico equivalente a "un campo de posibles sentidos", que implican simultáneamente apertura e indefinición.

A partir de este esclarecimiento, el autor plantea la necesidad de reestructurar la filosofía, puesto que al abrirse a otras fuentes, ciencias y a la sabiduría popular (cuentos, mitos, leyendas, etc.) se hace ineludible la creación de una nueva metodología. Esta modificación metodológica implica –entre otras- arrancar la pregunta de lo que nos es culturalmente extraño del “dominio exclusivo de los conceptos; y procurar entenderla también como pregunta que apunta a la comprensión del otro en su vida y en su corporalidad. El intercambio tendría que abarcar formas histórico-concretas de trato con la vida, desde el comercio hasta el culto.” (Fornet, R. 1994b:25)

Por ello al transformar la filosofía en este proceso de desocultar “lo evidente” y pensar desde “lo contextual” se impone la necesidad, a partir de este pensar desde la diferencia, de lograr la “realización concreta de una pluralidad de mundos reales”. Y para ello, señala Fornet, la decisiva importancia de “dejar espacios y tiempos libres” para que tales *visiones* del mundo puedan convertirse en *mundos reales*.

Es a partir de allí que se postula el arte como este espacio y tiempo de libertad (aunque muchas veces producto del sometimiento), como el resquicio donde se materializan las diferentes visiones de mundo en un pie de mayor igualdad. Ámbito de expresión pura, de imaginación, de mostración plena sin estar *necesariamente* regido por el canon de la racionalidad, sino justamente como alternativa a la racionalidad moderna que devino en sometimiento y opresión, colonialismo y posteriormente globalización.

Asumimos de igual modo las luces y las sombras de una modernidad absolutamente compleja, por lo que creemos que no podemos afirmar sueltamente que la modernidad fue una sola, que implicó solo una racionalidad vacía que devino en Auschwitz, pero sí que ha sido una parte fundamental de este proceso, que se gestó desde allí con mayor fuerza, y que incluso se le dio el sostenimiento teórico y material al hecho. Desde allí postulamos al arte como una posibilidad frente a este aspecto de la modernidad, frente justamente al sometimiento, la opresión, el colonialismo y la actual globalización.

¹²² Cfr. LEVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*. Arena. Madrid. 2000, donde desarrolla extensamente la categoría de rehén.

Ya la Escuela de Frankfurt afirmaba que el triunfo meramente político no era tolerable, sino que debía ser estético. “La práctica irreflexiva de la burguesía debía reemplazarse por la interpretación humana de la humanidad misma” (Friedman, G. 1986: 17). La transformación cultural es esencial para los cambios políticos y económicos, ya que la relación no es tan simple y causal entre economía y cultura, hay un dinamismo e influencia, una interrelación y no un determinismo. De hecho en ellos encontramos que lo estético expresa el núcleo de la experiencia histórica, el fundamento sobre el cual la realidad se determina a sí misma. El arte no es un efecto posterior de la realidad, sino que arte y vida llegan a ser indiscernibles. Esta coyuntura es la que les posibilita comprender lo estético no sólo como el escenario eficaz para la actividad política sino como un mundo íntimamente vinculado con la vida misma (Friedman, G. 1986: 144). Se aúnan en esto con el pensamiento nietzscheano, compartiendo el postulado de la historia como desarrollo de la sensibilidad estética, y ésta como afirmación de la vida misma. (Nietzsche, F: 1975)

El arte como crítica a la sociedad y con la creatividad que le es propia, puede ser un ámbito interesante para generar alternativas. Al decir de Marcuse,

Al igual que la tecnología, el arte crea otro universo de pensamiento y práctica en contraste con el universo existente ya dentro de él. Pero en contraposición al universo técnico, el artístico es un mundo de ilusión, apariencia, Schein. Sin embargo, dicha apariencia es semejanza de una realidad que existe como amenaza y promesa¹²³ para la realidad establecida. En las distintas formas del enmascaramiento y del silencio, el universo artístico se organiza de acuerdo con las imágenes de una vida sin miedo... Cuanto más clamorosamente irracional se torna la sociedad, mayor llega a ser la racionalidad del universo artístico. (Marcuse, H, 1985: 267)

Cabe aclarar que tanto en el momento en el que pensaban los frankfurtianos, como en mayor medida en la actualidad, el arte se erige como un ámbito de posibles alternativas, pero donde no debemos olvidar que es, como bien lo dice Marcuse, *amenaza y promesa para la realidad establecida*. Puede ser el lugar desde donde se comience una verdadera emancipación, pero también está dentro de sus posibilidades propiciar totalitarismos, sometimientos, enajenaciones, mercantilizaciones, etc. No es otra cosa que lo que Deleuze trabaja como fuerzas activas o reactivas, como la potente y por ello mismo peligrosa, ambivalencia de la cultura, que ya Benjamín anunciaba en su releído texto de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Es la amenaza de una estetización de la política, como a su vez la promesa de la politización del arte.

La apertura que posibilita el arte es generada así por una especial racionalidad, ya no técnico-instrumental sino profundamente humana y de afirmación de sí. Además, el fenómeno de la transmisión artística es esencialmente binario, lo cual implica que no puede imaginarse sin otro (Gadamer, H. 1991:152). El fenómeno artístico se asocia en Gadamer a la representación, y a partir de esta al juego. Obra de arte como juego y este como autorepresentación, a través de la cual me comunico con la autorepresentación del otro que viene a mi encuentro. El *entrar en juego* implica la expansión de uno mismo, como así también la del otro. El sentido del juego es un puro *automanifestarse*. No tiene el juego en sí un objetivo en el que desemboque, sino que se renueva constantemente conforme la variedad de sus participantes. No puede darse como algo estático,

¹²³ Justamente en la amenaza y promesa de la ilusión, de la apariencia, de lo artístico podemos pensar en la ambivalencia de la cultura, ya que puede actuar en ambas direcciones. Cfr: Gilles Deleuze “La nueva imagen del pensamiento en Nietzsche”. También podemos pensar en la amenaza de una estetización de la política, como a su vez en la promesa de la politización del arte: Cfr.: Walter Benjamin. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*.

inmóvil sino como el tránsito y la automanifestación de aquellos que entran en el juego. (Gadamer, H. 1991:145-151). De allí que no pueda haber juego ni representación sin otro, sin la participación de aquel a quien convoco y con quien podremos pensar los lineamientos y reglas del mismo de manera conjunta, como poniendo a disposición de la representación nuestro bagaje previo, en busca de un diálogo común y convocando a una participación cada vez más amplia. Encontramos que en Gadamer el arte siempre está en relación con lo colectivo, con aquello que se da como parte de algo común, de un todo compartido. De allí que más allá de la noción de representación relacionada con el juego, que desarrolla en *Verdad y Método*, vuelve a insistir en él en *La actualidad de lo bello*, sumándole a la metáfora del juego, la del símbolo y la de la fiesta. Tópicos completamente participativos, inclusivos y que a su vez van variando, modificándose, de acuerdo a quienes formen parte de ellos.

Retomamos también a Kimmerle quien postula que en el ámbito del arte se desarrolla el reconocimiento de la igualdad de las culturas y la praxis del conocimiento mutuo y del intercambio mutuo mucho más que en la Filosofía¹²⁴. Afirma que en el arte los diálogos interculturales no sólo encontraron un reconocimiento mayor, sino que comenzaron también antes que en la Filosofía y sostiene que ellos pueden reforzar y potenciar los intentos correspondientes de los filósofos. Postula así una profunda vecindad entre el fenómeno del arte y el de la filosofía, sustentándose en la tesis de que en lo propiamente artístico y en lo propiamente filosófico, no hay historia y tampoco progreso –en el sentido que les dio la modernidad ilustrada–. Hay desarrollos históricos y progresos solamente en los medios técnicos y en las posibilidades, que son utilizadas por los artistas y los filósofos para su trabajo. (Kimmerle, H. 2002:21).

Podemos pensar además el arte como símbolo, como aquello que da que pensar, al decir de Ricouer. Pero enmarcado en la Filosofía Intercultural proponemos un pensar conjunto, un pensar con el otro, con lo que el otro tiene para decirme, para mostrarme, intentando eliminar los supuestos mediante los cuales *construyo* al otro, para dejarlo que se manifieste. Pensar que no sólo se refleja a través de la palabra si no que abarca numerosas manifestaciones. Se amplían las fuentes hacia otros lenguajes que nos interpelan, pero junto con Fernet “creemos que ese esfuerzo por promover las investigaciones que nos amplíen las fuentes, tiene que hacerse cumpliendo un giro metodológico. Pues ampliar las fuentes significa ampliar no solamente el campo de estudio o aumentar nuestros “objetos de estudio”, si no también, y fundamentalmente, ampliar los sujetos que hablan su propia palabra en nuestra tradición de pensamiento”. (Fernet, R. 1994b:49)

Este giro metodológico se hace cada vez más necesario, puesto que los “objetos de estudio” dejan de ser tales y puros, hay un desdibujamiento de los límites producto de un sinnúmero de significativas interrelaciones. Cuestión que se sostiene desde la perspectiva García Canlini, en el análisis de lo estético que realiza en su último libro, donde afirma que “estamos en medio de un “giro transdisciplinario, intermedial y globalizado” que contribuye tanto a redefinir lo que entendíamos por arte en el Occidente moderno como en el Oriente preglobal. Al mismo tiempo, las artes participan en la redefinición de las ciencias sociales que también dudan de su identidad y hallan en el arte no la solución, la salida, sino, como decía Maurice Merleau-Ponty acerca del marxismo, un lugar a donde uno va “para aprender a pensar”. (García Canlini. 2010:41).

Arte como ese símbolo que da que pensar desde Ricouer, o como el lugar a donde uno va para aprender a pensar desde Canlini, pero siempre y una vez más desde una dimensión conjunta, como un aporte y una posibilidad de reflexionar sobre quiénes somos, sobre nuestros límites, sobre nuestras aperturas.

¹²⁴ Da algunos ejemplos que considera como pilares de este camino como son el “japonismo” de Van Gogh y de algunos contemporáneos, la influencia de las máscaras africanas en Picasso, Braque y De Vlaminck, hasta más allá de las visitas mutuas de los artistas dogones del actual Mali y de pintores del holandés *Cobra-Gruppe* (Grupo Cobra) o de la “inspiración africano-europea” que experimentan cuatro artistas togoleses y cinco alemanes en un trabajo en conjunto y que se documenta en varios museos alemanes.

Apertura a otros símbolos, a otros lugares de reflexión que se hacen visibles en textos y tradiciones de sujetos no reconocidos, como sucede con lo afro y lo indígena en América. Por lo que sostenemos que para un real descubrimiento de la misma, para que esta deje de ser una *invención*, “debería ser prioritario el fomentar las investigaciones y prácticas culturales que corrigen ese proceso de encubrimiento de la realidad plural de “Nuestra América” poniendo de manifiesto justamente la variada riqueza que la caracteriza en los más distintos órdenes, como por ejemplo, el religioso, el lingüístico, el artístico, etc.”(Fornet, R. 1994b:41)

Sostenemos, desde la Filosofía Intercultural, que hay que abrirse a otras tradiciones para oír el mensaje de las voces ausentes o silenciadas hasta hoy, puesto que aquel sometimiento, aquella supuesta deformidad, aquello imperfecto, esa barbarie aparentemente suprimida ha logrado expresarse por otros canales, aun hoy negados o menospreciados.

Escribe así Kusch en sus *Anotaciones para una estética de lo Americano*:

“El arte se vuelca con violencia, como venciendo una resistencia, ya que expresa contenido que adopta una forma. (...) En este punto asoma lo tenebroso en el arte. Porque se fija y se contiene en arte una vida postergada frente a lo social. O sea, se vuelve a traducir en formas o en signos comprensibles aquello que socialmente fue excluido o relegado como algo tenebroso frente a la inteligencia social. Mientras el cuerpo social deambula dentro de su propia estructura intelectual, la vida le cuestiona sus derechos por intermedio del arte”. (Kusch, R. 2007:532)

Conclusión

Si para la conciencia general parece aceptable que el arte (aun cuando no exista ni haya existido bajo este nombre en todas las culturas) y el intercambio de éste entre las culturas es interesante y provechoso para todos los interesados, se propenderá en primer lugar a juzgar las tesis correspondientes para la Filosofía como no erradas o superficiales en el asunto, ya que el diálogo artístico implica ya un cierto reconocimiento de la otra cultura. Este ámbito netamente creativo y abierto puede propiciar un mayor reconocimiento del otro, posibilitando así un verdadero diálogo intercultural. Quizás también conlleve a que todo etnocentrismo, incluido el eurocéntrico, sea mejor superado. Y esperando también que por medio del hecho del diálogo intercultural en el arte y la filosofía también los representantes de las diferentes culturas en la economía y la política así como en la ciencia y la tecnología puedan ser impulsados tanto como sea posible a ser dialógicos.

Finalmente podemos considerar que dentro de los desarrollos de la Filosofía Intercultural lo artístico representa no sólo una ampliación de las fuentes y una consecuente modificación metodológica, si no que a su vez implica un real avance en el reconocimiento y la apertura al otro, en el contexto del diálogo entre culturas. De allí que Fornet convoque a

“atreverse en la investigación filosófica a ir más allá de lo transmitido y documentado por escrito según los cánones o exigencias de la forma filosófica que conocemos. Habría que consultar fuentes sin pre-juicios; fuentes provenientes de otras áreas como la poesía, la literatura, la religión, etc. Y, más todavía, habría que aprender a superar, sin sentirse incómodo o con mala conciencia, los límites de nuestra cultura escrita, para oír y darle su lugar también a otras fuentes trasmisoras de su pensamiento, cuyas voces no objetivan su decir en la escritura, si no que lo transmiten en su específica cultural oral. Además tendría que crearse el espacio para que el rito y el símbolo puedan asimismo concurrir a la cita en el coro de las voces del pensamiento iberoamericano”. (Fornet, R. 1994b:47)

Por último, sostener que son procesos que se están dando en el presente y análisis que empiezan a llevarse a cabo, puesto que empieza a ser un ámbito que nos ayuda a reflexionar sobre la posibilidad de alternativas, de otras realidades, de otras historias posibles.

Como sostiene Néstor García Canclini en su libro *La sociedad sin relato*, lo artístico posibilita otro modo de conocimiento que nos hace cuestionarnos e incluso hoy modificar, la noción de ciencia y de sus métodos, puesto que

“los artistas se presentan como investigadores y pensadores que desafían en sus trabajos los consensos antropológicos y filosóficos sobre los órdenes sociales, sobre las redes de comunicación o los vínculos entre individuos y sus modos de agruparse.”

Así considera a las obras no sólo desde su comprensión interna, sino como “experiencias epistemológicas que renuevan las formas de preguntar, traducir y trabajar con lo incomprensible

o lo sorprendente. El hecho de que ninguno de estos artistas ofrezca respuestas doctrinarias ni programas ayuda a concentrarnos en los dilemas de la interrogación. Su libertad, mayor que la de un científico social, para decir con “metáforas” condensaciones e incertidumbres del sentido que no encontramos cómo reformular en “conceptos” lleva a reconsiderar las articulaciones entre estos dos modos de abarcar lo que se nos escapa en el presente”. (García Canclini.2010:47).

Bibliografía

- Adorno. T.W. *Crítica cultural y sociedad*. Barcelona, Ariel. 1970.
- Adorno. T.W. *Dialéctica del iluminismo*(con Horkheimer). Título original: *Dialektik der Aufklärung*(1954). Buenos Aires. Sur.1969.
- Adorno. T.W. *Teoría Estética*. ed. original 1970. Madrid. Taurus. 1980.
- Bhabha, Homi K.: *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.
- Castro-Lucic, Milka (ed.): *Los desafíos de la interculturalidad*, Santiago de Chile, Programa Internacional de Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile, 2004.
- Cullen, Carlos: *Reconocimiento y pluralismo. El lugar del otro en la formación del sujeto moral*, Memorias del XIV Congreso Interamericano de Filosofía, Puebla, México, Agosto de 1999. Publicación en CD, <http://afm.org.mx>. pp.572-586.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1976.
- Fornet Betancourt, Raúl: *En lugar de una introducción: Problemas del diálogo intercultural en Filosofía*. Revista Agustiniiana, v. XXXIV/ may-ago, 605-615. 1993
- Fornet Betancourt, Raúl: *Pensamiento Iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural*. Cultura, Ética y Poder. Segunda Época,año IX, Bs.As.: n. 19 / 09 61-69. 1994a
- Fornet Betancourt, Raúl : *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, Costa Rica, DEI, 1994b.
- Fornet Betancourt, Raúl. *Transformación Intercultural de la Filosofía*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 2001
- Fornet Betancourt, Raúl: *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz, 2003.
- Fornet Betancourt, Raúl: *Culturas y poder*, Bilbao, Desclée, 2003.
- Fornet Betancourt, Raúl: *Crítica intercultural de la filosofía*, Madrid, Trotta, 2004.
- Fornet Betancourt, Raúl: *Interculturalidad y globalización*, Frankfurt-San José de Costa Rica, IKO-DeiI 2000
- Friedman, George. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. Título original: *The Political Philosophy of the Frankfurt School*. Traducción de Carmen Candioti. México. Fondo de Cultura Económica. 1986.
- Gadamer, H.G. *Verdad y Método*. Salamanca. Ediciones Sígueme. 1991
- Gadamer, H.G. *La actualidad de lo bello*. Barcelona. Paidós.1997.
- García Canclini, Néstor. *La sociedad sin relato*. Buenos Aires. Katsz. 2010.
- Honneth, Axel. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires, Katz, 2007
- Jameson, Frederic / Žizek, Slavoj: *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Kimmerle, Heinz: *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2002.
- Kimmerle, Heinz. *The stranger between oppression and superiority*. En www.kimmerle.nl Kusch, Rodolfo. *Anotaciones para una estética de lo americano*. En: Obras Completas. Tomo 4. Capital Federal. Editorial Fundación Ross. 2007
- Levinas, E.: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1971. Nietzsche, Friedrich. *El origen de la tragedia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.
- Olivé, León (comp.): *Ética y diversidad cultural*, México, FCE-UNAM, 1993.
- Ricoeur, Paul: *Si mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.
- Ricoeur, Paul: *Hermenéutica y Estructuralismo*, en: El conflicto de las interpretaciones. Buenos Aires, Ediciones megápolis. 1975.
- www.polylog.org / www.kimmerle.nl
/ www.nietzscheana.com.ar

Filosofía de la historia: el reconocimiento de los sujetos históricos

Ignacio Ellacuría y la Filosofía de la “realidad histórica”

Adriana María Arpini

Introducción

Si el extravío de los humanismos, tanto del clásico como de los surgidos en la modernidad, ha sido caer en formulaciones universales y abstractas, que dieron lugar a variadas formas de desconocimiento de la diversidad; entonces, en el actual contexto histórico, cabe preguntar si es posible una manera de pensar la relación entre lo universal y lo particular que asuma el carácter dinámico de la realidad, y que, desde el reconocimiento de lo diferente, aporte a la realización de un humanismo de nuevo signo. El filósofo salvadoreño Ignacio Ellacuría (1930 – 1989), en diálogo con Hegel y con Marx, pero especialmente con Zubiri, de quien fuera estrecho colaborador, propone pensar la realidad intramundana como compleja y diferenciada; concreta, plenamente cualificada y en permanente proceso. Su filosofía de la “realidad histórica” proporciona pistas para un nuevo humanismo.

Desde una perspectiva clásica, el humanismo se caracteriza por la exaltación de lo humano que por su dignidad merece ser cultivado y la convicción de que tal cultivo se logra por medio de las letras clásicas, sobre el supuesto del carácter ejemplar de las mismas. Ambas características se presentan unidas en el humanismo clasicista. Sin embargo no hay entre ellas una relación necesaria, antes bien es conveniente indagar en las formas históricas concretas que asume el humanismo. En nuestra América, el pensamiento humanista presenta un desarrollo difuso, ocasional, asistemático. Sin embargo, desde que Colón desembarcó en La Española, el pensamiento humanista en nuestras tierras tuvo que habérselas con los problemas de la diversidad y del reconocimiento de la diversidad. Siguiendo en parte a Arturo Roig¹²⁵, señalamos algunos criterios para esclarecer las características y momentos del pensamiento humanista a partir de sus propias manifestaciones: - plantear la búsqueda de un modelo histórico abierto, - constituirse como ideología de un grupo o sector social subalterno emergente, - presentarse como afirmación de la propia subjetividad personal y/o social, - acompañar modos de auto y heterorreconocimiento, - organizarse como un modo *sui generis* de ejercicio dialéctico. Proponemos el análisis de La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría a fin de verificar la presencia de algunas de estas características que nos permitan delinear el perfil de un humanismo emergente nuestro-Americano.

Algunos datos biográficos

Ignacio Ellacuría nació en Portugalete, Provincia de Vizcaya, España, el 9 de noviembre de 1930, se educó en un colegio de Jesuitas en Navarra. Ingresó al noviciado de la Compañía de Jesús a los 17 años, al poco tiempo fue enviado a la fundación del noviciado de Centro América. Entre 1949 y 1951 estudió Humanidades en el Ecuador donde conoció al padre Aurelio Espinoza Polit, con quien aprendió a gustar la rigurosidad del pensamiento. Luego estudió Teología en Innsbruck, Austria. Allí siguió las clases de Karl Rahner –quien introduce la historicidad como dimensión esencial a la Teología–, y comenzó a leer a Xavier Zubiri. Entre 1962 y 1967 hace su doctorado en Filosofía en Madrid. La tesis, sobre el tema La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri, fue orientada por el mismo Zubiri. Surgió así una estrecha amistad y una fecunda colaboración intelectual entre ambos. En 1967, después del Concilio Vaticano II (1962 – 1965) y un año antes de la Conferencia de Obispos Latinoamericanos de Medellín (1968), Ellacuría fue destinado a trabajar en la Universidad Centroamericana (UCA) José Simeón Cañas de El Salvador, de la que llegó a ser Rector en 1979. Desde su función se propuso conjugar el alto nivel académico con el servicio al pueblo salvadoreño. En este sentido fue importante el encuentro entre Ellacuría y el Arzobispo Oscar

¹²⁵ Cf. Roig, Arturo Andrés, “Momentos y corrientes del pensamiento humanista en el Ecuador”, en: *El Humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII*. Tomo I, Quito, Banco Central del Ecuador, 1981, (13 a 262).

Arnulfo Romero, profundamente comprometido con la causa de los pobres hasta su asesinato en marzo de 1980. Amenazado de muerte, Ellacuría debió exiliarse en España, donde intensificó su colaboración con Zubiri y lo asistió en la revisión de la redacción de la trilogía de la Inteligencia sentiente: *Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983). Ellacuría comprendió que la guerra civil salvadoreña no tendría solución eficaz por las armas, antes bien había que favorecer una salida dialogada, un pacto de paz justa. Sostenía la propuesta de que “el pueblo recupere su protagonismo activo sin someter su fuerza y su posible organización a ninguna de las dos partes en conflicto”¹²⁶ [Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) y Frente Democrático Revolucionario (FDR), por un lado, y el presidente Duarte con el apoyo económico-militar de la administración Reagan]. La noche del 16 de noviembre de 1989, soldados del ejército entraron en la Universidad y asesinaron a seis jesuitas (Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Ignacio Martín-Baró, Armando López, Juan Ramón Moreno y Joaquín López y López) y a dos mujeres (Elba y Celina Ramos). El mayor delito de Ellacuría fue servirse de la reflexión filosófica y teológica rigurosa para comprender y transformar la realidad histórica.

José Mora Galiana¹²⁷ distingue tres momentos en el pensamiento filosófico de Ellacuría:

- La primera etapa, anterior a la influencia directa de Zubiri, en la que centra su atención sobre Santo Tomás, como hombre de su siglo, y en José Ortega y Gasset, como hombre de nuestro tiempo. Escribe “Posibilidad y modo de aproximación entre filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna” (1958) y “Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de Meditación de la técnica” (1961)
- La segunda etapa, como discípulo de Zubiri, escribe su tesis doctoral *La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri* (1965). Sienta las bases de la superación del individualismo y del positivismo: lo físico no se opone a lo metafísico, sino que es lo metafísico por excelencia. Físico no es sinónimo de empírico o positivo, sino que es lo real, susceptible de una doble consideración, positiva y metafísica. En esa realidad es donde el ser humano, por ser esencialmente abierto a las cosas, en muchas circunstancias puede interponer un esbozo de posibilidades. Ahí radica la importancia de la praxis histórica, cuya base peculiarmente metafísica se encuentra en el sentido dinámico de la realidad, la percepción y comprensión racional de la inteligencia sentiente.¹²⁸
- La tercera etapa es de elaboración personal. Está marcada por la filosofía práctica: la filosofía política y universitaria, el ensayo “Filosofía ¿para qué?” (1976), el análisis de la realidad Centroamericana y los cursos sobre la Filosofía de la realidad histórica, y la praxis de liberación a partir del concepto de “civilización de la pobreza”.

La realidad histórica como objeto del filosofar

¹²⁶ Cf. Fernández, David, S.J., *Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy*, México, Universidad Iberoamericana – Cátedra Ignacio Ellacuría, 2006, (11).

¹²⁷ Cf. Mora Galiana, José, “Ignacio Ellacuría. Perfil biográfico, pensamiento y praxis histórica”, Huelva. Consultado en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/introd.htm> (13/05/2010).

¹²⁸ Según Zubiri, la inteligencia está constituida formalmente por la “apertura a las cosas como realidades”, de tal suerte que “la formalidad propia de lo inteligido es ‘realidad’”. Sin embargo no es independiente del “sentir”. Si el mero sentir presenta las cosas como estímulos, hay un modo de sentir intelectual que las presenta como realidades. Así la sensibilidad se hace intelectual y la inteligencia se hace sentiente. Es decir que ambas están unidas en la estructura “inteligencia sentiente”. Esta aprehende las cosas en su “impresión de realidad”. Cf. Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 1980.

Como bien ha expuesto Héctor Samour¹²⁹, Historia, praxis y liberación son tres conceptos con los que Ellacuría buscó historizar el pensamiento zubiriano en el contexto latinoamericano, es decir, actualizar las funciones intelectivas de una filosofía rigurosa que quiere estar a la altura de su tiempo y contribuir a realizar la verdad y la libertad en la historia. Se trata de que la filosofía, sin perder su especificidad, se constituya a través de un amplio y profundo contacto con la realidad y de una pluralidad de saberes en una praxis de liberación de las personas y de la sociedad. En este sentido, la filosofía pura de Xavier Zubiri ofrece un saber acerca de las cosas, una dirección para el mundo y para la vida, y también una forma de vida. Pero, lo más importante es que provee equipamiento formal y material para interpretar el mundo y para transformarlo. Ahora bien, para evitar el riesgo de instrumentalizar el pensamiento zubiriano, es necesaria su profundización laboriosa y creativa al mismo tiempo que un desarrollo de la capacidad de escuchar el reclamo de la realidad.

Ellacuría encuentra en las reflexiones zubirianas acerca de la estructura dinámica de la realidad las ideas que iluminan y permiten definir el horizonte teórico y práctico de la filosofía de la liberación y su objeto. Los análisis zubirianos sobre los dinamismos de la materia concluyen en la historia, donde se hacen presentes todos los demás dinamismos de lo real, que a su vez son afectados por la historia, lo cual significa que la realidad es constitutivamente histórica. La trascendencia de la realidad es “el mundo histórico” y si la filosofía pretende dar cuenta de lo que última y totalmente es la realidad, entonces la historia se convierte el verdadero objeto de la filosofía.

En su trabajo sobre “El objeto de la filosofía”, que sirve en parte de introducción y en parte de conclusión a la publicación póstuma de sus escritos sobre Filosofía de la realidad histórica, Ignacio Ellacuría se pregunta por aquello que constituye el tema central de una inquisición filosófica y le da sentido. Busca una respuesta que le permita determinar “sobre qué se debe filosofar”. Apoyándose en el concepto Zubiriano de “respectividad”, sostiene que la “realidad intramundana constituye una sola unidad física compleja y diferenciada, de modo que ni la unidad anula las diferencias ni las diferencias anulan la unidad”; se trata de una totalidad no abstracta sino concreta, cualificada y en proceso, que no puede confundirse con ninguna forma burda de monismo, ni materialista ni idealista, ya que “Encontrar la unidad por vía de la reducción de las diferencias a un mínimo de identidad es, en el fondo, una tarea conceptualista que no hace justicia a las diferencias cualitativas irreductibles de la realidad”¹³⁰.

Además, lo propio de la realidad intramundana es su carácter dinámico, que presenta cierta circularidad en la medida que el dinamismo rompe la identidad y la no identidad actualiza el dinamismo. Zubiri ha caracterizado el dinamismo como un dar de sí, pero de modo tal que el dar no rompe el sí mismo, sino que lo mantiene en una tensión que implica un cambio superador de aquello que siendo siempre “el mismo”, nunca es “lo mismo”. Así que cuando un dinamismo se pone en función de otros dinamismos se da paso a toda suerte de acciones y reacciones. En línea con esta concepción zubiriana, pero en contra de los usos mecanicistas y formalistas de la dialéctica, Ellacuría sostiene que el dinamismo intramundano no es unívocamente dialéctico. Una adecuada interpretación de la dialéctica permite ver, según Ellacuría, que la negación no es sólo aniquiladora de su contrario, sino anuladora y superadora. Consecuentemente la realidad es un proceso de realización en el cual se van dando cada vez formas más altas de realidad que retienen y superan a las anteriores. No se

¹²⁹ Cf. Samour, Héctor, “Historia, praxis y liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría”. Ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional Xavier Zubiri, 1993. Consultado en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/critica/samour.htm> (15/05/2010).

¹³⁰ Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta – Fundación Xavier Zubiri, 1991, p. 31.

trata de una deducción lógica, sino real, ésta muestra la verdad de aquella. “El mundo de las cosas reales no sólo está abierto a nuevas cosas reales, sino a nuevas formas de realidad en cuanto tal”¹³¹. Su novedad es cualitativa, esto es estricta novedad, no mero despliegue o explicitación de lo mismo. Dice Ellacuría:

“Hay un estricto dar-de-sí-más de lo que actualmente es y esto no sólo cuantitativamente –no en el sentido de un aumento cuantitativo de la materia inicial–, sino en el sentido de darse más cosas reales diferenciadas, sino, sobre todo, cualitativamente, esto es, mediante la aparición de nuevas formas de realidad” (Ibídem: 37). “... no podemos decir lo que es la realidad hasta que ella misma no dé-todo-de-sí y no podemos decir lo que es la realidad superior deduciéndola de las formas inferiores de la realidad de la cual proviene”¹³².

Por lo tanto, la «realidad histórica», en cuanto manifestación suprema de la realidad, es el objeto último de la filosofía. Ha sido y es tarea histórica de la filosofía descubrir y mostrar donde se da la mayor densidad de lo real. Por «realidad histórica» no se entiende lo que pasa en la historia, sino que ella “es la realidad entera, asumida en el reino social de la libertad”. El dar-de-sí de toda forma de realidad se verifica en la «realidad histórica», porque esa es la forma en que la realidad es «más», es «más suya» y es «más abierta». Un estudio de la vida humana al margen de la historia estaría viciado de abstracción e irrealidad.

Mas ¿cómo justificar metafísicamente la opción por la «realidad histórica» como objeto de la filosofía? No se trata de proponer un concepto generalísimo que abarque todas las cosas igualándolas y, por tanto, vaciándolas, ya sea por vía analógica o dialéctica. Se trata de formas de realidad, cuyo análisis se realiza no desde su origen sino desde su etapa última, que muestra lo que hasta ahora es esa realidad, no como concepto, idea o ideal, sino como “algo que nos está dado y que, mientras se hace, se nos está dando”. Así entendido, este objeto de la filosofía deja abiertas posibilidades reales para teorías y prácticas distintas, ya que la unidad de la realidad histórica no es monolítica¹³³.

La estructura dinámica de la historia

Ellacuría caracterizada la historia como “transmisión tradente”, “actualización de posibilidades” y “proceso creacional de capacidades”. La historia, desde la perspectiva de la especie, se plantea en términos de transmisión, que permite acumulación y enriquecimiento de lo que la especie es. Pero además de la transmisión genética de las estructuras psico-orgánicas, el hombre recibe –le son entregadas– determinadas formas de estar en la realidad. Esto es el proceso histórico de la tradición. La historia no es ni pura transmisión, ni pura tradición, es transmisión tradente.

En cuanto a la “actualización de posibilidades”, cabe tener presente que en la historia se transmiten sentidos; pero no se trata del sentido tenido, sino de la realidad misma del tener sentido. Lo entregado es, por parte del tradente, algo que posibilita el estar en la realidad, por parte del receptor, es algo que no lo determina, sino algo ante lo cual tiene el poder de optar. De ahí que lo que formalmente se transmite son posibilidades: se entrega un poder, sin dar una direccionalidad fija a ese poder, es el poder optar. Ahora bien, para poder optar se requieren posibilidades posibilitantes. A través de la opción nos apropiamos de posibilidades. La apropiación es histórica, no por lo que tiene de opción personal, sino en tanto es

¹³¹ Id., p. 37.

¹³² Id., p. 38.

¹³³ Id., p. 41.

actualización de posibilidades. El pasado es traído al presente como posibilitación. El problema formal de la libertad se presenta cuando se tiene el poder de optar, pero no se cuenta con posibilidades reales; entonces se está negando la libertad humana, se produce una clausura de la libertad histórica.

Por otra parte, la capacidad histórica se da cuando unas mismas facultades y potencias “pueden” hacer cosas distintas en virtud de su acceso constituyente a un ámbito de posibilidades, que se comunican por tradición y se actualizan por apropiación. Lo que ocurre en la historia “no es formalmente un proceso de maduración o de desvelación, sino un proceso de capacitación”¹³⁴. “Lo formalmente histórico tiene que ser creado en una acción que no sólo produce algo nuevo, algo no precontenido ni determinado, sino que llega a constituir un nuevo principio de acción: la capacidad ... La historia es así proceso creacional”¹³⁵.

Establecidas las tres características de la historia, queda por analizar su composición estructural. En este punto vale aclarar que, según el plan original de la obra, el tratamiento de dicha composición estructural comprendía, tres aspectos: el de las fuerzas y dinanismos de la historia, el de la organización estructural de los momentos históricos y el controvertido problema del sujeto de la historia. Sólo el primero de los temas fue desarrollado antes de que su autor fuera arrancado brutalmente de la vida. Con el título “La estructura dinámica de la realidad” fue publicado como ultimo punto del libro editado por Trotta.

Si por historia se entiende todo lo que «sucede», cabe preguntar qué es lo que mueve la marcha de los sucesos. No basta con decir que son los hombres, pues antes de determinar quien es el sujeto de la historia, es necesario constatar qué momentos son utilizados por el hombre –o tal vez utilizan al hombre– en el proceso histórico. Según Ellacuría, es pertinente describir en primer lugar las fuerzas históricas y luego determinar el carácter dinámico que les compete. Al elenco de las fuerzas históricas pertenecen:

- En primer lugar, las que son estrictamente naturales, es decir, aquellas que surgen de la estructuración corporal –material– de la historia. La cual tiene leyes propias, que actúan con independencia de la voluntad de los hombres y de las relaciones sociales. “Todas las fuerzas que puedan darse en la historia, han de presentarse forzosamente radicadas en esta estructuración corporal ... No sólo las leyes fundamentales de la termodinámica, sino todo el problema de los recursos materiales, de la necesidad de energía material para que no se detenga la historia”¹³⁶. De ahí las luchas desatadas por el dominio de los recursos puramente materiales y la situación precaria de los países que no los poseen en abundancia. La historia necesita de estos recursos, pero puede llevar a una utilización muy diversa de los mismos, haciendo de ellos auténticas posibilidades históricas.
- También las fuerzas biológicas actúan en la historia. Esto es la vida en toda su complejidad, con sus leyes, instintos, tensiones. No es que se pueda reducir la historia a ciertos patrones biológicos, sino que problemas como los ecológicos, los de la relación entre la presión demográfica y los recursos naturales, las enfermedades, entre otros, tiene importancia decisiva en la explicación integral de la historia.
- Las fuerzas psíquicas, sin ser independientes de las anteriores, representan algo distinto en sí mismas y en su operación en la historia. El talento, la capacidad organizativa, la ambición de ciertos hombres han incidido directamente en la marcha de la historia.

¹³⁴ Id., p. 435 – 436.

¹³⁵ Id., p. 444

¹³⁶ Id., p. 450.

- Las fuerzas sociales son las que surgen del “cuerpo social”: la estratificación, los grupos de presión, la diferenciación ocupacional, los usos y costumbres, los prejuicios, las modas cobran carácter impulsivo o represivo, e imprimen carácter distintivo a los procesos sociales. Entre estas fuerzas, las económicas presentan especial significación. “La explicación científica de este hecho y su articulación –dice Ellacuría– ha sido dada por Marx y los marxistas ... [t]omando el concepto de producción en toda su amplitud como proceso en el cual se intenta mantener la propia vida material y en el cual se busca obtener todo lo que se requiere para ese mantenimiento y para el desarrollo de la especie y de la sociedad”. A propósito de la amplitud del concepto de producción, el autor cita de Engels el pasaje de la carta a Borgius (25 de enero de 1894), donde se afirma que las condiciones económicas son “los métodos por los cuales los seres humanos de una sociedad dada producen sus medios de subsistencia e intercambian los productos”, incluyendo las técnicas de producción y transporte, los métodos de cambio y distribución de productos, la división en clases y las relaciones de señorío y servidumbre¹³⁷.
- También para la explicación de las fuerzas culturales e ideológicas recurre el autor al texto de Engels, en la parte donde se sostiene que “... el desenvolvimiento político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., se basa sobre el desarrollo económico. Pero interactúa entre sí y reaccúa también sobre la base económica. No es que la situación económica sea la causa y la única activa, mientras que todo lo demás sea pasivo. Hay, por el contrario, interacción sobre la base de la necesidad económica, la que en última instancia se abre camino ...”¹³⁸. Se esfuerza Ellacuría en aclarar que la enorme complejidad de las fuerzas culturales no constituyen sólo un momento reflejo en la marcha de la historia, sino que, en tanto procura el conocimiento de la realidad, su interpretación y valoración, abarcando también la dimensión de la efectividad, las fuerzas culturales e ideológicas son motores de la historia.
- A las fuerza políticas, a pesar de su complejidad y de cierta indefinición de sus fronteras, Ellacuría les reconoce relativa autonomía. La cual se pone de manifiesto cuando el poder político es tomado por fuerzas que no responden al poder económico dominante.
- El autor considera también las fuerzas estrictamente personales “que intervienen en la historia como momentos dinamizadores de su proceso”, no obstante el carácter impersonal que tanto Ellacuría como Zubiri atribuyen a la historia. Estas fuerzas “son lo que son en virtud de un acto de opción, sea de un individuo, sea de un grupo. Aun cuando esas opciones están condicionadas, el momento personal tienen significación y efectividad en la historia.

Todas estas fuerzas tienen en común que “mueven” la historia, la impulsan. Pero para hacer justicia a la complejidad de la cuestión, es necesario diferenciar entre elementos que «fuerzan» la historia y elementos que la «liberan». La “necesidad histórica” se presenta como “azarosidad”, que no surge tanto de la libertad humana cuanto de la pluralidad de elementos y fuerzas que concurren en ella, haciendo imposible el cálculo y la previsión intelectual de su curso. De ahí la imposibilidad de construir una ciencia histórica con el mismo estatuto epistemológico de las ciencias de la naturaleza. En nada semejante a un mecanismo, la historia obliga cada vez al estudio de nuevos datos concurrentes, de modo que su análisis ha de ser creativo, como ella misma. Pues “las fuerzas de la historia se constituyen como posibilidades”¹³⁹. Estas emergen cuando la “respectividad” en la que las cosas están con el

¹³⁷ Cf. Id., p. 452.

¹³⁸ Id., p. 453.

¹³⁹ Id., p. 456.

hombre cobra una determinada actualidad. Las fuerzas sociales, económicas, culturales y políticas son posibilidades históricas porque resultan de un proceso histórico y se actualizan como tales. Cabe entonces diferenciar entre “fuerzas de la historia” y “fuerzas históricas”. La actualización de éstas últimas contribuye al proceso de posibilitación y capacitación. Si bien la historia se hace con lo que no es formalmente histórico, es decir con las fuerzas naturales que están a la base del proceso de posibilitación, son las posibilidades mismas las que mueven la historia en su triple carácter de “transmisión tradente”, “actualización de posibilidades” y “creación de capacidades”.

Al existir distintas formas de realidad, hay también distintas formas de dinamismo. Ellacuría, coherente con la tesis zubiriana sobre el dinamismo de la realidad, sostiene que existe una conexión esencial entre dinamismo y realidad, pues “es la realidad en tanto que realidad la que es dinámica, la que es activa desde sí misma, en y por sí misma”. El dinamismo no es exterior a la realidad sino que es su propio dar de sí: “La realidad es intrínsecamente dinámica y su dinamismo consiste en su constitutivo dar de sí”¹⁴⁰. Ahora bien, ¿en qué se diferencia la interpretación zubiriana sobre el dinamismo de la realidad de la desarrollada por Hegel. Ellacuría sostiene que entre ambas hay una “profunda similitud a contrario”. Ambas se empeñan en mostrar el carácter total, pero no cerrado de la realidad, su estructura intrínsecamente dinámica, su forma procesual, que concede importancia metafísica a la historia como proceso mismo de la realidad. Pero en Hegel el movimiento dialéctico opera a nivel de la razón, es puramente concipiente, logogenético, sin margen para la creación ni en la cosa ni en el espíritu humano. Es conservación de sí mismo y pura concepción, implica, por tanto, un empobrecimiento del devenir. Al contrario, Zubiri subraya un devenir real, verdaderamente creativo, no reducible a un mero proceso en el campo ideal de la conciencia.

“De ahí que sea preciso volver a la realidad como principio del devenir –sostiene Ellacuría–. De poco sirve dar prioridad la devenir sobre la realidad si ese devenir se funda sobre la implacable marcha de una razón lógica, que en definitiva no puede salir de sí misma. ... Por eso ha de volverse a un devenir real, lo cual significa que la realidad ha de tener prioridad sobre el devenir. No por ello ha de volverse a una realidad en quietud, que luego deviene, quedando en el fondo de sí misma completamente estática, sino a una realidad en devenir, a una realidad deveniente. La realidad como principio del devenir no es un mero soporte o sujeto del movimiento, sino algo intrínseca y formalmente envuelto en él”¹⁴¹.

Ahora bien, el dinamismo se presenta en cada cosa real de distintas formas. A nivel de las notas no constitutivas, las que pueden faltar sin que la cosa deje de ser lo que es, el dinamismo depende de la conexión con otras realidades; a nivel de las notas meramente constitucionales, que no son formalmente constitutivas, se da un dinamismo de expresión y manifestación; pero a nivel de las notas constitutivas, el dinamismo cobra radicalidad porque constituye la realidad misma de la cosa. Este es un dinamismo positivamente esenciador, conlleva la constitución de un alter: “es un dinamismo de alteridad por el cual una estructura, desde sí misma, da de sí a otra estructura; ... hace aparecer otra esencia y no sólo otras notas”¹⁴².

El todo dinámico de la realidad no se explica por la conexión ordenada de las cosas (como quería Aristóteles), ni el resultado de una unión de mónadas en la que cada una representa y apetece la totalidad de las demás desde su propio punto de vista (como propone Leibniz), ni el

¹⁴⁰ Id., p. 457 – 458.

¹⁴¹ Id., p. 462.

¹⁴² Id., p. 464.

resultado de un horizonte hacia el cual tiende el ser (como postula Heidegger); antes bien, se explica por la respectividad,

“ya que las realidades son de tal suerte que ninguna es lo que es sino referida a las demás: son intrínsecamente respectivas, por sí mismas y desde sí mismas están vertidas las unas a las otras. ... esa realidad en tanto que respectiva es fundamento del ser de las cosas, y en cuanto las cosas tienen una especial respectividad a la esencia abierta, que es el hombre, tiene en sí misma la condición de convertirse en sentido para el hombre: es el sentido de las cosas para el hombre, que está fundado en la realidad en cuanto es respectiva con el hombre en cuanto esencia abierta. La condición radical que tienen las cosas de formar un constructo con el hombre es así principio radical de posibilidades, con las cuales el hombre hace su vida biográfica y con las cuales el cuerpo social hace su historia”¹⁴³.

Las cosas reales están «en función de» las demás, en este sentido debe entenderse la funcionalidad de la causalidad –que no es funcionalista– ya que exige la intrínseca articulación dinámica de los fenómenos. Junto a la funcionalidad, se señala otro carácter metafísico y respectivo de la realidad: su poder, esto es la dominancia de lo real en tanto que real. Las cosas actúan de suyo unas sobre otras, pero también ejercen cierto poder dominante sobre ellas. Al radicar la poderosidad en la realidad y no en las formas en que se la haga presente, se da la posibilidad radical de la liberación personal. La salida de la falsa dominación está en el ejercicio de la apertura personal que, a diferencia del miedo o la sumisión, suscita respeto por la realidad, pues por el poder mismo de la realidad es el hombre poderoso.

El dinamismo de la persona, en su particular forma de dar de sí, lleva a la plena constitución de la sustantividad individual, a la suidad, a la configuración de la propia personalidad. Es aquí donde cobra sentido el dinamismo de la libertad, que va forjando la propia personalidad con las posibilidades de que se apropia y a las que da poder sobre sí. Las posibilidades son muchas veces biográficas, en razón de lo que ellas ofrecen a la propia realidad individual; “aquí radica la posible contribución irreductible de cada uno al sistema de posibilidades históricas”, pues toda biografía es la de un individuo vertido a los demás, en un cuerpo social y en un contexto histórico. En función de la respectividad, cada vivencia personal cobra la forma de una con-vivencia. El principio de comunicación es la posibilidad de poner en común la propia vida y lo que se hace en la vida; es el dinamismo de incorporación al cuerpo social. Aunque, por cierto puede haber praxis negativa u omisiva como intentos de evasión abstractiva.

En el dinamismo de la historia se hacen presentes todos los demás, tomando la forma especial de “praxis histórica”. Sin embargo no todo hacer es una praxis

“sino tan sólo aquel hacer que es un hacer real de realidad, ... porque la historia siendo siempre hecho, es siempre más que hecho, y este «más» es el *novum*, que el hombre añade a la naturaleza, desde ella, pero sobre ella. Si se quiere hablar de transformación, la transformación que definiría a la praxis sería la intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia”¹⁴⁴.

Pues bien, ¿Cuáles son las características constitutivas de la realidad histórica señaladas por Ellacuría que, a nuestro juicio, podrían sentar las bases de un humanismo de nuevo cuño? Podemos intentar una respuesta diciendo, en primer lugar que la realidad presenta diferencia

¹⁴³ Id., p. 465.

¹⁴⁴ Id., p. 471.

cualitativas irreductibles y que su dinamismo no es unívoca ni lógicamente dialéctico, sino realmente dialéctico, esto es: abierto a nuevas formas de realidad. En segundo lugar, que la realidad entera, asumida en el reino social de la libertad, es realidad histórica abierta a posibilidades reales. En tercer lugar, reparamos en que las fuerzas de la historia emergen en un proceso de posibilidad y capacitación, desde el seno del cuerpo social, donde las fuerzas sociales se encuentran en tensión (no son homogéneas ni armónicas). En cuarto y último lugar, advertimos que el todo dinámico de la realidad se explica por su respectividad con el hombre en cuanto esencia abierta y que el dinamismo de la persona lleva, mediante la apropiación de posibilidades y la capacitación, a la configuración de su propia personalidad (su *suidad*), vertida al cuerpo social, es decir a la con-vivencia y a la praxis social, ámbito de hetero y autorreconocimiento y de afirmación de la propia subjetividad (biográfica y social).

Bibliografía:

- Ellacuría, Ignacio (1991): *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta – Fundación Xavier Zubiri.
- Calleja Salado, Manuel (2001): “Realidad, esencia y estructura dinámica en Xavier Zubiri”, en: *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 3, 2000/2001, pp. 101 – 119.
- Fernández, David, S.J., (2006): *Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy*, México, Universidad Iberoamericana – Cátedra Ignacio Ellacuría.
- Hernández, Roberto: “Xavier Zubiri. El hombre y su obra”, en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/zubiri/introd.htm> (14/08/2010)
- Mora Galiana, José (1999): “Ignacio Ellacuría. Perfil biográfico, pensamiento y praxis histórica”, Huelva. Consultado en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/introd.htm> (13/05/2010)
- Mora Galiana, José (2001): “El objeto de la filosofía: la realidad histórica en cuanto tal”, Universidad de Huelva. Consultado en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/critica/mora5.htm> (13/05/2010).
- Ortega Y Gasset, José (1985): “La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología”, en: Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Alianza Universidad, (15 – 32).
- Ribera, Ricardo (2000): “La civilización de la pobreza: la radicalidad del último Ellacuría”, Consultado en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/critica/ribera.htm> (13/05/2010)
- Samour, Héctor (1993): “Historia praxis y liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría”, Ponencia presentada en el primer congreso internacional Xavier Zubiri. Consultado en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/critica/samour.htm> (15/05/2010)
- Vargas Lozano, Gabriel (1990): *¿Qué hacer con la filosofía en América latina?*, México, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Zubiri, Xavier (1963): *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, Xavier (1980): *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza.
- Zubiri, Xavier (1982): *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza.
- Zubiri, Xavier (1983): *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza.
- Zubiri, Xavier (1982): *Siete ensayos de antropología filosófica*. Bogotá, Universidad Santo Tomás, Centro de enseñanza desescolarizada.

O paradoxo da razão: esclarecimento ou instrumento de dominação?

Janete María Bonfanti

O homem ocidental respira o *pathos* de *ser* alguém, e isso implica em impor-se objetivamente frente à natureza; diferentemente, os povos primitivos, que viviam em

comunhão com a natureza, no tempo do Kairós, buscavam circunstanciar-se objetivamente no mundo. É como entende o filósofo argentino Rudolf Kuch que, ao buscar compreender seu modo de existir, vê que muito mais do que *ser* eles buscavam *estar* aí, numa ética que comunga a razão com a natureza. O *ser* alguém burguês, contrariamente, acenta-se na construção de um si mesmo sobre um vazio inicial, livre de um ser divino anterior ao humano, mentalidade originária da própria ruptura do renascentista com a divindade que acarretará na sujeição do mundo a seu bel prazer.

Ser alguém é uma atitude de expansão e controle do espaço, de negação dos próprios limites naturais. No afã de expandir-se o burguês, fazendo uso de sua força dominadora, investe na produção de objetos de manipulação e destruição de tudo que não lhe é semelhante. Foi o que aconteceu na ocasião do que a História apresenta como “descobrimiento da América”. A racionalidade humana foi posta a serviço da engenharia expansionista.

O desenvolvimento da civilização ocidental funda-se no aperfeiçoamento da tecnologia, fruto da racionalidade. A razão é própria da condição humana. É o que nos torna humanos no sentido de ampliação das possibilidades de alargamento dos horizontes no que concerne às projeções para o futuro e ao uso da liberdade, bem como na interrelação do homem com a natureza da qual ele é parte. Contudo, o exacerbamento do uso da razão, no sentido da exploração tanto da natureza quanto do outro homem é a outra face da racionalidade humana, ou racionalização do saber, chamada pelos frankfurtianos de razão instrumental, que o afasta da sua condição de submissão aos fenômenos naturais e desafia-os com a astúcia da razão.

Na mitologia grega essa sagacidade humana na utilização da capacidade racional é retratada no mito de Ulises que se utiliza de diversas estratégias ardilosas para subjugar seus “inimigos” em distintas circunstâncias. Ulisses não reconhece no outro a diferença e vê nessa diferente apenas a barbarie:

“Chegamos à terra dos Ciclopes orgulhosos e sem leis, que confiando nos deuses imortais não plantam nada com suas mãos nem aram (...) Não tem assembleias, nem costumes, mas habitam nos altos cumes das altas montanhas em covas profundas; cada um deles governa seus filhos e suas esposas e não se cuidam uns dos outros (...) Com efeito, os Ciclopes não têm naves de costados vermelhos, e eles não têm construtores de naves com bancos de remeiros, que lhes transportem a outras cidades”. (Odisséia, Canto IX)

Em resumo, os ciclopes não detém a tecnologia e, desse modo, são tidos como bárbaros, desprovidos da capacidade intelectual.

Por analogia podemos pensar na colonização moderna ao chamado Novo Mundo por meio da homérica façanha apresentada pela mitologia ocidental dominante que inicia como gesta heróica personalizada na figura de Cristóvão Colombo e Álvares Cabral. Montaigne, em dos Coches elucida a situação:

“Era um mundo na infância e o submetemos ao açoite e a uma dura escravidão, mercê de nossa superioridade em armas. Não o conquistamos pela justiça e a bondade; nem o vencemos pela nossa magnanimidade. Na maioria das negociações que conosco estabeleceram, provaram os indígenas do Novo Mundo que não nos eram inferiores em clarividência e perspicácia. Nem tampouco quanto à capacidade, como o comprova a grandiosidade de Cuzco e México onde, entre outras coisas surpreendentes.” (Ensaio, p. 413).

No entanto, o europeu, inicia ali o que chamamos hoje de lógica do mercado total, ou globalização, própria do sistema liberal. O liberalismo formatou o mundo no interior de uma lógica de exploração e exclusão, como mundo-mercado. Conforme Sues, defensor da causa

indígena brasileira, “na mão única dessa ‘redução mitológica’ não há saídas: A memória se tornou protocolo de ‘descobrimento’.” E o presente configura-se como privilégio e exclusão.

Segundo Montaigne a devoção, a lealdade, a bondade, a generosidade foram as qualidades que fez os povos pré-colombianos perderem a batalha com o descobridor e foram destruídos pois esses valores não cabem no projeto colonialista. Mas ainda, segundo o autor renascentista,

“É de se admirar o entusiasmo indomável com que homens, mulheres e crianças correram mil riscos e enfrentaram mil perigos na defesa de seus deuses e de sua liberdade, suportando toda espécie de privações e tormentos, inclusive a morte, para não se submeterem aos conquistadores.” (ib idem)

A dignidade e a revolta é uma atitude ética característica de quem tem como projeto existencial a liberdade e a solidariedade entre os homens. O modo de existir dos indígenas se utiliza da razão como fonte de ruptura à dominação de um ideário unidimensional.

Como pensar a partir da contextualização do movimento dos povos pré colombianos, bem como da contextualidade do movimento indígena latino americano hodierno a possível saída para a lógica da exclusão do mundo globalizado? Como pensar numa outra razão que não a da lógica da dominação mercadológica global.

Na hermenêutica dos privilegiados do sistema vivemos a era do pós. Dias de pós-tudo: pós-industrial, pós-metafísico, pós-marxista, pós-moderno, pós-territorial. O próprio tempo deixou de ser divino. Nem kronos, nem Kairós são seus donos. Como senhor do tempo temos o dólar, “the time is money”. Ao Coincidir tempo com dinheiro, o presente deixa de ser o que ele representa, no entendimento de Sartre, ser-para-si, ou projeção para o futuro, gerando a própria inexistência do futuro.

O homem burguês coloca-se diante das forças da natureza de modo opositivo e, utilizando da tecnologia, fruto da instrumentalização da razão, provoca a destruição da identidade de outrem, do diferente, uma vez que seu único projeto é a aquisição material e a hegemonia de um modo de pensar único globalizado gerando miséria e alienação. A crítica de Michel de Montaigne, um exegético de seu tempo, ao ideal de racionalidade absoluta e à prática colonizadora obnubiladora da diferença cultural ocorrida na colonização do chamado Novo Mundo, enfatiza a perda para a humanidade que a indiferença européia gerou ao ignorar completamente, em nome de uma razão iluminada:

“Que progresso teria alcançado a civilização se com isso [o contato com os habitantes do Novo Mundo] se houvesse estabelecido entre esses indígenas e nós [o europeu] um clima de fraternidade e de simpatia! Ao contrário, só tiveram diante deles exemplos de desregramento e abusos. Aproveitamo-nos de sua ignorância e inexperiência e lhes ensinamos a prática da traição, da luxúria, da avareza; e os impelimos aos atos de crueldade e de inumanidade. Ter-se-á perpetrado tanto crime em benefício do comércio? Quantas cidades arrasadas, quantos povos exterminados! Milhões de indivíduos trucidados, em tão bela e rica parte do mundo, e tudo, por causa de um negócio de pérolas e pimenta! Miseráveis vitórias! Nunca a ambição incitou a tal ponto os homens a tão horríveis e revoltantes ações.” (Ibidem)

Mal sabia Montaigne que se tratava de um breve interlúdio de uma história de culturação e dominação que se estende por séculos desde então. A visão cósmica e mística do universo dos indígenas é substituída pela mão única da última explicação racional ignorando as avenidas do seu saber.

No entanto, hoje, a presença do pobre, do índio, do excluído latino americano, pode ser libertadora uma vez que sinaliza uma vertente de esperança. A presença do excluído no cenário global demonstra uma ruptura na lógica liberal. A partilha do bolo não é equitativa.

Enquanto alguns escolhem seu pão de cada dia na “boutique do pão” outros esperam um farelo de pão na fila indiana de uma ONG. Mas há o lado afirmativo da presença do excluído. A presença do índio ainda hoje nos dá mostras do que chamou Suess de paradigma da inculturação. Nas marchas dos indígenas, segundo o autor, se articulam três princípios que balizam uma outra espécie de racionalidade: o princípio da realidade, o princípio da ruptura e o princípio esperança. Citamos Suess:

“O movimento indígena e tudo o que acontece na aldeia tem uma plus-valia pedagógica. Se a "retomada do sistema educacional" pelos povos indígenas significa assumir a escola para construir uma sociedade que não produz menores abandonados nem drogados, a retomada das terras indígenas - além de ser uma vitória contra o latifúndio e a reparação de uma injustiça - é um projeto pedagógico que mostra como "produzir para viver" em vez de "viver para produzir".

Na pedagogia educacional indígena, a exemplo de retomada do *pathos* original, pais, clãs e comunidade compartilham da educação de seus sucessores. A criança desde que nasce é educada para viver em grupo ou comunidade, cuja liberdade individual e espontaneidade não são reprimidas. A educação tem como projeto a libertação e não serve como arma ideológica de domesticação e exclusão. Trata-se de uma lógica que prima pela inclusão e cujo lucro está na retomada de espaços de vida e no orgulho de pertencer a um povo, com auto-estima da comunidade, não pela acumulação nefasta de bens de consumo.

Percebe-se nesse movimento de resgate uma outra via da racionalidade no sentido de apontar não para o caos original da pré ou pós modernidade, mas para as exigências de justiça e resgate da dignidade que o protagonismo histórico reivindica e que rompe com o absurdo da lógica neo liberal excludente, vicejada pela educação burguesa centrada no ter em detrimento do ser.

É dessa forma que o que se vê é o primado pela educação profissionalizante, cujo seu único propósito é a instrumentalização da Razão a serviço de uma lógica de exploração e exclusão no mundo que se configura como mundo-mercado, a qual avalia a partir da premissa custo-benefício, para a qual as pessoas são clientes ou, como objetos, mercadorias que circulam em um sistema unidimensional, cujo único critério é a utilidade. A mão única é o metal. Nesse sentido utilizamos da metáfora de Suess quanto ao prejuízo à humanização do mundo que o pensamento voltado apenas para o dinheiro pode causar. Entende ele que o neoliberalismo pode ser comparado a uma prisão revestida de espelhos e espelhos escondem a saída e os outros. Os espelhos na colonização são trocados pelo ouro numa artimanha da razão astuciosa oponente à ingenuidade dos povos colonizados, tal qual fez Ulisses no mito homérico. Na colonização Moderna o ouro, motivo de tantos reveses, revestiu até cascos de cavalos dos colonizadores, assim como na atualidade dinheiro e poder revestem, orientam e justificam atos cruéis e de extrema desumanidade. Essa tem sido hoje a lógica colonizadora e ardilosa aplicada e aceita no sistema liberal.

Citamos Suess:

“A moeda atrás do vidro o transforma em espelho. A moeda atrás do pensamento o reduz à *especulação* na bolsa de valores. Espelhos apenas "refletem", invertem os lados e impedem a visão dos Outros. Fazem de nós satélites lunares, sem luz e órbita próprias, prisioneiros dos que roubaram o nosso caminho e a nossa luz, e nos colocaram na cisterna. Depois de ter levantado a sua taça com sangue e cachaça para dar vivas à morte dos povos indígenas e de todos os empobrecidos, o brinde do colonizador continua sendo até hoje um "espelhinho".

Os povos indígenas e os pobres apontam para saídas. Realmente, por total ausência de alteridade, na câmara de espelhos não há saídas. Mas a razão é capaz de transvalorar os seus

próprios valores e, nesse sentido, é possível se pensar numa mudança do *pathos* ocidental de *ser* alguém, e pensarmos num projeto de mundo mais humano e integrado à natureza.

Estar ai pode significar a quebra dos espelhos de que nos fala Suess. O que segundo ele, “pode significar romper o consenso hegemônico, cair fora das molduras, abrir janelas, desatar os nós da miopia e abandonar a gaiola dourada da normalidade, do esquecimento e do desespero.” Abrir janelas pode significar acender as luzes da racionalidade e ver longe, abrir caminhos de esperança para projetos mais humanos.

Contudo, conforme a metáfora de Suess, é possível se ler na mensagem da presença dos excluídos do sistema, no sofrimento de suas vivências e testemunho de não participação da partilha do bolo econômico, o germe da esterilidade do sistema neo liberal. Nesse sentido, a razão esclarecida, que se percebe no mundo, pode perceber a quebra das molduras do consenso hegemônico para o qual o dinheiro, o *ser*, está acima do *estar* no mundo, na plenitude de infinitas possibilidades, estado próprio do absurdo apresentado por Camus.

A razão que tanto ilumina quanto vela determinadas situações produzindo o espelho da verdade, na História dá mostras das atrocidades vividas pelo homem sob imposições de verdades à força de chicotes. O que se busca é uma razão que liberte o homem das amarras sejam elas morais, epistêmicas, tecnológicas, políticas ou econômicas e que resgate a dignidade da pessoa, o problema fundamental na filosofia. A problemática surge no momento em que percebemos o abismo que se cria entre *ser* e *estar ai* : Como estar no mundo sem a pretensão de portar a verdade, a última explicação do ser que oprime, que aprisiona, que impõe a sua condição? Em que medida a percepção da falibilidade da razão e a constatação com Montaigne de que “nossos conhecimentos são, de todos os pontos de vista, restritos” pode ser um indicador de qualificação de existência e de comunhão entre o homem e o mundo? Em que medida a humildade mediante a falibilidade da razão pode ser uma janela para o absurdo do mundo feito espelhos?

Bibliografia

- Camus, Albert. *O Mito de Sísifo Ensaio sobre o absurdo*. Lisboa: Livros do Brasil.1961.
- Dubois, Claude-Gilbert. *O Imaginário da Renascença*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.
- Homero. *Odisséia*. Buenos Aires: Octicil, 1998.
- Kusch, Rodolfo. *America profunda*. 3ª ed. Buenos Aires: BONUM, 1986.
- Lipovetsky, Gilles. *A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. São Paulo: Relógio D'Água, 1989.
- Montaigne, Michel Eyquem de. *Ensaaios*. Trad. Sérgio Milliet – 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores)
- Nietzsche, Friedrich. *Para Além do Bem e do Mal*. Lisboa: Guimarães Editores, 1982.
- Sartre, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- Suess, Paulo. *Como hóspedes na tenda de Abraão*. Disponível em http://www.sedos.org/spanish/Suess_2.html (acessado em 13/09/2010).
- Védrine, Hélène. *As filosofias do renascimento*. Lisboa: Publicações Europa-América, Col. Saber, 1974.

Desde los márgenes hacia adentro y desde adentro hacia los márgenes.

Resumen

Aunque el tema del “reconocimiento” en el plano del pensamiento filosófico-político posterior al siglo XIX occidental haya marcado un camino de reflexión con peso específico propio queda la sensación que ese camino no ha sido traducido al plano de la praxis política en las distintas comunidades históricas nacidas “oficialmente” durante ese siglo en América, entre otras causas, por haberse gestado desde o por epistemologías marcadas por una lógica de centro, desde un Hemisferio Norte en expansión (sobretudo económica). Se hace necesario un cambio de perspectiva desde lo marginal para poder bajarse de las falaces epistemologías oficiales que dejan de lado las voces de los que no tienen voz y constituir comunidades políticas donde cada individuo sea partícipe y responsable en la relación con el otro distinto.

Introducción

En la gestación y organización política de nuestro país, los distintos trasplantes culturales que se fueron dando (o forzando en algunos casos) trajeron consigo paradigmas filosófico-políticos surgidos desde la necesidad de otras comunidades (en contextos históricos distintos), provocando muchas veces una tensión entre actores políticos “incluidos” y actores políticos “excluidos”, entre hombres “ilustrados” y hombres “bárbaros”, entre hombres “dentro de la Ley” y hombres “fuera de la Ley”, entre “Civilización” y “Barbarie” entre “cultura culta” y “cultura popular”.

Dada una entronización en América Latina de círculos de poder -con epistemologías y paradigmas propios- que enajenaron las diversas identidades ya existentes y autóctonas, es necesario un cambio permanente de perspectiva que no permita que se instale y se adopte “oficialmente” una única manera de entender la compleja realidad histórica de las distintas comunidades políticas. Un cambio de perspectiva desde “lo marginal”, desde “lo excluido”, desde el “re-conocimiento” al otro distinto, desde el “abajamiento” en igualdad o aproximación real al otro y, sobretudo, al otro excluido de las opciones éticas del accionar individual y colectivo.

Hablar de un cambio de perspectiva es hablar de una destronización del sujeto como único centro de referencia a partir del cual conocer e interactuar con el cosmos, para ubicarse en la órbita como un sujeto más que gira en torno a la verdad oculta (a-leteia) de la que nadie puede sentirse dueño.

Se abre un interrogante en torno a la legitimidad y validez de los ordenes políticos establecidos desde y por círculos hegemónicos de poder cuando en los procesos históricos o comunidades históricas dadas, las identidades culturales no son escuchadas (o no se escuchan a sí mismas), cuando no son tenidas en cuenta (o no se tienen en cuenta a sí mismas), cuando no son incluidas para construir ese orden político.

¿Qué es lo que provoca que en cualquier esquema o sistema humano (psíquico-afectivo, social-cultural, moral o legal) haya un límite a partir del cual se excluye, se margina

* Este trabajo es mayormente el marco teórico de una tesina de especialización en Filosofía Política pre-sentada y defendida en la Universidad Nacional de General Sarmiento (1º de junio 2010). El resto de la tesina es una relectura filosófico-política del Martín Fierro y del Facundo a la luz del marco teórico mencionado y su conclusión está insinuada en el presente artículo.

o no es tenido en cuenta algo o alguien? ¿Cuál es o debería ser el límite, frontera o margen a partir de los cuales se considere “afuera” todo lo demás?

Este tema de la exclusión y la inclusión en la construcción de un orden político, su intencionalidad metodológica o ideológica podemos enmarcarlo dentro del cambio de paradigma de pensamiento a partir de los grandes males del siglo XX, donde surge la reflexión en torno al “otro” como “sujeto no objetivable” y como “sujeto interpelador del sujeto cognoscente”. Se abre un camino o perspectiva nueva de reflexión a partir del fracaso de la idea de progreso de la historia. Aquella subjetividad creada por la modernidad es cuestionada por la presencia de males irreductibles conceptualmente. Se abre camino otra experiencia y otra necesidad del sentido de responsabilidad. Un sentido de responsabilidad que exige primero la irreductibilidad del *otro* que no soy yo (ni nosotros) como “mero objeto” del sujeto cognoscente (yo o nosotros) y segundo, exige un replanteo ético de la acción que se inspire en el reconocimiento del “otro” (y más aún del “otro marginado”, del “otro víctima”).

En un esquema o sistema dado o pretendido -que considere o tenga como elemento constitutivo lo humano y el mundo de la vida- aquello que quedó “allí”, “afuera”, “marginado”, “fronterizo”, termina -por su sola presencia- cuestionando la validez y legitimidad de ese mismo esquema o sistema que lo dejó excluido. Se genera una *tensión* entre lo marginal y lo de adentro que pondrá al descubierto el carácter relativo de ese “sistema” si éste no es capaz de acompañar la cambiante realidad y las distintas coyunturas con una actitud de auto cuestionamiento y responsabilidad frente al “otro” distinto.

La pregunta por el límite a partir del cual se excluye algo, supone un punto de partida o centro desde donde se mira, entonces la cuestión no pasa tanto por cuál es el límite a partir del cual se excluye sino el punto de referencia (paradigma, parámetro) que tiene aquel que se instala o adopta ese punto de partida -o centro- para poner límites a partir de los cuales excluye, margina o deja afuera. ¿Cuál sería el paradigma (o parámetro) por el cual se rige ese centro para dejar afuera a otros?

El doble movimiento que presenta el título de este trabajo representa visualmente lo que conceptualmente significa la interpelación de legitimidad que lo marginal-excluido genera sobre aquello que lo ha dejado afuera. De adentro hacia fuera puede generarse (o no) un replanteo del límite a partir del cual se excluye que termine incluyendo lo marginal dentro de un nuevo límite -como un círculo que se agranda y engloba, en un nuevo paso, lo que estaba afuera-. Pero lo esencial de esa interpelación no está en si se agranda o no el límite de la exclusión sino en la intencionalidad con la cual se construye -o se pretende construir- el círculo y el paradigma adoptado para ello, que no tuvo en cuenta antes al excluido. La intención de excluir puede pasar por una cuestión metodológica o ideológica pero no puede dejar de lado la condición de igualdad y derecho de todo ser humano a ser “actor político” desde su propia identidad, porque ya no sería una cuestión de metodología o ideología sino una cuestión ético-política esencial.

La presencia del “otro”, más aún, del “otro desposeído” y “marginado de posibilidades”, abre interrogantes, cuestiona y pone a prueba las certezas y seguridades sobre las que se fundan o apoyan los muros, fronteras, alambrados y vallados que circunscriben los círculos humanos que se auto hegemonizan a partir de una única epistemología.

La tendencia humana a sentirse más, a creerse con derechos sobre el otro, a someterlo al dominio propio, requiere una actitud permanente y sostenida de abajamiento, de cuestionamiento y ruptura de cualquier forma de esclerotización y dogmatización de ideas que brinde “seguridad” a un sistema regido por la lógica del centro.

Esta dinámica de ruptura, de rebeldía y de contradicción se desprende de un despertar de la conciencia ético-política que no instrumentaliza al otro. Se desprende de una actitud de

reconocimiento, que al mismo tiempo puede ser un “reconocimiento del no reconocimiento originario del otro distinto” pero con la intención de llegar al reconocimiento.

1. Itinerario del “reconocimiento”

Pertinencia de una ética crítica desde el otro marginado

*“Lo que permite situarse desde la alteridad del sistema, en el mundo de la vida cotidiana del sentido común precientífico, pero no cómplice éticamente, es el saber adoptar la perspectiva de las víctimas del sistema de eticidad dado. Las víctimas saltan a simple vista en todo sistema para una conciencia crítica ética. Para la conciencia cómplice del sistema, las víctimas son un momento necesario, inevitable, un aspecto funcional o natural”.*¹⁴⁵

En el núcleo de la reflexión acerca de una ética basada en el “reconocimiento del otro” –planteado sistemáticamente por Hegel y retomada, entre otros, por Axel Honneth, Charles Taylor y Paúl Ricoeur, e insinuada anteriormente también en culturas originarias de América¹⁴⁶– está en juego si es convincente sostener que la acción humana deba o no orientarse desde la alteridad y hacia la alteridad, y de esta manera dejar de lado la absolutización del “yo pienso” para situarse en un yo pienso entre otros, yo pienso con otros y yo pienso a partir de los otros. Más aún, yo soy con otros. Con-secuentemente, la acción humana se realiza entre otros, con otros y a partir de otros. Desde una alteridad que ya no se define como “lo que no es él mismo” o “lo que no es el sujeto cognoscente”, o como “alter ego”, sino desde una alteridad que se manifiesta (epifanía) a través de rostros humanos (como sostiene Levinas), a través de las víctimas (en el pensamiento de Dussel) y a través de un hábitat peligrosamente deteriorado que reclama ser tratado con responsabilidad; sacudiendo de esta manera el espiralado movimiento o direccionalidad ética del sujeto hacia sí mismo como centro o unidad analógica de comprensión del cosmos, para tornarlo a una direccionalidad ínter subjetiva de la acción humana dentro “del” cosmos no de “su” cosmos.

La disimetría originaria que se abre entre la idea del “uno” o “sujeto” (porque es a partir de la experiencia del “ser sí mismo” que se constituye como tal) y la idea del “otro”, “lo otro” o “los otros” (como lo opuesto a “ser sí mismo”), que pareciera no poder resolverse dentro del plano ontológico podría, a través de los momentos del “re-conocimiento”, encontrar una salida.¹⁴⁷

El término “re conocimiento” sugiere, en su forma activa, una segunda instancia en el acto de conocer, que deja abierta la interpretación del porqué haya que volver a conocer algo o a alguien (como dando a entender que la primera instancia de conocimiento es

¹⁴⁵ DUSSEL Enrique, *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, Univ. Autónoma Metropolitana Iztapalapa (UAM-I) y Univ. Nacional Autónoma de México (UNAM), 1998, Pág. 298 y 299.

¹⁴⁶ Tal como lo ejemplifica Dussel en la obra citada en nota 1: que en la cultura azteca, Quetzalcoatl había ofrecido sangre de su cuerpo para con ella resucitar los huesos del quinto género humano, dando así origen a la presente humanidad. De esta manera cada ser humano es un "merecido" (macehual); es un ser que ha recibido su propio ser gratuitamente por el sacrificio de Otro. Este "ser merecido" desde la Alteridad constituye al ser humano en un estado de deuda, pero no por una falta anterior (como entre los indoeuropeos el protón kakon o como la Schuld kierkegaardiana), sino como una afirmación originaria de la Vida que se dona y se recibe gratuitamente. De esta manera la macehualidad es un modo-de-existencia, el vivir positivamente desde la gratuidad no merecida y originada en la alteridad. La justicia para con los miembros de la comunidad es un acto de exigida gratificación. (Introducción, Historia de las Eticidades, Sección I, punto 0.2. Pág. 31).

¹⁴⁷ “Con Emmanuel Levinas, la disimetría originaria entre el yo y el otro procede desde el polo otro hacia el polo yo. Este giro está vinculado a un cambio más fundamental que coloca a la ética en posición de filosofía primera respecto a la ontología” P. Ricoeur, Camino del reconocimiento. Tres Estudios, Fondo de Cultura Económica, México, 2006. Pág. 201.

insuficiente). Esta segunda instancia del conocer, retoma aspectos de un primer momento del conocimiento, al tiempo que se permite descubrir otros que pasaron desapercibidos. El hecho de que en el lenguaje exista este término, tácitamente, está marcando que ese primer conocimiento tiene limitaciones (de distinta índole) y no puede pretender abarcar todos los aspectos de aquello que continuamente se presenta para conocer.

P. Ricoeur, en su último libro *“Parcours de la Reconnaissance. Trois études”*, describe hermenéuticamente el itinerario de este término en tres momentos no necesariamente sucesivos: reconocimiento como identificación, reconocimiento de sí mismo y Reconocimiento mutuo. Se podría decir que los dos primeros estudios se mueven más en el plano de la voz activa (reconocer como identificación; reconocer como conciencia de sí), y el último plantea el tránsito de la voz activa a la voz pasiva del verbo reconocer, es decir al “ser reconocido”. Es en torno a este momento del reconocimiento (en el sentido de *ser reconocido*), donde se abren o se cruzan los planteos de Hegel, Honneth y la propuesta de Ricoeur.

Hegel habla de un tercer momento del “reconocimiento” como realización colectiva de la libertad en el seno de un Estado, es decir que para él *el reconocimiento* culmina en la realización de la libertad en el marco de un *ethos* políticamente organizado dentro del cual los individuos cultivan (ejercitan) deliberadamente los valores o principios comunitarios. El momento negativo de la lucha tiene sentido desde la búsqueda positiva de ese *ethos* políticamente organizado. Honneth subraya –tomando de Hegel– la dimensión permanente de la lucha y la actitud reivindicativa del “reconocimiento”. Postula también la existencia de una perspectiva positiva normativa, frente a la cual la lucha adquiere un sentido. En cambio Ricoeur, trata de subrayar el aporte del reconocimiento mutuo en los “estados de paz”, proponiendo una ética de la gratuidad.

Hay una relectura de Hobbes en Hegel que marca un giro en la concepción de la naturaleza social del ser humano, al interpretar la lucha como búsqueda de un entendimiento recíproco y no simplemente como prolongación del individualismo en la confrontación de intereses. Reconocimiento es aceptar el estado de “des-conocimiento” (no conocimiento) originario del ser humano y, a la vez, poner en marcha la capacidad (también originaria) de apertura hacia el otro, admitiendo de esta forma un doble aspecto original en la naturaleza social del ser humano: por un lado el “des-conocimiento” (por el cual el sujeto no puede o no quiere conocer lo otro, al otro o los otros) y, por otro lado, la capacidad de relacionarse o ser con “el otro” (“lo otro” o “los otros”).

En el plano político interesa señalar, más allá de la disimetría original ontológica entre el sujeto y el otro (lo otro o los otros), la consecuencia pragmática que ella tiene en el ámbito de las relaciones intersubjetivas a la hora de constituirse una comunidad; instancias que exigen continuamente de la persona o individuo una voluntad razonable de salir de sí o renunciar a sí por un bien imposible de alcanzar en soledad. Instancia en definitiva que no se resuelve coercitivamente o a través de un pacto sino que se decide libremente en la aceptación del “ser con otros” en cada acto.

A partir de la idea positiva o negativa de la naturaleza social del ser humano, y de la acentuación que se ponga en el todo (polis – comunidad) o las partes (ciudadano - individuo), se han ido construyendo en la historia humana, por un lado, individualismos Cruzonianos y, por otro, colectivismos anónimos, de los que ha surgido o se ha desprendido una acción política determinada. Acción política que no siempre se ha perpetuado en sistemas políticos adecuados a la identidad particular de comunidades históricas sino que se fueron transmitiendo históricamente desde centros concentradores de poder (sobre todo económico).

La idea de “comunidad”¹⁴⁸ entre los griegos o la de “pueblo”¹⁴⁹ entre los romanos, retomadas en el joven Hegel ¹⁵⁰, está lejos de sugerir que el poder político ejercido por el Estado sea anterior a la tendencia natural asociativa del ser humano y que el Estado deba constituirse como policía para que los seres humanos puedan desarrollar su libertad:

“La libertad es aquello que caracteriza a la racionalidad; ella es lo que en sí suprime toda limitación y el punto culminante del sistema fichteano. Pero en la comunidad con el otro debe ser abandonado para hacer posible la libertad de todos los seres razonables que viven en comunidad y la comunidad se hace así una condición de la libertad; la libertad debe suprimirse a sí misma para ser libertad”¹⁵¹

A partir de esta idea de libertad asociativa se desarrolla la “lucha por el reconocimiento”, que para Hegel se verificaría en el Estado. Para Honneth y Ricoeur esa experiencia del reconocimiento se ubicaría en el ámbito más amplio de la “eticidad”, entendida como institucionalización social de los valores y principios compartidos por una comunidad.

Sin embargo Ricoeur, al reconocimiento animado por el principio de la lucha, le asigna el concepto de “reciprocidad”¹⁵² y, al que se nutre del motivo de la experiencia de paz, el concepto de “mutualidad”. La reciprocidad sería igualitaria y reivindicativa, la mutualidad asimétrica y generosa.

El modelo de reciprocidad (que incluye la idea de lucha por el reconocimiento en sentido de “lucha por ser reconocido”) se apoya en una idea simétrica de la condición real de igualdad y dignidad del ser humano; y tiene sentido sostenerlo cuando en una comunidad histórica ya constituida se generan asimetrías provenientes de la no aceptación del otro como otro igual.

La noción de ágape, y la noción de gratuidad tienen sentido siempre y cuando se apoye en el concepto de reciprocidad y lo supere. El problema es que es difícil institucionalizar la gratuidad. Por el contrario, sí se puede corregir la falta de reciprocidad o el original “desconocimiento hacia el otro como otro igual”. Desde el clamor de la víctima y la obligatoriedad de la reciprocidad como justicia es válido enderezar las asimetrías.

¿Es pertinente o convincente, entonces, “reflexionar” acerca de la obligatoriedad permanente que ejerce el otro en el sujeto ético¹⁵³ dentro de una comunidad histórica¹⁵⁴?

¹⁴⁸ Como se desprende de *La Política* de ARISTÓTELES, Libro I, nº 1 (1252^a), lo que constituye y da sentido a la “comunidad política” es la consecución de un bien que es común, de otra manera sólo sería una aglomeración de individuos y voluntades.

¹⁴⁹ “... pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual. La causa originaria de esa conjunción no es tanto la indigencia humana cuanto cierta como tendencia asociativa natural de los hombres”. (CICERÓN, *Sobre la República* I, 25)

¹⁵⁰ “Nosotros presuponemos lo positivo, a saber, que la totalidad ética absoluta no es ninguna otra cosa que un pueblo” G.W.F. Hegel, *Dos maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*, traducción por B. Bourgeois, Vrin, Paris, 1972, Pág. 54.

¹⁵¹ “Diferencia de los Sistemas Filosóficos de Fichte y Schelling” en *Premieres Publications*, traducción, introducción y notas de Marcel Méry, 4ta. Ed, Ophrys, Paris, 1975, Pág. 130.

¹⁵² “La reciprocidad y la mutualidad darán a lo que desde Kant se llama causalidad recíproca o comunidad, en el sentido categorial del término, su espacio de manifestación”. P. Ricoeur, *Camino del reconocimiento*. Tres Estudios, Fondo de Cultura Económica, México, 2006. Pág.194.

¹⁵³ *Sujeto ético* en el sentido de individuo actuante en base a una direccionalidad ética; individuo capaz de distinguir “lo bueno, lo justo” y actuar según esa capacidad o de rechazarla. (Aristóteles, *La Política*, Libro I, nº

Siguiendo el recorrido relevante que en el plano teórico ha tenido el tema del “otro” y del “reconocimiento” en la filosofía occidental como también el giro de las ciencias sociales y de los estudios culturales; que, de un paradigma tomado desde el punto de vista del sujeto que conoce, pasa a valorar un paradigma desde el sujeto que es conocido¹⁵⁵; o el debate actual acerca de la transición de “una” epistemología social y política posmoderna (no secuencialmente temporal al modernismo ni consecuencia de una negación del mismo)¹⁵⁶ a varias epistemologías descentralizadas; no sería necesario hacer una demostración de la pertinencia de orientar la reflexión desde la alteridad y hacia la alteridad. Pero sí sería necesario replantearse críticamente que el campo de la acción, y más específicamente, la acción política, ha sufrido la ausencia de una direccionalidad ético crítica desde el otro y hacia el otro. Ausencia “no inocente”, que ha generado sistemas anesteciadores de conciencias o engendradores de “conciencias escépticas”, para las cuales el sufrimiento, el dolor, la necesidad de los marginados o víctimas es algo necesario, inevitable o natural. El “otro” es aceptado en el plano de la reflexión teórica pero omitido (de hecho) en el plano de la acción¹⁵⁷.

La racionalidad crítica desde las víctimas, si bien hace hincapié en un aspecto negativo en una comunidad ética dada –como podría ser la falta de justicia que provoca marginación– su punto de partida es precisamente la valoración de la justicia sin la cual no es posible hablar de comunidad política.

Cuando hablamos de *mirar desde los márgenes* (desde el marginado, el excluido o víctima de un sistema ético) es intentar de-construir precisamente eso ya dado, que no permite paso a lo nuevo por mantenerse en lo habitual. Cuando en la eticidad (implícita o explícita) de un sistema u orden social vigente aparecen víctimas no intencionales del bien, la verdad que lo sostiene comienza a mostrarse como no-verdad, lo válido como lo no-válido, lo bueno puede ser interpretado como lo malo y hasta lo habitual puede aparecer como complicidad con lo malo. Se trata de de-construir los argumentos falsos o incompletos o contrarios y desarrollar argumentos en favor del proceso liberador.

Si bien se puede hablar de un giro, a partir de Hegel, respecto de la concepción hobbesiana de la naturaleza social del hombre, hacia la idea del reconocimiento, no se puede afirmar que ese pensamiento filosófico haya sido acompañado por una acción política, inspirada o acorde con ese pensamiento.

2, 1253^a; Edición bilingüe, traducción por Julián Marías y María Araujo; Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

¹⁵⁴ El hombre es en comunidad. Y esa comunidad es histórica, es decir sujeta a las reglas de tiempo pero trascendida por la memoria viviente que orienta o desorienta las opciones y acciones futuras.

¹⁵⁵ Ver: *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*, VASILACHIS DE GIARDINO, Irene; Editorial Gedisa, 2003, Barcelona; Pág. 11.

¹⁵⁶ Ver: *Una Epistemología del Sur*, DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Una Epistemología del Sur*, CLACSO coediciones, Siglo XXI, 2009, Pág. 336.

¹⁵⁷ “Para la conciencia crítica, que no puede darse sino desde una posición ética muy específica, y por el ejercicio de un nuevo tipo de racionalidad (la razón ético-crítica), las víctimas son re-conocidas como sujetos éticos, como seres humanos que no pueden reproducir o desarrollar su vida, que han sido excluidos de la participación en la discusión, que son afectados por alguna situación de muerte” (DUSSEL, Enrique; *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, Univ. Autónoma Metropolitana Iztaapalapa (UAM-I) y Univ. Nacional Autónoma de México (UNAM), 1998, Pág. 299). Se habla aquí del ejercicio de una nueva racionalidad, asemejándose a la idea de virtud aristotélica que no es virtud para embellecimiento individual sino condición sin la cual no puede haber Polis.

El hecho, verificable por cierto, que dos tercios de la humanidad vivan en condiciones infrahumanas y sufran la violencia del hambre nos muestra, sin tener necesidad de fundamentar los argumentos, que la praxis política se ha alejado del pensamiento filosófico y viceversa. El hecho de que grandes grupos o movimientos sociales hayan levantado su voz al margen o por fuera de lo institucional o por fuera de los aparatos políticos aceptados. El hecho de que grandes grupos sociales sean “ninguneados” dentro de “democracias participativas” o dentro de las estructuras sindicales tanto en el discurso como en la acción política o que las Instituciones que sirven a la vida política ya no respondan al carisma que les dio vida histórica, muestra que se hace necesario escuchar atentamente y permanentemente a esa multitud que no es tenida en cuenta (explícita o implícitamente) y poner en duda todo aquello que se perpetúa en el tiempo y en el poder en la construcción política de una comunidad. La marginalidad provocada por esos centros concentradores de poder levanta su voz, pide y reclama ser “Tu” o “Nosotros”.¹⁵⁸

La presencia de lo marginal molesta. Por ese motivo la lógica ilógica del desacuerdo termina rigiendo las acciones políticas. La desigualdad termina siendo tácitamente condición sin la cual no puede haber política como sostiene Ranciere en *El desacuerdo, política y filosofía*¹⁵⁹.

2. La acción humana, su direccionalidad. Pensamiento y acción

*“Siempre ha supuesto una gran tentación, tanto para los hombres de acción como para los de pensamiento, encontrar un sustituto a la acción con la esperanza de que la esfera de los asuntos humanos escapara de la irresponsabilidad moral y fortuita inherente a una pluralidad de agentes”.*¹⁶⁰

La realidad presente -tomada como una totalidad dentro de una totalidad más amplia y compleja- lo que ocurre (lo que me ocurre, lo que nos ocurre), lo que acontece, va tomando curso –al margen de la discusión de si ese curso es “fortuito”, “predeterminado” “predestinado” o “digitado”- de acuerdo a la praxis que el conjunto de voluntades e inteligencias va eligiendo en los distintos contextos dados y recibidos. praxis, entendida como instancia manifiesta del pensamiento y la acción.

Pensamiento y acción, a veces, tienden a separarse, tal vez porque la voluntad trata de eludir esa dificultad (tan humana) que conlleva el nudo mismo de esta con-junción

¹⁵⁸ “La metafísica o relación con el Otro, se cumple como servicio y como hospitalidad. En la medida en que el rostro del Otro nos pone en relación con el tercero, la relación metafísica del Yo con el Otro se desliza hacia la forma del Nosotros, aspira a un Estado, a las Instituciones, a las Leyes, que son fuente de la universalidad. Pero la política librada a sí misma lleva en sí una tiranía. Deforma el Yo y el Otro que la suscitaron, pues los juzga según las reglas universales y, por ello mismo, como por contumacia” E. Levinas, Totalidad e Infinito..., sección IV, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977.

¹⁵⁹ “La Política comienza cuando el orden natural de la dominación y la repartición de partes entre las porciones de la sociedad se ven interrumpidos por la aparición de una porción supernumeraria: el demos, que identifica la colección de los no contados en el seno de la comunidad. La igualdad, que es condición no política de la política, no tiene efecto sino por el juego de esa parte litigiosa que instituye la comunidad política como comunidad de litigio. A partir de ese desacuerdo primero se instituye una lógica del desacuerdo, tan alejado de la discusión consensual como del daño absoluto” Ranciere Jacques “El desacuerdo, política y filosofía”; Ediciones Nueva Visión, España, 1996, cap. 2.

¹⁶⁰ Hannah Arendt, *La condición Humana*, Ediciones Paidós, Barcelona-Bs.As-México, 1era edición, 1974, Cáp. V, Pág. 241.

(pensamiento-acción; abstracción-realidad; ley moral-ejercicio de lo moral...) en cada presente.¹⁶¹

Nudo que también deja planteado Maquiavelo en El Príncipe:

*“Hay tanta distancia entre saber cómo viven los hombres y saber cómo deberían vivir, que quien, para gobernarlos, abandona el estudio de lo que se hace, para estudiar lo que sería más conveniente hacerse, aprende más bien lo que debe obrar su ruina que lo que debe preservarle de ella, supuesto que un Príncipe que en todo quiere hacer profesión de ser bueno, cuando en el hecho está rodeado de gentes que no lo son, no puede menos de caminar hacia su ruina. Es, pues, necesario que un Príncipe que desee mantenerse en el poder, aprenda a poder no ser bueno, y a servirse de esta facultad, según las circunstancias exijan”*¹⁶²

Esta dificultad es tratada por algunos autores en términos de *atención / distra-cción*.¹⁶³ Cuando el ser humano renuncia a la atención, la voluntad cae en lo que algunos denominan “gravedad”; es decir dejar que todo ocurra sólo por efecto de cierta ley universal. Dejar al arbitrio la praxis, es negar el ejercicio de la libertad, la capacidad de discernir y elegir lo bueno.

Enfocar la praxis desde la alteridad y hacia la alteridad es corregir ese estado de “gravedad”; es un intento, es un horizonte para enderezar. No existe una acción acabadamente o puramente buena. Pero sí existe en las personas la capacidad de discernimiento de lo que es justo y bueno en sí, junto con la voluntad razonable de llevar las acciones en esa dirección. La direccionalidad de la acción humana es única y sólo se la descubre estando en una permanente atención (lo cual no significa la negación de conflicto o error) entre lo debido y lo factible. La dispersión o distracción convierte al ser humano en masa que renuncia a disponer del riesgo de su libertad. Pensar sin actuar o actuar sin pensar arroja al ser humano en un andar errático instalándolo en la distancia como negatividad de lo presente y postergación de los horizontes alcanzables con la acción.

En el conjunto de supuestos y de códigos de acción y, la institucionalización inevitable de patrones de conducta o jerarquización de valores que se cristalizan en distintas comunidades históricas, la voluntad racional debe jugar un papel de ruptura para no caer en esa “gravedad”, o “lo ya dado”, aceptando implícitamente la injusticia, la desigualdad o la

¹⁶¹ El nudo de este drama trágico-cómico, entre *saber lo que se debe hacer y hacerlo*, está sencillamente retratado por uno de los personajes de W. Shakespeare, en el Mercader de Venecia:

“Si hacer fuera tan fácil como saber lo que sería bueno hacer, las capillas habrían sido iglesias y las cabañas de los pobres palacios de príncipes. Es buen predicador el que sigue sus propias instrucciones ; me es más fácil enseñarles a veinte lo que sería bueno hacer, que ser una de los veinte para seguir mis propias enseñanzas”. W. Shakespeare, *The moft excellent historie of the Merchant of Venice*, 2a. escena del Acto I. Edición Losada.

¹⁶² El Príncipe, capítulo XV, Nicolás Maquiavelo, Editorial Losada, Bs. As. 2008.

¹⁶³ *Ya hemos visto que el espíritu, la alianza de la voluntad y la inteligencia, conocía dos modalidades fundamentales. La atención y la distracción. La distracción deseo de sustraerse al esfuerzo, subestimar la propia potencia. La comunicación razonable se basa en la igualdad entre la estima de si y la estima de los otros. La comunicación razonable trabaja en la comprobación continua de esta igualdad.*

A la distracción por la cual la inteligencia consiente al destino de la materia podemos asignarle como causa una única pasión, el menosprecio, la pasión por la desigualdad. La pasión por la desigualdad es el vértigo de la igualdad (la responsabilidad ante la igualdad de los demás, el reconocimiento de los otros iguales) la pereza ante la tarea infinita que esto exige, el miedo ante lo que un ser razonable se debe a si mismo. La pasión de la preponderancia, el amor a la dominación obliga a los hombres a protegerse unos de otros dentro de un orden por convención, que no puede ser razonable ya que esta hecho de la sinrazón de cada uno”. Jacques Ranciere, *El Maestro ignorante, ...*Pág. 106.

pobreza como algo habitual. Yendo un poco más allá, no existe la pobreza como paisaje pintoresco de una aglomeración urbana o como paisaje pintoresco de un discurso demagógico o como abstracción o concepto. Existen niños, mujeres y hombres que padecen necesidades básicas sin expectativas ni horizontes, sujetos a desiguales oportunidades en una sociedad que dice aspirar a la igualdad.

Para Jacques Ranciere la inteligencia está en cada unidad intelectual y la reunión de estas unidades es necesariamente inerte y sin inteligencia. No hay una inteligencia única que presida esa cooperación. La inteligencia no dirige más que a los individuos, su reunión padece las leyes de la materia.

...la revolución libre de cada inteligencia alrededor del astro ausente de la verdad, el vuelo distante de la comunicación libre sobre las alas de la palabra, se encuentran contrariados y desviados por la gravitación universal hacia el centro que es propia del universo material...¹⁶⁴

Entre los griegos, los filósofos tenían como virtud la prudencia, es decir el equilibrio entre el pensar y el obrar. Era inadmisibles una escisión entre el filosofar (“amar la sabiduría”) y la acción (privada o pública). La virtud no era un ejercicio para embellecer la persona sino condición sin la cual no podía existir la polis, la comunidad política, constituida precisamente por ese “bien común” buscado por todos. La virtud es ejercicio, es praxis, es poner en juego el “saber lo que está bien” en la acción misma. Diríamos que un filósofo no era bueno por saber en qué consiste lo bueno o lo justo, sino en tanto y en cuanto ejercitara la justicia, en tanto y en cuanto ejercitara la templanza o cualquier otra virtud.¹⁶⁵

Ética y política están íntimamente vinculadas en Aristóteles. La ética desemboca en la política y se subordina a ella, en la medida en que la voluntad individual ha de subordinarse a las voluntades de toda una comunidad. Pero también, la política permitirá que el Estado eduque a los hombres en la virtud y, sobre todo, en la justicia:

"El bien es ciertamente deseable cuando interesa a un solo individuo; pero se reviste de un carácter más bello y más divino cuando interesa a un pueblo y a un Estado entero". (Ética Nic. I, 2.)

Si bien la idea de “reconocimiento” es movilizadora y tiene su momento cúlmine (según vimos en varios autores) en un ámbito de ethos colectivo, o de comunidad histórica o de la idea positiva de la sociabilidad del ser humano, no puede dejarse de lado (como dice Ricoeur) la condición de singularidad de cada ser humano, el reconocimiento de su responsabilidad, la conciencia de su capacidad de actuar y hablar, su identidad narrativa, su dependencia de la memoria y la promesa y la ampliación de sus capacidades.

La acción política (entendida como praxis humana, conjunción de teoría política y realidad) no está exenta o inmune, por un lado, de las tendencias globalizadoras y hegemónicas surgidas de la absolutización de ideas iluminadas y, por otro lado, de la avidez de resultados que reviertan la posesión del poder para aplicar la teoría política de arriba hacia abajo.

¹⁶⁴ J. Ranciere, Op. Cit., Pág. 109

¹⁶⁵ El itinerario que propone Platón en la Republica, es un ejercicio de ascensión (que supone un esfuerzo) hacia el descubrimiento del Bien, al tiempo que es un descendimiento (y que también implica un salir de sí) a la acción que lo transparente: “Es, pues, labor nuestra -dije yo-, labor de los fundadores, el obligar a las mejores naturalezas a que lleguen al conocimiento del cual decíamos antes que era el más excelso y vean el bien y verifiquen la ascensión aquella; y, una vez que, después de haber subido, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles lo que ahora les está permitido.

-¿Y qué es ello?

-Que se queden allí -dije- y no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni a participar en sus trabajos ni tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que éstos valgan...

...Tenéis, pues, que ir bajando uno tras otro a la vivienda de los demás y acostumbraros a ver en la oscuridad.”. La Republica, Platon, L VII, 519, d a 520, a.

Para terminar voy a citar las razones del distanciamiento entre teoría política y práctica política que Bonaventura Sousa Santos deja planteado en “*Reinvención del Estado y el Estado plurinacional*”¹⁶⁶ :

- Que la teoría política fue desarrollada en el Hemisferio Norte (Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y EE.UU.). En el S XIX se inventó en estos países todo un marco teórico que se considero universal y se aplicó a todas las sociedades. La falta de adecuación de esos conceptos a la realidad, por ejemplo de países sudamericanos, exige un esfuerzo por clarificar y pensar la realidad política desde Latinoamérica.
- En los últimos 30 años las grandes prácticas transformadoras vienen del Hemisferio Sur. Es decir que hay teorías políticas producidas en el Norte y prácticas transformadoras en el Sur. Se le suma a esto que esos teóricos políticos no hablan ni español, ni portugués, ni menos quechua, aymará, guaraní, etc. por eso no se dan cuenta de toda la realidad transformadora de las prácticas y, en consecuencia, las invisibilizan o las marginan.
- La teoría política es monocultural, tiene como marco histórico la cultura euro-céntrica, que se adapta mal a contextos donde esta cultura tiene que convivir con culturas y religiones de otro tipo.
- La teoría política y las ciencias sociales han creído que la independencia de los países de América Latina ha puesto fin al colonialismo sin darse cuenta que bajo otras formas (social o culturalmente) ese colonialismo se mantiene.

En el enfoque de Sousa Santos se apunta no tanto a buscar *alternativas transformadoras* sino un *pensamiento alternativo sobre las alternativas*. Cuestionar nuestros lentes y conceptos para captar toda la riqueza de las experiencias emancipadoras que se dan actualmente; lo que en este trabajo significa mirar desde los márgenes; salir de la lógica del centrismo y del círculo por él conformado, no para agrandararlo e incluir a los excluidos sino para mirar desde el otro al mismísimo centro del círculo para redimensionarlo en otra lógica.

El desafío será, entonces, conocer y provocar en cada presente histórico desde el “alerta” de lo marginado, descartado, omitido (la víctima “no reconocida”), el punto de inflexión para revertir un proceso sistemático que admite de hecho la desigualdad y la injusticia.

A modo de conclusión

En la Primera parte de este trabajo he recorrido la importancia y la pertinencia de mirar “desde una ética del marginado y el excluido” y desde allí cuestionar o hacer una crítica de los sistemas que se van cristalizando en la vida histórica de las comunidades humanas, admitidos como verdaderos o buenos pero tornados en falsos y malos por las consecuencias negativas que han dejado o que siguen dejando.

Ahora me detendré en reflexionar en un aspecto insinuado en la literatura gauchesca - tomada de la vida cotidiana de una porción amplia y excluida de aquella comunidad política del S XIX del Río de la Plata- en una de las obras emblemáticas como es el “Martín Fierro”. Me refiero al “abajarse” o al modo de mirar al otro.

El abajamiento ¿puede ser una actitud (virtud)¹⁶⁷ re-fundante dentro del proceso de construcción política en una comunidad histórica?

¹⁶⁶ Observatorio Social de América Latina, Año VIII, N° 22/ Septiembre 2007, CLACSO.

¹⁶⁷ Ejercicio, equilibrio entre el deber ser y la acción en la concepción aristotélica de comunidad política. Es decir virtud como ejercicio de lo bueno en sí, lo justo en sí que es lo que constituye la Polis como perfección de toda comunidad.

¿Qué es “abajamiento”, “abajarse”, o “descendimiento”?

Abajamiento: sustantivo masculino, anticuado, figurativo del verbo “bajar” (o bajar, del latín “*vaciare*”, derivado de “*Basas*” “*Bajo*”) que en sentido neutro significa: descender; pasar de un lugar alto a otro más bajo. En sentido activo y figurativo: abatir, humillar, hacer perder el orgullo (a otro) o volver hacia la tierra, moverse en dirección al suelo, inclinarse (uno mismo).

“*Abajarse*”: pro. NAT. Inclinarse, doblar o encorvar el cuerpo hacia o hasta la tierra. Aparearse (desmontar, poner a pie), humillarse, sacrificar el orgullo a la necesidad// Abatirse, postrarse a los pies de otro// Envilecerse, degradarse, cubrirse de infamia// Renunciar.¹⁶⁸

“*Descendimiento*”: m. acción y efecto de descender o bajar. Acto de descender alguno o de bajarse. Del latín “*descenderē*”, derivado de “*scandere*” (subir, escalar).

“*Aparear, aparearse*”: arreglar, o ajustar una cosa con otra dejándolas exactamente iguales o combinándolas en proporciones idénticas; igualarse; establecer igualdad entre dos cosas, comparándolas entre sí. Disponer por pares (enteramente igual o semejante). En el lenguaje gauchesco tomó el sentido de ponerse a la altura del otro, de bajarse (del caballo) para ponerse a la misma altura.

El término *abajamiento* o *descendimiento* sería el resultado de una acción que no indica a simple vista si es resultante de una acción exterior (bajar a otro) o interior (bajarse uno). Tiene su analogía en las relaciones humanas, en lo que respecta a la relación con el otro, con los otros, con ellos, con nosotros y consigo mismo.

Abajarse es descender de la altura en la que estoy, o que me he puesto o que me han puesto, para “ponerme” —esto requiere una acción nueva interior— a la altura del que está frente a mí (aquí y ahora), sin tener un plus con el cual sentirse superior, privi-legiado o con derecho a..., etc. Bajarse de la altura, en tanto y en cuanto esa altura ponga diferencias “por sobre” los demás y en consecuencia termine “descartando”, “marginando” y “excluyendo”.

Abajarse es ubicarse. Es re-conocimiento del otro, es re-conocimiento de la misma dignidad del otro, más allá incluso de una actitud de cortesía o de buenos modales (que no siempre “significan” re-conocimiento del otro o de los otros).

*“Ninguno me hable de penas
Porque yo pensando vivo
Y naides se muestre altivo
Aunque en el estribo esté
Que suele quedarse de a pie
El gaucho mas advertido”
(Martín Fierro, Canto II, 2ª Estrofa)*

En la lectura gauchesca, abajamiento es la actitud del que estando arriba de un caballo se “baja” para saludar porque no se siente más que el otro. Quedarse arriba de un caballo cuando se llega a una casa y se entabla una conversación es altivez, engreimiento. Abajarse del caballo es reconocimiento hacia el otro, ponerse a la par, de igual a igual. Esta actitud puede surgir de una acción interior, que es virtud porque se “ejercita” (se pone en práctica). Ubicarse frente a los demás, frente al universo y frente a lo sobrenatural exige una acción que comienza desde adentro. Implica dejar de lado o poner en suspenso los propios intereses para volcarlos en la consecución de un bien común, que por otro lado no los anula.

Hablar de abajamiento no es hablar de una actitud puntual ante una persona en particular o ante un hecho en particular. Es una actitud (teleológica) permanente, no teórica

¹⁶⁸ “Novísimo”, Diccionario de la Lengua Castellana, Don Carlos Ochoa y Don Pedro M. de Olive; Librería de la Vda. de Ch. Bouret; Paris/ México; 1925

sino práctica; que en el ejercicio de la misma se afirma y a la vez, constituye la comunidad política. Tiene relación con el modo de concebir la naturaleza social del ser humano, sobre todo en las corrientes filosófico-políticas que han marcado la filosofía política de occidente hasta la actualidad. Del concepto positivo o negativo que se tenga de la naturaleza social del ser humano se desprende consecuentemente un esquema político, un horizonte político, una acción política.

Desde este concepto podríamos ver los procesos de gestación histórico-políticos en diversas comunidades y darles una nueva significación y por lo tanto otra perspectiva política. Hay significaciones que han tomado carácter de absolutas y que no permiten otra lectura que no sea la que las originó, sin cuestionarse si esas significaciones han surgido desde una necesidad política intrínseca o desde un trasplante político desde otra comunidad y de otra coyuntura histórica. Un modo distinto de mirar la política, desde la identidad cultural misma de una comunidad histórica. Particularmente la mirada desde la vida misma de un pueblo que construye el lenguaje de su propia interpretación de di-versas formas, no siempre filosóficamente sistematizadas ni políticamente organizadas.

Es posible salirse del “centro” impuesto desde una epistemología colonialista europea (hoy globalizada a través de una epistemología del Norte) para mirar lo marginal desde lo marginal; bajarse de la altura para mirar desde abajo.

Muchas de las formas de interpretar la propia realidad histórica, se ven arrastradas por parámetros o paradigmas de otras culturas, (en nuestro caso europeas) por no creer en la propia mirada cultural y por caer en la trampa de adoptar sistemas que tienen como finalidad la libertad y la igualdad, cuando en realidad la igualdad y libertad son puntos de partida a partir de los cuales debemos convenir y construir un sistema.

La propia entronización de ideas, posturas e interpretaciones deja un tendal de marginados y excluidos -que no piensan como yo, que no miran como yo, que no sienten como yo-. Poner en juicio las propias ideas, someterlas o ponerlas a prueba desde la mirada de esos mismos marginados y excluidos, nos permitirá fortalecer aquello mismo que pensamos o aceptar que nuestra mirada no es absoluta y que podemos cambiarla.

Despojarse y destronizarse, es una pedagogía y un ejercicio que la humildad de los pueblos pobres conoce y que difícilmente pueda ser aceptada por las élites intelectuales. Los tiempos, los ritmos, las cadencias de los “poriajú” no siempre se corresponden a los tiempos, ritmos y cadencias de los “iluminados” intelectuales que intentan interpretar desde el vuelo.¹⁶⁹

En la discusión actual, según De Souza, se está planteando una comprensión no occidental del mundo en toda su complejidad y en la cual habrá de caber la tan indispensable como inadecuada comprensión occidental del mundo occidental y no-occidental también. *Lo que está en juego no es sólo la contraposición entre Sur y el Norte, es también la contraposición entre el Sur del Sur y el Norte del Sur y entre Sur del Norte y el Norte del Norte; una lógica del viva...mueran...*

Se torna necesario rehacer la praxis política que en vez de seguir una teoría general de la emancipación –cuya consecuencia sea la existencia de actores sociales en la sala de espera de la historia “por no ser su tiempo” o, donde las luchas, objetivos y agentes sociales sean incluidos como legítimos, pero integrados en totalidades jerárquicas que les atribuyen

¹⁶⁹ En nuestro litoral *poriajú*”, son los desposeídos; aquellos que no pueden depositar su confianza en ningún título, casta, apellido, posición social, riqueza... son los pobres cuya lógica no es la inversión de dominio, es decir de dominados pasan a ser dominadores; sino la lógica que brota de la igualdad de dignidad que los hace ser dominados dominadores y dominadores dominados en los procesos históricos.

Los *poriajú* son los *terceros* que testifican y juzgan la injusticia o la mayor o menor justicia de una sociedad.

posiciones subordinadas con relación a otras luchas, objetivos y agentes sociales– construya con todos los actores sociales o políticos un pro-cedimiento de traducción entre los diferentes proyectos de emancipación social (para transformar la inconmensurabilidad en diferencia).¹⁷⁰

El proyecto de la historia en Paul Ricoeur y Alberto Rougès

Eduardo Oscar Manso

Resumen

La propuesta que Paul Ricœur ensaya en *Tiempo y Narración* se centra en el concepto de *proyecto de la historia, de la historia que hay que hacer, con el propósito de encontrar en él la dialéctica del pasado y del futuro y su cambio en el presente*. En este punto es donde cabe comenzar a anotar la importancia de la concepción del tiempo de Alberto Rougès, en el sentido de que abona importantes elementos que benefician la comprensión cabal de este *proyecto de la historia* ensayado como mediación abierta. Y, al mismo tiempo, la comprensión global de la filosofía rougesiana puede adquirir gran hondura desde este trayecto de Ricœur. En efecto, ¿cuál es el sentido que puede fundar el anteponer una mediación abierta a la mediación total y cerrada de Hegel? Desde Alberto Rougès se puede responder a esta pregunta contraponiendo los dos sentidos básicos de las propuestas contendientes. Lo que Paul Ricœur sostiene es la imposibilidad de una mediación como *exterioridad* de la historia. Hegel, al pretender la mediación total, cancela la historia, la concluye y coloca a la filosofía frente y delante de una historia hecha. De esta manera, la filosofía es exterior a la historia; lo que Hegel construiría con su mediación total es una *exterioridad histórica*. Es posible, contrariamente, interpretar el sentido de la filosofía del tiempo rougesiana como *interioridad histórica*, como un proyecto que, desde la historia y en la historia, trata de hacer y pensar la historia verdadera, de configurar el espíritu histórico que, en Ricœur aparece como conciencia histórica. Al proyecto de *exterioridad histórica*, entonces, cabe oponer el proyecto de *interioridad histórica*, designado como *mediación abierta* en Ricœur.

Y este planteo hunde sus raíces en la misma conciencia histórica argentina y latinoamericana, habida cuenta de que el pensamiento de esta región del mundo no concibe a su propia historia como acabada, como cerrada, como sí podría haberla concebido un alemán a principios del siglo XIX, sino como historia viva, viviente en cada espíritu que se concibe a sí como hacedor de la propia historia de su comunidad grande.

Dice Paul Ricœur: “Abandonando a Hegel, ¿se puede aun pretender *pensar* la historia y el tiempo de la historia? La respuesta sería negativa si la idea de una ‘mediación total’ agotase el campo del *pensar*. Queda otro camino, el de la *mediación* abierta, inacabada, *imperfecta*: una red de perspectivas cruzadas entre la espera de futuro, la recepción del pasado, la vivencia del presente, sin *Aufhebung* en una totalidad en la que coincidirían la razón de la historia y su efectividad”¹⁷¹. Pues en el capítulo anterior, cuyo título *Renunciar a Hegel* es harto elocuente, ha dado argumentos para este *abandono* que mienta en la cita. La propuesta consiste en abandonar la absolutibilidad de la pretensión filosófica. Hegel sería un profeta, no en el sentido de que anuncia sucesos futuros, sino porque lo clausura absolutamente. Pues la *mediación abierta* de Ricœur consiste en que, además de mirar a la historia como pasado, mirarla sobre todo como presente y como futuro: “Al renunciar a acometer de frente el problema de la realidad del pasado tal como ha sido, hay que intervenir el orden de los problemas, y partir del *proyecto de la historia*, de la historia que hay que hacer, con el propósito de encontrar en él la dialéctica del pasado y del futuro y su cambio en el presente”¹⁷². Si bien en otro lugar ya me he explayado sobre esta propuesta ricœuriana y su estrecha relación filosófica con el proyecto político educativo cultural de Alberto Rougès¹⁷³,

¹⁷⁰ De Sousa Santos, *Una epistemología del SUR. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, CLACSO, Siglo XXI editores, México, 2009. Pag.357.

¹⁷¹ Ricœur, Paul. *Tiempo y narración*. Vol III El tiempo narrado. Ed. Siglo XXI. México, 2003. Pág. 939

¹⁷² Ricœur, Paul. *Tiempo y narración* III. Pág. 939

¹⁷³ Ver: Manso, Eduardo. *Tiempo y nacimiento. Responsabilidad y conciencia histórica en la obra filosófica de Alberto Rougès*. Fundación Miguel Lillo y Universidad Católica de Santa Fe, Tucumán, 2008, págs. 302-316

al que remito al lector, aquí se analizarán los aportes que se consideran significativos para el presente trabajo.

Ricœur apela al *Mismo*, al *Otro* y al *Análogo*, en un acercamiento altamente saludable a la propuesta levinasiana que tan estrecha relación tiene con nuestra filosofía de la liberación. La historia es la relación del *Mismo* con el *Otro*. Y con respecto al pasado, la conciencia auténtica no puede asumirlo de otra manera que como *tardanza*, en cuanto conciencia de las *perspectivas rotas*: “hay que tomar el problema por el otro extremo, y explorar la idea de que estas perspectivas rotas puedan encontrar una especie de unidad plural, si las reunimos bajo la idea de una recepción del pasado, llevada hasta la de un *ser-marcado* por el pasado. Pero esta idea sólo toma fuerza y sentido opuesta a la de *hacer* la historia. Pues ser marcado es también una categoría del hacer”¹⁷⁴. De aquí que sea imprescindible apelar a la tradición. Porque la tradición, por un lado, ahonda la distancia presente con el pasado y, por otro remueve al presente y le transmite una energía nueva porque vieja, actual porque pretérita. De esta manera, la tradición insufla a la comunidad y cada persona perteneciente a ella de la tensión a veces terrible pero siempre necesaria entre lo que podemos y lo que ya no podemos hacer: “nada dice que el presente se reduzca a la presencia”¹⁷⁵. Efectivamente, el presente es el tiempo, esto es la duración *en* la que se transversaliza la flecha que es lanzada desde el futuro hacia el pasado, hiere la tradición muerta que, por la herida revive y se lanza hacia el futuro. Por eso Ricœur puede hablar del futuro y *su* pasado, porque el pasado, como había definido muy bien Alberto Rougès medio siglo antes, es siempre, en el proyecto de la historia, el pasado de un futuro. Aquí Ricœur aprovecha los conceptos de Reinhart Koselleck y define al pasado histórico (en el sentido del proyecto de la historia) como *espacio de experiencia* y al futuro histórico como *horizonte de espera*. Habría que aclarar, más allá de la apología terminológica de Ricœur, que el concepto de *espacio de experiencia* utiliza el término *espacio* en un sentido no espacial y al término *experiencia* en un sentido presente, de la experiencia que sólo puede ser presente, como las condiciones sobre las cuales toda experiencia (presente) tiene posibilidad. Con respecto al concepto de *horizonte de espera*, también habría que aclarar que el término *espera* no remite tanto a un esperar sino a la esperanza como elemento indispensable de toda acción, y el término *horizonte* no significa no alcanzable, sino que sólo remite al aspecto de optimización de todo anhelo y todo proyecto. Pero, por esto mismo, porque hay mucho que aclarar, es que estos términos no aparecen tan adecuados como los conceptos rougesianos de *supervivencia del pasado* y de *anticipación del futuro*, que por sí mismos son comprensibles, aunque no fácilmente asimilables.

El concepto de *coexistencia de lo sucesivo* fue acuñado por el filósofo argentino Alberto Rougès, luego de profundas meditaciones sobre la implicancia del *tiempo* en la ciencia física, en la filosofía y en la historia. Rougès nació el 23 de octubre de 1880 en San Miguel de Tucumán y allí ejerció la enseñanza universitaria de filosofía y la Presidencia del Consejo Provincial de Educación, mientras se dedicaba a la gerencia de su ingenio. Desde 1905 escribe textos filosóficos, sociales, educativos y económicos. En ellos se pone en evidencia que su gran preocupación fue la de fomentar, por la palabra y por las acciones, la formación de la identidad nacional sobre la base de la cultura auténtica, que nos insufla su hálito de vida desde pasados vivientes. Es desde aquí que se debe leer su metafísica del tiempo. Dice Rougès: “Mientras creamos nuestro pensamiento, allí afuera va siendo constantemente otro el río de Heráclito y de Cratilo, el mundo de lo que ‘nace y renace sin cesar sin existir jamás’, de que habla Platón; ‘la existencia que sin cesar recomienza’ a que alude Bergson; el mundo físico de la ciencia radicalmente fenomenista, en el que no hay ninguna substancia, compuesta

¹⁷⁴ Ricœur, Paul. *Tiempo y narración* III. Pág. 939

¹⁷⁵ Ricœur, Paul. *Tiempo y narración* III. Pág. 940

únicamente de fenómenos que pasan, de la ciencia para la que un pedazo de metal es tan solo un complejo de fenómenos. Es éste, verdaderamente, ‘el universo inferior’, de que habla San Agustín, cuyas partes ‘dejan de ser, para que en su lugar sean otras’, de tal manera que sus partes ‘no se pueden reunir... siendo necesario que una termine para que la otra comience’, como dice Fenelón refiriéndose al mundo creado¹⁷⁶. “Todo pasa allí afuera, pero aquí, dentro de nosotros, todavía está presente lo que hemos pensado ya” “Y lo que hemos pensado está pendiente, no porque haya vuelto, evocado por nosotros, sino porque no se ha ido, porque no ha pasado, porque su existencia se ha prolongado hasta ahora”¹⁷⁷. En esta cita está contenida la diferenciación tajante que Alberto Rougès hace de lo que él llama *tiempo físico* y *tiempo espiritual*. El tiempo físico no es tanto el tiempo de la naturaleza, ni siquiera de la naturaleza material, sino el tiempo que concibe la ciencia física clásica cuando trabaja con su objeto. Efectivamente, según Alberto Rougès, la física concibe al objeto físico desde una concepción a priori de un tiempo abstracto, que conduce su estudio como judicación de lo natural. El tiempo físico es el tiempo más elemental, el tiempo de la repetición de siempre lo mismo, el tiempo que repite incesante y tediosamente en el presente lo que fue en el pasado, y anticipa un futuro de repeticiones sin solución de continuidad. Por eso el tiempo físico, el tiempo de los físicos, no tiene riqueza, se hunde en un presente eterno que, hablando propiamente, no es presente ni mucho menos eternidad. No es presente, porque el presente físico es sólo el instante en el que se localiza un móvil que sigue una trayectoria. No es presente propiamente dicho porque ese instante puede, en teoría, dividirse al infinito, esto es, dividirse interminablemente. Y no es eterno, porque en realidad se trata de la posibilidad también teórica de una sucesión interminable de siempre lo mismo: “El presente de la realidad física, ya sea ésta concebida como ser o como acontecer, es siempre el instante”, “El presente de la realidad física es, pues, desde este punto de vista de la dimensión temporal, el presente más pobre que podamos imaginar, puesto que no tiene ninguno”¹⁷⁸.

La coexistencia de lo sucesivo define el tiempo del hombre en tanto hombre. Alberto Rougès lo denomina *tiempo espiritual* porque el espíritu es lo más humano del hombre o, dicho de otro modo, aquello que podemos definir como lo más humano del hombre tiene el nombre de *espíritu*. La coexistencia de lo sucesivo es un término medio entre dos términos que lo encierran. Se diferencia así del tiempo físico, tiempo más que de la naturaleza, del objeto de la ciencia física. Este tiempo es el tiempo más degradado, el tiempo menos tiempo, un puro acontecer al que no es necesario suponerle un soporte, un ente que sea, o un tiempo linealmente homogéneo que en sí no sería nada, pero sostenido por un ente que permanece indefinidamente. *Acontecer sin ser o ser sin acontecer* son dos nombres que adjudica Alberto Rougès al objeto físico, desde los dos enfoques que coexisten en la ciencia: el fenomenista y el sustancialista respectivamente. De modo que el tiempo físico no es sólo el tiempo menor, el más degradado, sino que ni siquiera es unívoco, pues su determinación depende del enfoque científico bajo el que se observa el objeto tempóreo.

La propuesta de Ricœur se centra pues en el concepto de “*proyecto de la historia*, de la historia que hay que hacer, con el propósito de encontrar en él la dialéctica del pasado y del futuro y su cambio en el presente”¹⁷⁹. En este punto es donde cabe comenzar a anotar la

¹⁷⁶ Rougès, Alberto. La vida espiritual y la vida de la filosofía. Totalidades sucesivas. Publicado en *Humanidades*, Tomo XXVI, págs. 223-236, La Plata, 1938, y en *Alberto Rougès. Ensayos*. Centro Cultural Alberto Rougès. Fundación Miguel Lillo. San Miguel de Tucumán, 2005, págs. 112-113

¹⁷⁷ Rougès, Alberto. La vida espiritual y la vida de la filosofía. Totalidades sucesivas. Pág. 113

¹⁷⁸ Rougès, Alberto. *Las jerarquías del ser y la eternidad*. Tucumán, Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras, 1943. (Cuadernos de Filosofía, 2). pág. 139

¹⁷⁹ Ricœur, Paul: *Tiempo y narración*, Volumen III El tiempo narrado, pág. 939

importancia de la concepción del tiempo de Alberto Rougès, en el sentido de que abona importantes elementos que benefician la comprensión cabal de este *proyecto de la historia* ensayado como mediación abierta. Y, al mismo tiempo, la comprensión global de la filosofía rougesiana puede adquirir gran hondura desde este trayecto de Ricœur. En efecto, ¿cuál es el sentido que puede fundar el anteponer una mediación abierta a la mediación total y cerrada de Hegel? Desde Alberto Rougès se puede responder a esta pregunta contraponiendo los dos sentidos básicos de las propuestas contendientes. Lo que Paul Ricœur sostendría en el capítulo 6¹⁸⁰, fundándose en los tres argumentos mencionados, es la imposibilidad de una mediación como *exterioridad* de la historia. Hegel, al pretender la mediación total, cancela la historia, la concluye y coloca a la filosofía frente y delante de una historia hecha. De esta manera, la filosofía es exterior a la historia; lo que Hegel construiría con su mediación total es una *exterioridad histórica*. Es posible, contrariamente, interpretar el sentido de la filosofía del tiempo rougesiana como *interioridad histórica*, como un proyecto que, desde la historia y en la historia, trata de hacer y pensar la historia verdadera, de configurar el espíritu histórico que, en Ricœur aparece como conciencia histórica. Al proyecto de *exterioridad histórica*, entonces, cabe oponer el proyecto de *interioridad histórica*, designado como *mediación abierta* en Ricœur.

Y este planteo hunde sus raíces en la misma conciencia histórica argentina y latinoamericana, habida cuenta de que el pensamiento de esta región del mundo no concibe a su propia historia como acabada, como cerrada, como sí podría haberla concebido un alemán a principios del siglo XIX, sino como historia viva, viviente en cada espíritu que se concibe a sí como hacedor de la propia historia de su comunidad grande.

Si no se analiza desde esta perspectiva, la propuesta de Ricœur aparece como una concesión a la realidad indeseable de la historia y como un proyecto minusválido ante el hegeliano. Efectivamente, se antepone, en palabras de Ricœur, una mediación *imperfecta* a la mediación perfecta de Hegel. ¿Quién no elegiría la perfección a la imperfección, quién no trataría de que su discurso fuese perfecto, o tendiera a la perfección? Pues, desde el concepto de *interioridad histórica*, lo que se lograría es perfeccionar el sentido de la mediación, ya que se trata de adecuarlo a la verdadera historia, cuya esencia consiste en su continuidad, en su duración, más allá de filosóficos intentos de detenerla. La mediación imperfecta de Ricœur se convierte, a la luz de la *interioridad histórica*, en un perfeccionamiento del proyecto de la filosofía de la historia, porque se adecua mucho mejor a la vivencialidad determinada por la esencia de la historia, a su continuidad implacable, y a la responsabilidad que cada espíritu, en tanto histórico, debe asumir ante ella.

La tradición, para Rougès, debe ser atravesada justamente por la coexistencia de lo sucesivo, y según esta estructura, el pasado no puede ser absoluto, inamovible, pétreo, sino justamente resignificable. Es nuestra anticipación del futuro que opera sobre nuestro pasado resignificándolo y, si es necesario, revocándolo. Es así que el concepto de *tradición* rougesiano mienta una tradición viva, que obra en el presente, y sólo puede obrar resignificándose, alterándose si se quiere, pero ajustándose siempre a un proyecto, sin necesidad de trastocar su *verdad*. Y con respecto al progreso, como dice Adolfo Colombes, según Alberto Rougès “es preciso especificar de qué progreso se trata, es decir, dar nuevas vueltas de tuerca a esta idea tan malversada en la práctica histórica de los contextos dependientes [...] no es correcto por lo tanto interpretar su crítica al cosmopolitismo como un alegato conservador” “Cuando Rougès habló contra el progreso, pensaba justamente en ese progreso que hunde a los pueblos en una miseria material y moral, que depreda sus recursos y

¹⁸⁰ Ricœur, Paul: *Tiempo y narración*, Volumen III El tiempo narrado, Capítulo 6, págs. 931 a 938

destruye sus valores culturales, y no al que conduce realmente al bienestar social y al enriquecimiento espiritual”¹⁸¹.

Adolfo Colombres encuentra en la teoría del tiempo de Alberto Rougès la filosofía que puede ser la base metafísica de nuestra lucha por un destino americano libre e independiente. La diferenciación entre la cultura superficial, elitista y foránea y la cultura profunda, popular es fundamental en este aspecto. Es que la coexistencia de lo sucesivo trata de constituirse en el nombre el mismo proceso de creación humana. El hombre, tanto individual como colectivamente, no puede vivir sin crear. Por mucho que lo angustie esta idea, por mucho que quiera subordinarse a las decisiones de otro, el hombre crea a cada paso. Alberto Rougès muy bien hubiera podido decir: *Fuimos creados para crear*. Porque justamente en cada acto creativo, *participamos* del acto creador de la *divinidad*, como dice Rougès. Este concepto platónico de *participación* le sirve a Rougès para definir el lugar del hombre en el universo: el lugar del medio. El hombre es un ser físico, por lo tanto siempre puede volver a convertirse en un objeto. Porque el objeto físico no es una cosa, una cosa que está ahí y que tiene utilidad, como un martillo o una computadora. El objeto físico está para ser observado, en eso consiste su ser. Es casi para no ser. Es el escalón más bajo de lo real. Y el hombre siempre puede caer a lo más bajo. Pero además el hombre está hecho de eternidad, de divinidad. El hombre puede ascender las escalas y convertirse en quien vive el tiempo al que ha sido llamado: puede aproximarse a la eternidad. En esto consiste la coexistencia de lo sucesivo, en un proceso de ascenso hacia la eternidad. Cuanto más coexistencialmente se reúnan en una persona o en una sociedad pasado, presente y futuro, cuanto más el pasado pueda ser supervivido y resignificado en un presente de acuerdo a la anticipación del futuro, más se acercará a la eternidad, a la temporalidad sin sucesión, sin tiempo propiamente, porque abarca todo el tiempo.

Paul Ricoeur analizará, de aquí en adelante, esta nueva perspectiva de la mediación abierta, de acuerdo a dos conceptos no propios pero altamente significativos, cuales son los de *espacio de experiencia* y de *horizonte de espera*, los que, junto con el concepto de *fuerza del presente*, completan la triádica estructura de esta mediación. Es evidente que Rougès no habla de otra cosa cuando afirma la importancia de la coexistencia de pasado, presente y futuro en la construcción espiritual de la personalidad de un pueblo. Sólo que, al analizar los conceptos rocoeurianos a la luz de los aportes rougesianos seguramente habrá un enriquecimiento en dos sentidos, en la determinación semántica de la filosofía rougesiana y en la comprensión y justeza de los conceptos ricœurianos.

Debilitamiento del pasado, exacerbación del futuro y menosprecio del presente, las cualidades con las que la Modernidad determina la historia, configurarían el núcleo de la conciencia histórica moderna. De aquí se deduce la significancia del concepto de *revolución*, no como un cambio inesperado y desordenado, sino como un salto hacia delante en el tiempo moderno, determinado por el vector *tinieblas* → *luz*. El progreso instituye la idea de que se puede hacer la historia desde la convicción de que el propio tiempo es manipulable: “la historia está sometida al hacer humano”¹⁸². Esta conciencia hace coincidir, como en Hegel, la razón de la historia y la historia efectiva, no ya como corolario de una historia hecha, sino como posibilidad de la historia que se hace. El presente actual se *desgarra* así ante la evidencia del derrumbe de la conciencia moderna (caracterizada con los tres *topoi*: “tiempos nuevos, aceleración de la historia y dominio de la historia”¹⁸³). El que sigue testarudamente dentro de

¹⁸¹ COLOMBRES, Adolfo. *La filosofía frente al drama de la identidad*.

¹⁸² Ricoeur, Paul: *Tiempo y narración*, Volumen III El tiempo narrado, pág. 946

este marco será espectador participante del angustiante alejamiento del futuro (en cuanto consumación de la razón moderna) y sin un pedazo de tierra firme (el pasado tenebroso) donde apoyar los pies. Y el presente será sólo el inefable escenario del desgarramiento.

¿Cuál es el motivo fundamental de la determinación del progreso, la esencia misma de la conciencia moderna? Según Ricœur, el *topoi* más significativo, y el “más peligroso”¹⁸⁴ es la convicción de que la historia puede ser determinada. El idealismo coloca su manto de sangre sobre los pueblos desgarrándolos de su pasado e imponiendo con la palabra, la norma o la guillotina, una razón contrahecha, ficticia, inauténtica. Sólo una conciencia histórica que asuma la interpenetración de pasado y futuro en un presente vivo puede destronar el arquetipo del progreso moderno y alentar la formación de una conciencia más perfecta, más adecuada a la historia. Alberto Rougès, tempranamente, abona a este proyecto de la historia, y lo hace desde la puesta en acto de su proyecto político educativo cultural. Es muy significativo en este sentido que Ricœur titule “El futuro y su pasado”¹⁸⁵, donde el *su* aparece como auténticamente rougesiano. Rougès no abona y ataca constantemente la idea del futuro lumínico engendrado en la conciencia moderna, pero el futuro tiene como una preeminencia que es preciso destacar. El futuro es el donante del sentido del pasado. Esta afirmación no excluye en ningún momento la vivencialidad de la historia, porque estamos *marcados*¹⁸⁶ por la historia. Esta interpretación se deduce de la sentencia de Rougès sobre que el futuro puede ser anticipado *de alguna manera*. Esta caracterización de la anticipación marca una ruptura tajante con la razón de la historia, habida cuenta de que concibe que la historia vive, es decir, la vivimos y nos vive, es un fluir temporal en gran medida inasible.

De esta manera, la vida del hombre, la vida del espíritu, se conforma tensionalmente. Una de las tensiones es hacia abajo, hacia el tiempo físico, otra es hacia arriba, hacia el tiempo eterno. La una inauténtica, la otra auténtica respectivamente, porque la esencia del hombre está configurada por esta tensión hacia la eternidad. De aquí la inautenticidad de la tensión hacia abajo, hacia lo físico. El desarrollo efectivo de esta tensión hacia lo eterno es la misma historia. Por ello, la coexistencia de lo sucesivo, como estructura tensional, define al hombre en su historicidad. Esto no quiere decir en absoluto que exista una linealidad, una razón de la historia que determine los acontecimientos, ni mucho menos una fatalidad de destino. La dirección que tome la tensión existencial es, en definitiva, una decisión humana, ya que el hombre no es el conjunto de los impulsos que lo determinarían irreflexivamente, sino esencialmente su propia decisión: “Somos la avanzada de lo que vive, el ser capaz de ansiar el futuro más lejano y de padecer y sacrificarse por él. Somos la mayor promesa, la más alta esperanza de la vida. De nosotros está pendiente el desenlace del drama de la humanidad, somos responsables de él. Depende de nosotros que la vida humana caiga hacia la animalidad,

¹⁸³ Ricœur, Paul: *Tiempo y narración*, Volumen III El tiempo narrado, págs. 947 a 953. En la página 946 y principios de la siguiente, Ricœur aclara: “Acabamos de interpretar la dialéctica entre horizonte de espera y espacio de experiencia siguiendo el hilo conductor de los tres *topoi* –tiempos nuevos, aceleración de la historia, dominio de la historia- que caracterizan, en líneas generales, la filosofía del Iluminismo”.

¹⁸⁴ Ricœur, Paul: *Tiempo y narración*, Volumen III El tiempo narrado, pág. 948

¹⁸⁵ Ricœur, Paul: *Tiempo y narración*, Volumen III El tiempo narrado, pág. 940

¹⁸⁶ Ricœur, Paul: *Tiempo y narración*, Volumen III El tiempo narrado. En la página 949, Ricœur afirma: “El tema del dominio de la historia se basa, por lo tanto, en el desconocimiento fundamental de esta otra vertiente del pensamiento de la historia, que veremos más adelante: el hecho de que somos *marcados* por la historia y que nos marcamos a nosotros mismos por la historia que hacemos” (el subrayado es de Ricœur).

camino del presente instantáneo de la realidad física, o que ascienda gloriosamente hacia la eternidad”¹⁸⁷.

Bibliografía

- Bergson, Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1999.
- Colombres, Adolfo. *La filosofía frente al drama de la identidad. Proyecciones del pensamiento de Alberto Rougès*. Copia mecanografiada firmada por el autor en: Centro Cultural Alberto Rougès, Fundación Miguel Lillo. Buenos Aires, septiembre de 1991.
- Lago, Alberto. *El pensamiento filosófico de Alberto Rougès ante el positivismo*. Tucumán, mayo 1978. Inédito. Copia mecanografiada firmada por el autor en: Centro Cultural Alberto Rougès, Fundación Miguel Lillo.
- Lértora Mendoza, Celina Ana. *Presencia de Bergson en “Las jerarquías del ser y la eternidad”*. Copia mecanografiada firmada por el autor en: Centro Cultural Alberto Rougès, Fundación Miguel Lillo. Tucumán, consultado 2002.
- Manso, Eduardo. *Tiempo y nacimiento. Responsabilidad y conciencia histórica en la obra filosófica de Alberto Rougès*. Fundación Miguel Lillo y Universidad Católica de Santa Fe, Tucumán, 2008
- Piossek Prebisch, Lucía. Rougès y la tradición. (En: *La Gaceta*. Tucumán, 6 de junio, 1982).
- Pró, Diego. *Alberto Rougès*. 2 ed. Universidad Nacional, Tucumán, 1967.
- Pró, Diego. Las ideas filosóficas de Alberto Rougès. (En: *Cuyo*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, t.2.: pp. 27-76,1966).
- Ricœur, Paul. *Tiempo y narración*. Vol III El tiempo narrado. Ed. Siglo XXI. México, 2003
- Rougès, Alberto. *Alberto Rougès. Ensayos*. Asesora de la Colección Alberto Rougès: María Eugenia Valentié. Compiladoras: Elena Perilli de Colombres Garmendia y Elba Estela Romero. Centro Cultural Alberto Rougès. Tucumán, 2005.
- Rougès, Alberto. Curso del seminario en metafísica; con una presentación de María Teresa Segura. (En: *Humanitas*. Tucumán, Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras, año VIII, n° 13: pp. 205-230, 1960).
- Rougès, Alberto. La duración en Bergson. El tiempo físico y el acontecer físico (En: revista *Substancia*, Filosofía, Año II, N° 7-8, págs. 317-326. Tucumán, 1941).
- Rougès, Alberto. La vida espiritual y la vida de la filosofía. Totalidades sucesivas. Publicado en *Humanidades*, Tomo XXVI, págs. 223-236, La Plata, 1938, y en *Alberto Rougès. Ensayos*. Centro Cultural Alberto Rougès. Fundación Miguel Lillo. San Miguel de Tucumán, 2005.
- Rougès, Alberto. *Las jerarquías del ser y la eternidad*. Tucumán, Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras, 1943. (Cuadernos de Filosofía, 2).
- Schkolnik, Samuel. *Rougès, el tiempo y la eternidad*. Copia mecanografiada firmada por el autor en: Centro Cultural Alberto Rougès, Fundación Miguel Lillo. Tucumán, 2002.
- Sosa Padilla Álvarez, César. *Notas acerca de una interpretación de la filosofía de la persona humana en el pensamiento de Alberto Rougès*. Copia mecanografiada en: Centro Cultural Alberto Rougès, Fundación Miguel Lillo. Tucumán, 2002.
- Valentié, María Eugenia. *Introducción a las jerarquías del ser y la eternidad*. Copia mecanografiada firmada por el autor en: Centro Cultural Alberto Rougès, Fundación Miguel Lillo. Tucumán, 2002.

¹⁸⁷ Rougès, Alberto. *Las jerarquías del ser y la eternidad*, pág. 14

Resumen

Nuevas actitudes en el estudio de las culturas primigenias de América, priorizando el respeto a los sujetos que las produjeron y producen, se manifiestan en la academia crítica universitaria.

Uno de sus planteos polémicos es el de ver al indio como sujeto histórico presente y denunciar su clausura, por parte de las representaciones públicas en boga, en un pasado inerte.

Este artículo cuestiona algunos aspectos de la mirada historicista que signa a este enfoque de la nueva arqueología.

La atención dirigida a las culturas indígenas, sus estudios y rescates diversos, han estado generalmente ligados, desde 1492 hasta aquí, a encargos colonialistas. Dentro de estos encargos, la sugestiva historia de las miradas sobre lo indígena es paralela a las preocupaciones dominantes en la historia de la cultura occidental.

Nos detendremos en una subversiva mirada actual, que asumen algunos arqueólogos, de Catamarca y Suramérica, tratando de diferenciarse. Así podremos situar algunas cuestiones abiertas en cuanto a la recuperación del carácter histórico de los pueblos originarios. Nuestra visión, cabe reconocerlo, tiene las limitaciones de que la dirigimos desde afuera de la disciplina arqueológica y sus saberes específicos. Simplemente respondemos a la estimulante lectura de los textos de amigos a quienes respetamos intelectualmente y por su compromiso humanista.

Esta arqueología intenta encuadrarse en un compromiso con las culturas estudiadas que trasciende la dimensión teórica científica para situarse en una cercanía solidaria con los pueblos actuales. Entre las posturas que atestiguan este compromiso, cabe mencionar las de: Evitar profanar las tumbas y enterratorios rituales. Solidarizarse con las reivindicaciones actuales de los pueblos. Invitarlos a participar activamente en reuniones y congresos académicos en que se consideran investigaciones que conciernen a sus culturas o territorios.

Lo atestiguan también el reparo crítico que interponen a las políticas culturales de recuperación, a través de diversas representaciones monumentales, de la tradición indígena.

Se trata de posturas revolucionarias en la academia universitaria y la práctica arqueológica, que actualizan discusiones radicales sobre los significados de los modos de estudiar y actualizar el pasado.

Desenterrar momias, secuestrar huacas

Los hallazgos de momias, ofrendas y objetos rituales, su destinación a universidades y museos, suelen ser logros de envergadura para quienes realizan excavaciones arqueológicas. El inocente propósito sería el de conocer.

Pero desenterrar momias, secuestrar huacas, ha sido desde sus comienzos una de las prácticas de la represión colonialista en la región andina. Centenares de cementerios fueron removidos y miles de momias, particularmente las de los incas y curacas, fueron desenterradas y, en la mayoría de los casos, quemadas. En otros, conservadas como curiosidades.

Polo de Ondegardo habría descubierto la de Pachacuti, la de Huayna Capac, la de Cinchi Roca, la de Maita Capac, la de Capac Yupanqui, la de Inca Roca y otros, como mencionan Cobo y Sarmiento en sus respectivas historias. El Inca Garcilaso de la Vega, que lo visitó, da su testimonio sobre las momias que Polo conservaba en su casa, en una habitación que anticipa los museos de nuestro tiempo:

En el aposento hallé cinco cuerpos de los reyes incas: tres de varón y dos de mujer. Uno de ellos decían los indios que era este inca Huiracocha. Mostraba bien su larga edad: tenía la cabeza blanca como la nieve. El segundo decían que era el gran Tupac Inca Yupanqui, que fue biznieto de Huiracocha Inca. El tercero era Huaina Cápac, hijo de Tupac Inca Yupanqui y tataranieto del Inca Huiracocha...Una de las mujeres era la reina Mama Runtu, mujer de este inca Huiracocha. La otra era la Coya Mama Oollo, madre de Huaina Capac. Y es verosímil que los indios las tuvieran juntas después de muertos, marido y mujer, como vivieron en vida. (Garcilaso 1995: V, XXIX,320)

También las otras diversas huacas eran quemadas, demolidas o enterradas. Salvo que pudieran ser puestas en valor como objetos de interés cultural en Europa o como fundición de oro o como simbólico despojo de la religión derrotada.

Cuando actuales estudiosos de las culturas arcaicas interponen reparos a la remoción de cementerios, a la apropiación de huacas, a las excavaciones indiscriminadas, están apartándose, no solo de un método de investigación, sino también de una práctica colonialista.

El antecedente de estas posiciones puede remontarse a Bartolomé de las Casas, (*De Thesauris* 1562, *Las doce dudas* 1564) cuando reclamaba devolver a los descendientes de los difuntos los tesoros saqueados de las tumbas y aún los consagrados a las huacas, pues los indios creían haberlos ofrecido al verdadero Dios.

Los monumentos cuestionados

También es actual la discusión acerca de los significados de estatuas, monolitos, frisos, murales y hasta plazas completas, dedicadas a homenajear a los antiguos indígenas.

En la última década asistimos en Argentina y, en escalas diversas, también en otros países de América Latina, a un singular fenómeno de proliferación de estas representaciones públicas oficiales.

En Argentina se trata de paradójales homenajes de piedra en ciudades que tienen también monumentos, plazas y calles con nombres de matadores de indios¹⁸⁸. Para los caminantes que se detienen a leer los signos de las ciudades, atisbar sus rostros, estas oposiciones aparecen como paradójales confusiones de sentido.

El ambivalente paisaje de estas representaciones públicas tiene uno de sus apoyos en las descuidadas iniciativas de funcionarios que se dejan llevar por la inercia de la acumular obras, inaugurar plazas, sin extender la mirada hacia el contradictorio conjunto del que pasan a formar parte.

La paradoja no es tan grande en el contexto de la cultura global, porque se trata de monumentos con la función de mostrar la apertura mental de los gobernantes en tiempos de tolerante relativismo postmoderno. Una función que se vale del relieve pintoresquista al detenerse, en algunas fechas de almanaque, a la conmemoración de los indios del pasado. Un pasado clausurado en la puesta en valor turístico de los vestigios arcaicos.

Estos monumentos, por el encuadre ideológico de los encargos oficiales a que se deben, resultan indiferentes a la lucha y padecimientos históricos de los homenajeados. Resultan

¹⁸⁸ El país también de la Sociedad Rural, cuyos fundadores acumularon decenas de miles de hectáreas provenientes del genocidio llamado *La Campaña del Desierto*; donde prosiguen los despojos y la devastación de los territorios ancestrales desde la Patagonia hasta Salta y el Chaco; donde los campesinos que trabajaban sus tierras han sido marginados y desposeídos por los exportadores sojeros y donde la Federación Agraria terminó mimetizándose con la oligarquía de mate de plata y five o clock tea.

también ajenos a la lucha simbólica del pensamiento indígena americano, que sigue siendo ignorado o descalificado.

En relación a tales monumentos, a la museística y las acciones de preservación de los testimonios de las culturas primigenias, la corriente académica a que nos referimos cuestiona a las políticas que encierran a tales testimonios en el pasado y que no dan participación a los actuales sujetos indígenas en las políticas de protección del patrimonio. (Galimberti 2008: 117)

Cuestiona a las tendencias que hegemonizaron la arqueología de las últimas décadas. Tendencias que, al desplazar la visión romántica-historicista de estudiosos como Adán Quiroga y Lafone Quevedo, la reemplazaron por otra de corte naturalista-positivista que asoció estáticamente al indígena con la naturaleza. Lo fijó en el pasado, situándolo afuera, discontinuo, del presente. Estos cuestionamientos¹⁸⁹ quieren, en cambio, percibir al indígena vivo, no solo objeto de investigación científica, sino vocero autorizado de su cultura, sujeto de su historia y protagonista de este mundo.

Nuestro propósito es iniciar una crítica de la fundamentación historicista que aparece en los modos y acentuaciones de estas argumentaciones.

Revisando descalificaciones

Cabe tener en cuenta, en primer lugar, que después de la revisión de la mirada satanizadora sobre los contenidos teológicos de las culturas indígenas; después de que la discusión lascasiana de Valladolid y las argumentaciones de Francisco de Vitoria acerca de la legitimidad del autogobierno indígena impusieran una especie de humanismo bíblico...

...la ideología colonialista impuso un nuevo enmarque de sus descalificaciones: Ahora no en nombre de las verdades eternas de las Sagradas Escrituras, sino en nombre de una científica valoración del futuro, del progreso.

Tres caracterizaciones predominaron desde entonces en la mirada europea sobre América y sus habitantes originarios:

- La inmadurez histórica del continente, sumido en el pasado, en la infancia de la humanidad.
- La incapacidad de sus habitantes para tener una conciencia de porvenir, un entusiasmo de futuro.
- El apego de estos habitantes a la Naturaleza.

Aquella primera caracterización de las tierras como *Novus Mundus*, que hace Américo Vespucio, fue tomada por los cronistas y colonizadores posteriores con un significado predominante que tiene raigambre en la filosofía evolucionista de la historia universal: América es “nueva” en el sentido de que es una recién llegada a la historia, una jovencita comenzando su vida.

Estaría atrasada en 1.500 años. Necesitada, para incorporarse al mundo, de que la pongan al día en el largo camino ya recorrido por este, e inmadura para hacerlo por sí misma. Esta es la justificación racionalista de la colonización: actualizar a las naciones marginales respecto a los centros de la cultura occidental.

Hegel y Marx fueron dos destacados fundadores de este objetivo moderno, que se continúa y engrana con la idea medieval de incorporar los pueblos remotos a la cristiandad. Aún hoy esta idea sigue teniendo defensores.

¹⁸⁹Orientación que se expresa en la Revista *Arqueología Suramericana*, editada por la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Catamarca.

La mirada colonizadora vio como carentes de conciencia histórica, *-naturales* los llamó- a los indígenas, por el modo integrado en que se pensaban en el mundo. Se trataba de una descalificación a hombres incapaces de las abstracciones de la lógica. Incapaces de verse como sobrenaturales, pertenecientes a la historia, a sí mismos, y no a la Naturaleza. Esto los ubicaba en el extremo inerte, pasivo e instrumentalizable de la contraposición naturaleza-historia concebida por la civilización occidental.

Después de haberlos declarado “naturales”, “pueblos sin historia”, rezagados de la humanidad, emerge desde las ciencias sociales modernas la actitud opuesta.

Una actitud *incorporativa*, no descalificatoria del pensamiento indígena, que, respecto a la lógica, tiene su expresión paradigmática en las afirmaciones de Claude Levi-Strauss acerca del “pensamiento salvaje”, a las que él llega a partir de hacerse la pregunta orientadora: *¿No consistía mi error, y el de los de mi profesión, en creer que los hombres no son siempre hombres?*

La nueva mirada del buen antropólogo descubre que el pensamiento indígena no es otra cosa que una especie de saber al modo europeo.

Estamos a comienzos del siglo XX, cuando soplan en el mundo vientos descolonizadores y cobra auge la antropología. Es allí cuando Strauss descubre que, tras la envoltura del mito, “el pensamiento salvaje” no es otro que el de los hombres a secas. Es decir, del modelo de hombres que conocemos en la tradición de Occidente.

No interesan mucho a Strauss las particulares concepciones sobre la Tierra, los hombres y los dioses expresadas en los mitos, sino la común estructura sintáctica que los uniformaría con el modelo hegemónico, ahora planteado como único, del pensar.

Tras las secas afirmaciones científicas, desprovistas de sensibilidad poética y de inclinación por los relatos utópicos, asoma el sayo de la idea de *humanidad* unida a la idea de *espíritu absoluto*. Los vientos descolonizadores del siglo XX resultan ser, si prestamos atención a este peculiar modo de reconocimiento de los pueblos originarios, una consolidación de la expansión colonialista de las potencias europeas a fines del siglo XIX.

Y la condescendiente actitud incorporativa no se detuvo allí. Además de reconocérseles las mismas estructuras mentales de pensamiento que a los europeos, ahora se les reconoce también el mismo sentido histórico.

Si algunos buenos curas de ayer vieron a los indígenas como cristianos, los buenos científicos humanistas de hoy los ven como históricos.

Sentidos de la incorporación histórica

Pero la lucha histórica de los pueblos indígenas por sus derechos no implica que quieran ser pueblos históricos en el sentido en que se precian de serlo los occidentales. No implica que aspiren a insertarse al modo que marca la globalización en los vertiginosos procesos de transformaciones tecnológicas y productivas, de transformaciones en la naturaleza y en la sociedad.

No implica que acepten la reducción de sus alternativas simplemente al *cómo* de su inserción en la historia total: Asimilando compulsivamente las novedades que han generado otros pueblos, o protagonizando un movimiento propio hacia esas novedades. Más allá de la violencia fáctica con que se imponen los procesos históricos expansivos,¹⁹⁰ ¿qué títulos tiene

¹⁹⁰ Son conceptos elaborados por Darcy Ribeiro: “Los procesos civilizatorios actúan por dos vías opuestas, en la medida que afectan a los pueblos como agentes o como recipientes de la expansión civilizadora. Primero, la *aceleración evolutiva*, en el caso de las sociedades que, dominando autónomamente la nueva tecnología, progresan socialmente preservando su perfil étnico cultural y, a veces, expandiéndolo sobre otros pueblos en

esta lógica para exigir a todos los pueblos transformarse en un mismo sentido, por las malas desde afuera o por las buenas siguiendo el ritmo propio? ¿De dónde saca su autoridad para prescribir que los pueblos deben cambiar de acuerdo a la concepción occidental de historia, inspirada en los mitos hebreos cristianos de la salvación y actualizada en las nociones modernas de historia y progreso?

Cabe insistir en los antecedentes de esta actitud incorporativa:

Frente a la posición colonialista dura, de total negación de las culturas indígenas se levantaron, desde tiempos de la Conquista de América, voces opuestas alegando que, en el fondo, esas culturas eran parecidas a la cultura occidental. Así, en el pasado, cuando se perseguía a los idólatras, hubo benevolentes sacerdotes cristianos, como Fray Servando Teresa de Mier, dispuestos a mostrar que las antiguas religiones de este continente eran algo así como singulares versiones del Evangelio.

En una línea no muy diferente, se rechazarán después las tres descalificaciones que mencionamos más arriba, formuladas originalmente por las ideologías del progreso. Nos proponen, ahora, que los indígenas tendrían el mérito de ser tan históricos como los herederos del Antiguo Testamento y de la Revolución Francesa.

Y nos preguntamos si esta revaloración es necesaria y justa.

En realidad, a América, la historia universal no le ha sido muy propicia. Ni cuando su primera incorporación a ella, con la Conquista, ni en las sucesivas incorporaciones que le tocó sufrir.

No está de más recordar que, en Argentina, los pueblos indígenas sobrevivientes a la Conquista, después de un período de progresiva asimilación al Estado-nación en el período que media entre 1810 y 1853, sufrieron, al instalarse el modelo de acumulación con que se consolidó el país en los mercados mundiales, una radical exclusión, la expropiación de sus territorios y el genocidio planificado.

Eso significó la incorporación de Argentina a la gran historia, esa que en el siglo XXI inicia una nueva instancia con los mega emprendimientos de explotación de los recursos naturales, nuevo rostro de la expropiación territorial y la exclusión de las poblaciones.

Cuando se reivindica, con justicia, el derecho de los pueblos indígenas a ser sujetos históricos, es importante aclarar que puede no interesarles ser parte de esta historia global, que tienen también el derecho a ser “no históricos” o a entrar en esta historia para oponerse a ella, como es el caso de los bolivianos organizando, en 2010, la *Conferencia de los pueblos sobre el cambio climático*.

¿Y si vamos más a fondo en el cuestionamiento a esas ideologías colonialistas? ¿Si ponemos en cuestión las raíces del pensamiento occidental?

La lucha simbólica

Cabe ahondar nuestra mirada. Ver lo que está por debajo de ese prejuicio que descalificaba al pensamiento indígena por lo poco de historia y lo mucho de naturaleza que en él había.

Y no contentarnos con dar vuelta la descalificación racionalista afirmando que los indígenas de América son históricos, que son como los otros grandes pueblos del mundo. Ver que atrás del prejuicio racionalista está el sentido hegemónico del pensamiento occidental.

forma de macro-etnias. Segundo la *actualización histórica* en el caso de los pueblos que, sufriendo el impacto de sociedades más desarrolladas tecnológicamente, son subyugados por ellas perdiendo su autonomía y corriendo el riesgo de ver traumatizada su cultura y descaracterizando su perfil étnico.” (Ribeiro 1972: 33)

Hace 40 años Theodor Adorno, el filósofo alemán de raigambre marxista, hizo la afirmación, sorprendente para su tiempo, de que, habiéndonos preocupado durante siglos por dominar a la Naturaleza, ha llegado la hora de que nos reconciliemos con ella. Sustentaba su reflexión en la conciencia del devastador modo de producción moderno.

Pero aún en reflexiones como esta nos movemos en la superficie, en el nivel de las conductas y las consecuencias. No hemos cuestionado al *pensamiento* que sustenta a un camino de errores.

Si examinamos nuestro lenguaje advertimos hasta que punto somos conducidos por ese pensamiento. El que nos lleva, por ejemplo, a hablar de *ambiente*, en un cuadro en que al aire, los cerros, los ríos y llanuras, a la naturaleza, los vemos como el escenario de la actuación del hombre. Algo secundario en relación a su protagonismo. Algo circunstancial que cabe sin más manipular o cambiar.

Falla nuestra concepción de la Naturaleza en la misma línea en que, por siglos, falló nuestra concepción del cuerpo. Decimos *tengo* un cuerpo, en lugar de decir *soy* un cuerpo. También decimos que la Tierra es nuestro habitat, lo que ya es mucho, sin llegar a ver el vínculo esencial que ello implica. Es la madre por cuyo calor vivimos, por cuyos ñiños nos alimentamos, por cuyo aire respiramos.

Somos naturaleza. Los pueblos indígenas lo sabían, y ello no es una rareza de este pensamiento. La rareza es que otras culturas no se piensen así. Que en ellas los hombres se consideren sobrenaturales.

Cuando los científicos sociales progresistas de hoy oponen el indio histórico, que lucha por su tierra y libertad, a la imagen idílica o descalificadora del indio ligado a la naturaleza, tienen parte de razón pero también se equivocan.

Tienen razón en cuanto no debe ser considerado un objeto inerte, una pieza del paisaje o del pasado enmudecido, sino un sujeto, un interlocutor pleno en este mundo que es de todos.

Pero se equivocan al seguir usando el lenguaje iluminista, que, para significar una mirada dogmática y atrasada habla de una mirada *naturalista*. Que, para proponer la ruptura de la imagen que lo inmoviliza en la pasividad, habla de *desnaturalizar* al indígena.

Estos confusionales usos del lenguaje hunden sus raíces en una concepción que desprecia a la Naturaleza y la Tierra; que las consideró opuestas a la espiritualidad, asientos del pecado. Una concepción que, en la posterior modernidad, las consideró desde una perspectiva instrumental, como objetos de toda manipulación.

Quiero decir que, cuando criticamos la relación entre el homenaje al indio muerto y la negación del indio vivo, cuando reivindicamos su carácter de histórico, trascendente al museo, deberíamos evitar una valoración de la historia que, desde el Génesis bíblico hasta la Minería depredadora, opone historia con naturaleza. Evitar sumarnos al coro del desprecio al pasado y a la sabiduría ancestral. En ellos, en cambio, está la fuente viva de nuestra coherencia.

Nuestro caminar con los indios vivos, como la mixteca Bety Cariño, asesinada en abril de este año; nuestro aprender de ellos, se queda en la reivindicación del día, pierde parte de su potencial revolucionario, si separamos al indio histórico del hijo de la Tierra. Del amauta, del temachtiani tradicional. Si separamos la lucha histórica de la lucha simbólica.

Desde la historia de Huatiaycuri en el Ande a la de Quetzalcótl en el Anáhuac, los mitos de América enseñan que el camino espiritual comienza en un descenso a las profundidades de la Tierra, a las entrañas de nuestro cuerpo, al *sonkoy*.

Enseñan, desde Anina Shimin, en Oaxaca hasta el Taqui Onqoy en el Ande, el carácter magisterial y sagrado que tiene la enfermedad. Enseñan, desde el mito de los soles náhuatl

hasta cada uno de los mitos de Huarochiri, que el universo es pareja. Que los dioses, y los cerros y los humanos somos duales, mujer y varón, día y noche, Tierra y Cielo.

Enseñan, desde la historia de los hombres de palo del quiché hasta la historia quechua de Tantañanca, que la soberbia de no escuchar a quienes trabajan a nuestro lado, a la casa y el cuerpo que somos, al agua y la tierra de la que estamos hechos, genera desgracia.

Enseñan que las cosas de la Tierra y los cielos tienen su turno, su mita. En 1565, el movimiento místico revolucionario Taki Onqoy anunciaba el retorno de las huacas. Ellas manifiestan su presencia cuando este año, en Cochabamba, la Conferencia de los Pueblos proclamó *Los Derechos de la Madre Tierra*, retomando una tradición de enseñanzas que todavía puede encontrar quien se detenga a leer los mitos quiché-cachikeles de la creación de los hombres, los mitos andinos de Pachamama y Pachakamac, los mitos de Huarochiri y, en el noroeste argentino, los mitos del Llastay.

Los términos de la lucha simbólica están planteados, aunque ella no tenga aún una presencia efectiva en todas las regiones de Nuestra América. Aún esos símbolos no llegan decisivamente a la conciencia de muchos de nosotros como fuente de inspiración revolucionaria hacia otra civilización que la hoy predominante.

Nos cabe recoger los textos dispersos, las fuentes originarias alternativas a la civilización de la nada, de la pureza y la represión, de la tierra despreciada y los cuerpos mancillados. Anunciar el retorno de las huacas, desvestirlas de la trivialidad con que la cultura dominante las inviste y recupera para incluirlas entre sus mercancías.

El pachacuti se insinúa en el mundo. Nos cabe, como a las danzantes del Taki Onqoy, dejar que la sagrada enfermedad hable a través nuestro.

Bibliografía citada o mencionada

- Arqueología Suramericana*. Volumen 2 Número 2. Julio de 2006. Editada por Cristobal Gnecco y Alejandro Haber. Departamento de Antropología Universidad del Cauca y Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- Duviols, Pierre 1977: *La destrucción de las religiones andinas*. Traducción de Albor Maruenda. (*La lutte contre les religions autochtones dans le Perou colonial*. Institut Francais d'Etudes Andines) Editorial Universidad Nacional Autónoma de México.
- Galimberti, Maria Soledad 2008: *Una cartografía de las representaciones publicas del pasado prehispánico en san Fernando del valle de Catamarca*. Tesis inédita presentada para optar el grado de Licenciada en Arqueología, dirigida por la Lic. Ivana Carina Jofré y co-dirigida por el Lic. Leandro D'Amore. Escuela de Arqueología de la Universidad Nacional de Catamarca.
- Garcilaso de la Vega, Inca 1995: *Comentarios Reales de los Incas*. Prólogo y glosario de Carlos Aranibar. Editorial Fondo de Cultura Económica. México.
- Ribeiro, Darcy 1972: *Las Américas y la Civilización*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

***Apertura a la emergencia e inclusión de los sujetos históricos:
desafíos de la praxis académica latinoamericana***

Jutta H. Wester de Michelini

Resumen

La lucha por el reconocimiento es una constante en la historia y un núcleo temático en el pensamiento histórico-filosófico de América Latina. Desde el punto de vista de la actividad científica, por un lado, y de la enseñanza universitaria, por el otro, la inclusión de los sujetos históricos en los diseños de investigación es un desafío constante. El compromiso con los reclamos históricos de reconocimiento y de dignidad de los sujetos históricos caracteriza la labor científica, académica y educativa en América Latina como su virtud por excelencia. El presente aporte al Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur “en el Bicentenario de la Independencia” y en vista del “protagonismo de nuestros pueblos” plantea la relación entre investigación, participación y experiencia como triángulo fundacional de un quehacer académico que supera las dicotomías entre fiabilidad y confiabilidad, desde el punto de vista metodológico, y entre universalismo y particularismo, desde la perspectiva del alcance y enfoque de los contenidos. En este trabajo se alude a algunos exponentes de la ciencia latinoamericana, como Paulo Freire y Arturo A. Roig, que no sólo le dieron fama mundial sino que, además, inauguraron líneas de pensamiento y de investigación con proyección mundial.

1. Introducción

La lucha por el reconocimiento es una constante en la historia y un núcleo temático en el pensamiento histórico-filosófico de América Latina. Las ciencias sociales contemporáneas se han hecho eco de la necesidad de incluir una mirada particularista cualitativa y crítica a sus aproximaciones a la realidad. Aunque ello no es privativo de las ciencias en América Latina, un gran número de pensadores latinoamericanos han hecho contribuciones muy especiales a este cambio de paradigma que son relevantes para la ciencia, en general. El compromiso con los reclamos históricos de reconocimiento y de dignidad de los sujetos históricos parece caracterizar la labor científica, académica y educativa en América Latina como su virtud por excelencia.

En la actualidad, la enseñanza universitaria tampoco puede sustraerse del imperativo de transmitir, producir y reproducir conocimiento con relevancia social, especialmente en América Latina. No obstante, en nivel de la didáctica universitaria llevada a cabo a diario por los docentes-investigadores de nuestras universidades no es posible advertir una clara redefinición de su auto-comprensión y de su praxis. Desde el punto de vista de la actividad científica, por un lado, y de la enseñanza universitaria, por el otro, la inclusión de los sujetos históricos tanto en los contenidos de la docencia como en los diseños de investigación sigue siendo un desafío constante.

El presente aporte al *Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur* -“en el Bicentenario de la Independencia” y en vista del “protagonismo de nuestros pueblos”- plantea la relación entre investigación, participación y experiencia como triángulo fundacional de un quehacer académico que supera las dicotomías entre fiabilidad y confiabilidad, desde el punto de vista metodológico, y entre universalismo y particularismo, desde la perspectiva del alcance y del enfoque de los contenidos. Es en este sentido que se pretende indagar una praxis académica en relación con su capacidad de acusar recibo de los múltiples aportes de la filosofía y de las ciencias sociales latinoamericanas que, con impulsos liberadores, orientan para el hallazgo de momentos, situaciones y estructuras de emergencia y reclaman la inclusión de los sujetos históricos.

2. La educación como un contexto de la actividad científica

En el ámbito de la educación –de las instituciones de adquisición y de transmisión del conocimiento–, se producen y reproducen las culturas, y se produce y reproduce la historia. A partir del contexto de educación se imponen los criterios -los valores- para definir la historia, para interpretarla, para comprenderla y, sobre todo, para evaluarla. En tanto que uno de los contextos de la actividad científica, el contexto educativo es, además, fuertemente normalizador (Echeverría, 1995) y le imprime patrones existentes a la subjetividad de todos los actores involucrados en los múltiples procesos de enseñanza-aprendizaje y de producción y validación de conocimientos. Es por ello que la inclusión como un valor con el que se evaluará el quehacer académico va de la mano con la valoración social de la exclusión, la negación o el desconocimiento de los sujetos históricos, como así también con la relevancia que se le atribuye a la educación universitaria en relación con su contribución al bien común y al fomento de una sociedad sin exclusión. (Michelini, 2008)

Como expuse en otro trabajo (Wester, 2008a), es posible diferenciar entre tres dimensiones de la educación: la dimensión técnica, la dimensión socio-histórico-cultural y la dimensión ideal-utópica. Estas dimensiones son diferenciables en la medida en que le imponen diferentes funciones a la educación o en que valoran diferentes ámbitos de acción de los sujetos:

La dimensión técnica es aquella cuya función reside en la solución de problemas técnicos de la vida cotidiana, de problemas relacionados con el bienestar material, con la infraestructura, el rendimiento económico, la salud, etc. Es la dimensión que se expresa, por ejemplo, en el nombre del “Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva” de la República Argentina que define sus tareas al inicio de su página web como sigue: “El Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva establece políticas y coordina acciones orientadas a fortalecer la capacidad del país para dar respuesta a problemas sectoriales y sociales prioritarios, así como contribuir a incrementar la competitividad del sector productivo, sobre la base del desarrollo de un nuevo patrón de producción basado en bienes y servicios con mayor densidad tecnológica.” (<http://www.mincyt.gov.ar/index.php?contenido=estructura>) La dimensión técnica de la educación es, entonces, aquella que persigue el desarrollo material, económico y social de un país y de sus integrantes. Es la que apoya la investigación aplicada y el desarrollo experimental; su valor fundamental es el aporte al progreso científico-tecnológico cuantificable según la inversión hecha por un Estado en el área de la ciencia y la tecnología, por la cantidad de recursos humanos, de investigadores y becarios dedicados al área, y por la cantidad de grados académicos obtenidos, su relación con el rédito económico, con el sector productivo, las importaciones y exportaciones, como así también con los aportes a la solución de problemas sociales o sanitarios, como, por ejemplo, la drogadicción. (Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva, 2008)

La dimensión socio-histórico-cultural de la educación tiene su enfoque principal en las ciencias sociales interpretativo-comprensivas y promueve un desarrollo social que no se agota en el progreso científico-tecnológico y en el desarrollo económico, sino que incluye en los contenidos la cultura, las tradiciones y los sistemas de valor, las preferencias y los intereses grupales, las necesidades espirituales. Es el ámbito de las ciencias humanas y sociales, así como de los estudios culturales y religiosos que promueven los conocimientos sobre la propia cultura e historia como así también sobre culturas extrañas y lejanas en tiempo y espacio. El Ministerio de Educación de la República Argentina nombra como su primer objetivo “una educación de calidad para la construcción de una sociedad justa” y la define del siguiente modo: “La educación constituye una variable clave en la consolidación de la identidad nacional, la formación de una ciudadanía democrática y el desarrollo de la competitividad sustentable de nuestro país. Estas dimensiones sólo pueden realizarse plenamente en el contexto de una sociedad donde la justicia social sea el principal objetivo. El Ministerio de Educación ha asumido esta concepción, según la cual el sentido último de la educación está

dado por su contribución fundamental a la construcción de una sociedad más justa.” (ver: <http://www.me.gov.ar/objetivo.html>) La dimensión socio-histórico-cultural incluye, en consecuencia, el análisis y el fomento de las relaciones sociales y políticas equitativas, la detección y erradicación de injusticias y de las asimetrías de poder dentro del marco de la defensa del propio mundo de vida. Una meta fundamental es la de formar ciudadanos capaces de participar plenamente en el sistema democrático de un Estado particular.

En lo que concierne, por último, a la dimensión ideal-utópica de la educación, esta podría denominarse también ‘dimensión crítico-liberadora’. La función de esta dimensión es la de capacitar a las personas para el desarrollo de proyectos tendientes a superar y transformar los condicionamientos históricos y culturales encontrados. Esta dimensión tiene un carácter claramente intercultural dado que, para realizarla, los conocimientos de lo propio no son suficientes sino que se requiere de conocimientos de otras culturas, tradiciones, religiones y sistemas de valor. Sin embargo, el real conocimiento de lo extraño presupone y es posible sólo sobre la base de una adecuada comprensión de la propia cultura, de sus particularidades, sus fortalezas y debilidades. Al mismo tiempo, sin embargo, son igualmente relevantes contenidos actitudinales tendientes al fomento del respeto de lo diferente, de la tolerancia de lo que, a partir de nuestras propias creencias, nos permanece incomprensible y, por último, pero no menos relevante, del rechazo de todo lo que lesiona la dignidad humana como tal, los derechos humanos y las libertades fundamentales.

En lo que sigue intentaré responder los siguientes interrogantes: ¿Cuál es el lugar específico de los reclamos de los excluidos?, y ¿cuál es la dimensión en la que más se silencian las voces de los otros?; ¿A cuál de estas tres dimensiones le corresponde la inclusión de los sujetos históricos? Y, por último: ¿Cuál sería el modo más conveniente para incluir los reclamos de los sujetos históricos?

3. Ciencia, método y emancipación

El intento de dar alguna respuesta a estos interrogantes parte de la complejidad de los desafíos que plantea la actual situación socio-económica y política a la educación (Neuser, 1999: 197ss.), sea esta pública o privada, formal o informal, de grado o de postgrado. Se supone, asimismo, que los espacios educativos no sólo imparten los conocimientos y ejercitan las habilidades necesarias para desempeñarse lo más eficientemente posible en el mercado laboral, sino que, más allá de ello, los actores que se desempeñan en el sistema educativo en cualquiera de sus funciones amplían sus capacidades de autorrealización y se socializan para ser ciudadanos competentes y responsables. En este sentido, entendemos que todos los espacios educativos forman parte del proceso de socialización permanente de los individuos y deben hacerse cargo de una doble tarea: la de instruir y la de formar, la de impartir conocimientos y la de llevar a cabo procesos comunicativos tanto entre docentes y alumnos como entre los alumnos y la sociedad en general: procesos de comunicación e intercambio en los que la teoría le da sustento a la interacción con la realidad, donde la praxis social retroalimenta la teoría, donde el conocimiento de la realidad adquiere no sólo validez teórica sino también relevancia social, donde el fin no es la dominación sino la emancipación.

Estos presupuestos exigen adaptar los métodos tradicionales de enseñanza y de investigación: Hay que entender e incorporar tanto metodológica como didácticamente la comprensión fundamental de que no es sólo una persona o un grupo de personas capacitados que abordan un aspecto de la realidad social a los fines de corroborar hipótesis, para describir las características de sujetos y grupos, propiedades de procesos o relaciones entre hechos, para determinar cantidades o establecer tipologías, para explorar problemas sociales y, luego, detectar variables medibles y cuantificables. En las investigaciones tradicionales, la comunidad en la que se lleva a cabo la investigación o para la cual se realiza, no tiene injerencia en el proceso, ni en los resultados; a lo sumo llega a conocer las conclusiones. La objetividad científica de este tipo de investigaciones sigue sujeta a parámetros de los diseños

experimentales de las ciencias naturales que pretenden excluir todo sesgo individual, subjetivo o valorativo que podrían introducir -llenando la investigación con vicios- los investigadores o las personas investigadas. La clara separación entre sujeto investigador y objeto investigado se considera garante de la cientificidad de la investigación científica.

Ya la clásica disputa acerca de la especificidad de las ciencias del espíritu ha llamado la atención sobre el problema epistemológico de la relación sujeto-objeto en el mundo histórico, para el conocimiento de los fenómenos psicológicos, sociales y culturales. La hermenéutica ha planteado el papel del lenguaje para todo conocimiento en tanto comprensión e interpretación con lo cual toda ciencia debe ser comprendida como práctica social, y sujeto y objeto de conocimiento están interrelacionados y se afectan mutuamente. La Escuela de Frankfurt y en la Teoría Crítica de la Sociedad (Adorno, Habermas) culminaron estas discusiones con la advertencia sobre la mediación social del conocimiento, su dependencia de las condiciones socio-económicas de la sociedad burguesa y la primacía que ésta le otorga a la razón instrumental, es decir, a un tipo de razón que atiende a la búsqueda de los medios para conseguir fines dados y que cumple funciones de legitimación del dominio. (Marcuse, 1981) No es posible, por consiguiente, desvincular los contextos tradicionales de justificación y de descubrimiento, ignorar el contexto de educación y excluir el medio socio-político-económico en el que se desarrolla toda ciencia. Por el contrario, se advierte que la raíz fundamental y el garante de cientificidad del método científico es la razón crítica anticipadora de un modelo de sociedad en la que se persigue la realización de un mundo social bueno para el hombre. La racionalidad crítica comunicativa persigue un interés emancipatorio (Habermas, 1982, 1986), puede dotar “a los miembros de la sociedad de oportunidades de una emancipación más amplia y de una progresiva individuación” (Habermas, 1982: 107) y es, en este sentido, un impulso tanto cognoscitivo como ético del conocimiento científico.

La propuesta de una investigación participativa se enmarca dentro de la comprensión habermasiana de las ciencias sociales críticas (Habermas, 1982), que producen conocimientos conscientes de las diversas formas de poder que conforman la cotidianidad humana, que posibilitan la crítica que desestabiliza las formas conscientes e inconscientes de dominación y que elaboran modos de organización social, de socialización y de identidad que puedan dar cuenta de su legitimidad. Los procesos de crítica y legitimación tornan el mundo social cada vez más racional en sentido de una superación de una razón ideológica, instrumental y alienante.

Este modelo de investigación social asume la asimetría entre los saberes de los investigadores formados disciplinaria y metodológicamente y las personas-objeto de sus estudios. Esta asimetría de saberes se constituye en un factor crítico de toda investigación social ya que perpetúa las estructuras de injusticia y alienación. La metodología participativa de la investigación científica pretende romper esta circularidad ideológica e instrumental e iniciar el cambio social y político, promover el progreso, la igualdad y la democracia.

4. El principio de emergencia como principio mediador entre lo particular y lo universal

Como he discutido en otro contexto (Wester, 2008b), la idea de la “moral de la emergencia” de Arturo A. Roig revaloriza la reflexión sobre la realidad empírico-histórica, no radica en deducciones teóricas y puede ser considerada un concepto mediador entre los ámbitos particulares y la dimensión universal. Arturo A. Roig, uno de los representantes más relevantes de la historia de las ideas en América Latina y precursor del estudio de las raíces culturales e históricas del pensamiento latinoamericano, acuñó el concepto de “moral de la emergencia” (2002) que hace referencia a fenómenos socio-políticos de protesta ante lesiones de la dignidad humana, en contra de la dependencia, la opresión, la marginación y la miseria. La moral de la emergencia también reivindica los diferentes modos de percibir y expresar la

realidad. Pérez Zavala afirma que "... las investigaciones de la moral de emergencia apuntan a la reconstrucción del mundo de 'voces' que todo discurso transmite en la medida en que integra un 'universo discursivo' " (Pérez Zavala, 2005: 240). Estas voces -los pueblos, las etnias y las clases sociales emergentes en América Latina- ponen de relieve, con un fuerte compromiso social, la conflictividad social y desenmascaran los discursos hegemónicos. (Roig, 2002: 120)

En la moral de la emergencia irrumpen las necesidades, sobre todo los reclamos de dignidad humana en tanto que primera necesidad del hombre. Las necesidades humanas se relacionan, en primer lugar, con la dignidad humana y, recién después, con cuestiones económicas y sociales y con los contextos culturales. (Pérez Zavala, 2005: 238s.) La moral de la emergencia implica "el reconocimiento de las propias necesidades. La primera necesidad es precisamente la de afirmarse como valiosos y el considerar valioso el propio pensamiento" (Arpini, 2003: 41). Refiriéndose a la obra de A. A. Roig, "Narrativa y cotidianidad" (publicada en Cuadernos de Chasqui, Quito, Ecuador, 1984), María-Luisa Rubinelli (2002: 271) expone la idea roigeana según la cual los sujetos no han de entenderse como individuos sino como sujetos sociales e históricos y que éste es el modo en el que se comprenden a sí mismos cuando se reconocen como tales y se asumen como valiosos, y cuando, simultáneamente, reconocen a los demás sujetos. Es por ello que las características centrales de la moral de la emergencia son la valoración de la dignidad humana, los reclamos de justicia social y las luchas por la liberación y la emancipación. Expresen la irrupción de pensamientos y percepciones subjetivas ante la objetividad de los discursos establecidos, los discursos colonialistas de poder y de dominación. Ejemplos históricos de la irrupción de reclamos de dignidad y justicia son, por ejemplo, los movimientos de resistencia de los pueblos indígenas latinoamericanos. Estos ejemplos dan fe, al mismo tiempo, de que, según Roig, "los impulsos esenciales para una humanización de las sociedades siempre vienen de abajo" (Mahr: 2003: 45).

En América Latina, estos movimientos "constituyen una tradición moral" y "su desarrollo se da dentro de la larga tradición del humanismo latinoamericano" (Pérez Zavala, 2005: 232). En el pensamiento de Roig, la emergencia es un rasgo de la identidad latinoamericana que se proyecta a construir un mundo más justo y más inclusivo, y a realizar la dignidad humana en las estructuras sociales y políticas de dominación, exclusión y marginación. Como rasgo identitario, la emergencia es un a priori antropológico y constituye el sujeto latinoamericano. (Roig, 1994: 108; Pérez Zavala, 2005: 232) Roig habla de la "antropología de la emergencia" que se manifiesta como "moral y por eso mismo político, económico y, en sus momentos más creadores, profundamente social" (Roig, 2002: 110).

El concepto de "moral de la emergencia" no se restringe a los pueblos latinoamericanos sino tiene que ser considerado una categoría con pretensión de universalidad. La emergencia o ruptura de estructuras de dominación representa a "proyectos de humanización que vienen desde abajo, que no pueden ser otra cosa que universales" (Mahr, 2003: 46). Toda cultura auténtica, no sólo la latinoamericana, "tiene que estar regida por las necesidades básicas colectivas y expresar creencias, deseos y valoraciones compartidas" (Arpini, 2003: 41). La emergencia de reclamos particulares y su simultánea articulación con el reclamo universal de dignidad permite relacionar el concepto de moral de la emergencia de Roig con diferentes posiciones teóricas que defienden la universalidad de la razón, de la crítica y de la afirmación de la libertad de cada individuo particular y la de las pluralidades singulares. "El participante desde el discurso de la exclusión, pero cuestionándolo, participa en las fronteras de la universalidad. La exclusión sería una forma de participación que pone en evidencia la ambivalencia de la norma." (Campillo, 2005: 15) Es por ello que el pensamiento de Roig y su concepto de moral de la emergencia han cobrado relevancia teórica para la filosofía intercultural, que, según Roig, tiene la misión de superar las relaciones de opresión tanto al interior de las culturas como entre ellas. (Schelkshorn, 2001)

En relación con otras teorías ético-filosóficas, se percibe la posibilidad de compatibilizar y articular teorías universalistas con teorías éticas como la moral de la emergencia de Roig que, sin descartar la pretensión de universalidad, priorizan los aspectos históricos-concretos. De este modo se espera satisfacer también el segundo interés de tipo teórico, ético-filosófico de este estudio, a saber, aportar a la comprensión de la relación entre la aplicación de normas universales a contextos históricos particulares y entre universalidad y particularidad (Michelini, 2005).

Ambos aportes teóricos parecen relevantes para comprender un mundo en el que reinan la exclusión, la injusticia y la pobreza y, en consecuencia, para incluir los sujetos históricos en los procesos de producción y reproducción del conocimiento, en general, y para el diseño de procesos de transformación social y política, en particular. La moral de la emergencia reivindica los diferentes modos de percibir y expresar la realidad, revaloriza la reflexión sobre la realidad empírico-histórica y alude a fenómenos socio-políticos de protesta ante lesiones de la dignidad humana, en contra de la dependencia, la opresión, la marginación y la miseria.

El concepto de emergencia tiene un indudable impulso utópico, idealista y crítico-liberador y confluye, en este sentido, con la dimensión ideal-utópica de la educación anteriormente delineada. La valoración de lo propio y el reclamo por el reconocimiento de la propia dignidad están abiertos al reclamo por la dignidad de todo sujeto y por el respeto de sus necesidades. También en relación con la diferenciación de las tres dimensiones de la educación, el concepto de “emergencia” parece ofrecer un potencial mediador dado que permite atender a las necesidades materiales de los individuos que tienen que ser resueltas por medio de proyectos técnicos, que incluye la valoración de la propia cultura, de la propia historia, de las costumbres y sistemas de valor y que defiende, al mismo tiempo, la dignidad de todo ser humano.

5. Apertura a la emergencia: experiencia y participación en la realidad social

La ciencia crítica de la educación se entiende como ciencia social y enfoca, en consecuencia, los procesos educativos en el contexto de la realidad social, política, económica. (Castell et al.: 1994) En este sentido, no se recluye en el ámbito protegido del aula sino que tematiza el mundo social y su conflictividad a los fines de contribuir a la emancipación de los educandos y de la sociedad a la que pertenecen. En otras palabras, una educación crítica emancipadora tienen que tener apertura hacia las situaciones de emergencia, sensibilidad para advertirlas, pero, sobre todo, capacidad metodológica para transformarlas en contenidos para investigar, para analizar y criticar, para conocer y comprender, y para proponer su superación. En tanto ciencia de la acción, la teoría crítica de la educación pretende superar la separación de teoría y praxis. Asimismo asume, desde sus bases teóricas, la complementación entre educador y educandos, la interacción permanente y la alternancia de sus funciones. (Freire, 1970)

Si se entiende la educación como proceso de capacitación del educando para comprender, criticar, evaluar y valorar el mundo en el que vive, para interactuar con su entorno social más o menos amplio y para elaborar proyectos para modificarlo (Neuser, 2000: 90), como así también como proceso de desarrollo de las capacidades de autodeterminación, de solidaridad y de codeterminación. Según W. Klafki (1985), educarse es desarrollar la conciencia histórica de los problemas centrales del presente y del futuro previsible, una comprensión de la corresponsabilidad de todos en vista de los problemas y su disposición de confrontarse con ellos y de participar en su superación. Una educación que forma para la búsqueda mancomunada del bien común (Michelini, 2008) debe ser, por consiguiente, problematizadora, flexible, participativa y dialógica, y debe incluir los puntos de vista de los sujetos históricos en tanto que afectados por las estructuras de exclusión y las situaciones de emergencia.

El objetivo principal de la educación en tanto educación liberadora es no ya la transmisión de conocimientos del educador hacia los educandos, sino la búsqueda común -es decir, tanto los educandos como el educador- de los conocimientos y la concientización. Freire entiende por concientización una doble tarea: la de la reflexión y crítica de la situación propia y la del hacerse cargo de la conciencia alcanzada. Esta conciencia crítica tiene como consecuencia el compromiso activo de transformar la realidad. La reflexión crítica es erigida como método educacional y "el único camino a seguir es la concientización de la situación; dicha concientización prepara a los hombres, en el plano de la acción, para la lucha contra los obstáculos a su humanización". (Freire 1970: 150s.) En consecuencia, la metodología didáctica tiene que apoyarse sobre la teoría y la praxis de la investigación como dos pilares inexorables para la formación de un científico social, educador y profesional competente y comprometido con la realidad social.

La experiencia forma parte de la esencia histórica del hombre y debe ser considerada un elemento esencial en la formación de la persona. Gadamer acota, por ejemplo, que "... el hombre experimentado es siempre el más radicalmente no dogmático, que precisamente porque ha hecho tantas experiencias y ha aprendido de tanta experiencia está particularmente capacitado para volver a hacer experiencias y aprender de ellas. La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma." (Gadamer, 1977: 432) La relevancia de la experiencia se basa no sólo en el hecho del conocer algo nuevo sino también en aportar lo ya sabido como marco teórico y como instrumento metodológico. Las experiencias del pasado y del presente, las experiencias de éxito y de fracaso, son fuentes de conocimiento y material para analizar los problemas existentes y para ampliar los conocimientos adquiridos.

La experiencia tiene que ser entendida como un proceso abierto que depende del contexto, de las situaciones e interacciones mediadas lingüísticamente. Los discursos y las narraciones organizan la experiencia. (Colombo, 2003) El hombre se hace hombre gracias al lenguaje y, más específicamente, gracias a su capacidad de dialogar, de intercambiarse con sus semejantes, de comprenderse mutuamente y de solucionar los conflictos no violentamente por la fuerza sino pacíficamente mediante la palabra. (Neuser, 2000: 126s.) En todos los procesos educativos, el lenguaje y la capacidad de diálogo son igualmente fundamentales. La relación dialógica entre educador y educando, sin embargo, no es ni unidimensional ni unilateral sino que, al formar parte del proceso de comunicación social, está entremezclado con diversos procesos históricos, políticos y sociales, con las normas de una sociedad, con la cultura propia y sus relaciones con otras culturas, con las expectativas e intereses políticos y económicos, por ende, con todo el entramado de la organización social. Con este presupuesto se abandona el postulado de la neutralidad científica y se asume el compromiso explícito del investigador social con los sujetos involucrados en la acción social. La objetividad se logra en el marco de un proceso comunicativo de acción y reflexión crítica, mediante la apropiación del conocimiento de la realidad, del análisis y del estudio de las transformaciones sociales que se producen durante el proceso en tanto transformaciones de las personas y de su entorno.

Las investigaciones que incorporan las experiencias de los sujetos investigados y que se abren a su participación activa en el proceso de producción de nuevos conocimientos no abandonan la sistematicidad de todo proceso de investigación científica. No parten de la pretensión de corroborar hipótesis sino de supuestos y conocimientos previos que orientan la investigación; conocimientos previos son tanto los conocimientos teóricos y metodológicos del investigador experto como los conocimientos del mundo social de los sujetos de la investigación. Sus conocimientos son producto de la praxis y la experiencia y permiten conocer y transformar a los sujetos y a su entorno. (Fals Borda, 1978: 229)

Las experiencias pueden ser sistematizadas en vistas de la elaboración de proyectos y procesos de cambio de modelos de vida, de formas de asociación, de modos de participación y de la generación de procesos de formación, educación y organización. Los conocimientos científicos de unos y las experiencias de otros de los participantes en el proceso de investigación deben complementarse y retroalimentarse mutuamente dentro de un proceso participativo de reflexión y transformación en el que la planificación, la toma de decisiones y la ejecución forman parte de un compromiso de grupo. La circularidad de teoría y praxis, reflexión y acción, descansa sobre el eje de la crítica continua de los sujetos de la investigación, de su contexto, de su axiología como así también de la evaluación e interpretación de los problemas y sus causas, de la valoración de las acciones realizadas y de la generación de un conocimiento que permite que los sujetos enfrenten la realidad social de manera conjunta y organizada.

El diálogo, la acción comunicativa y el discurso argumentativo son el ámbito fundamental dentro del cual se desarrolla la investigación participativa. El objetivo de este tipo de investigaciones es la construcción intersubjetiva del sentido de la experiencia social, no se supone la existencia de una verdad independiente del ámbito del discurso y de su búsqueda común por parte de todos los implicados. La comunidad de comunicación que se establece dentro de los grupos participativos de investigación tiene la suficiente capacidad crítica para desarrollar modelos de transformación social ajenos o alejados de una instrumentalización de la razón, de los individuos y de los procesos sociales. El modelo de la investigación participativa hace posible, además, tener en cuenta las individualidades, las necesidades y los intereses grupales y la historicidad de las formas de vida.

En este sentido, la participación de los implicados es mucho más que un recurso metodológico. Permite evitar muchos de los problemas de comprensión propios de la planificación del cambio social, facilitan el proceso de motivación hacia la transformación social como resultado de los análisis realizados durante la etapa de investigación y hace posible anticipar muchas de las resistencias y de los obstáculos que, en el campo de la realidad social, se oponen a los cambios.

La educación, en general, y la formación universitaria, en especial, no sólo conforman ellas mismas una institución social sino que se trata de una institución que simultáneamente depende de y condiciona las demás instituciones. En esta interrelación tienen lugar los conflictos propios dentro de la institución educativa, se juegan los diferentes intereses de una sociedad, se definen formas y contenidos del desarrollo social y cultural y se decide, por último, una conformación más o menos justa y solidaria del mundo. En el marco de la praxis académica, el desarrollo de la conciencia moral, de un concepto y de actitudes de una corresponsabilidad solidaria pueden ser resueltos, por consiguiente, en una educación dialógica que capacite para la realización de discursos argumentativos en los que se consideran los intereses de todos los implicados y se concilian los intereses y el poder de la sociedad con las necesidades y las aspiraciones individuales.

Las situaciones de diálogo, las narraciones y los discursos, no sólo reúnen a investigadores e investigados, a docentes y a estudiantes, sino también son el elemento que une teoría y praxis. (Colombo, 2003) La reflexión crítica sobre las experiencias, la sistematización discursiva de las narraciones representa el proceso que permite construir nuevas interpretaciones y un nuevo sentido, compartido por los implicados en el proceso de investigación, participación y experiencia.

Más allá de la experiencia individual, la praxis de la investigación puede lograr articulaciones de diferentes niveles: se vinculan los sujetos de la investigación (investigadores e investigados), se complementan los conocimientos teóricos con la realidad empírica y los aprendizajes cognoscitivos con los aprendizajes procedimentales; y, por último, la adquisición de conocimientos mediante la experiencia propia articula los objetivos actitudinales con la

profundización de la autonomía moral de los individuos, su compromiso social, su capacidad de asumir responsable y solidariamente el papel de los demás, sobre todo de los más desaventajados.

Los pueblos latinoamericanos tendrán protagonismo histórico cuando se encuentren incluidos en la praxis académica, cuando hayan encontrado su lugar en las actividades de enseñanza-aprendizaje los fenómenos socio-políticos de protesta ante lesiones de la dignidad humana, en contra de la dependencia, la opresión, la marginación y la miseria, y cuando en las investigaciones se reconozcan y se valoren los reclamos de dignidad de los excluidos, cuando se escuchen sus voces y, a través de ellas, se perciban las necesidades de todo ser humano y se los reconozca en su dignidad. La apertura a la emergencia pondrá la praxis académica de educación e investigación en el camino hacia la inclusión de los sujetos históricos y hacia la construcción del bien común, e una sociedad sin excluidos.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. W. et al. (1972). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo
- Arpini, A. (2003). Ideas para una “polis” mundial pensada desde el Sur. Sobre la Paz, la dignidad y el reconocimiento. *Revista Universum*, Universidad de Talca, 18: 23-44. URL: <http://universum.otalca.cl/contenido/index-03/arpini.htm> [02-09-2010]
- Campillo, N. (2005). Género, ciudadanía y sujeto político. Documentos INAP (Instituto Nacional de Administración Pública, Madrid). *Congreso Internacional Género, Constitución y Estatutos de Autonomía Madrid, 4 y 5 de abril de 2005* Disponible en URL: <http://bjcu.uca.edu.ni/pdf/m/Genero,%20ciudadania%20y%20sujeto%20politico.pdf> [02-09-2010]
- Castell, M., R. Flecha, P. Freire, H. Giroux, D. Macedo, P. Willis (1994). *Nuevas perspectivas críticas en educación*. Barcelona: Paidós
- Colombo, M. (2003). Reflexivity and Narratives in Action Research: A Discursive Approach. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 4, 2. URL: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/718/1555> [30-08-2010]
- Durston, J., F. Miranda (comps.) (2002). *Experiencias y metodología de la investigación participativa*. Santiago de Chile: CEPAL. URL: <http://www.eclac.org/publicaciones/xml/4/10204/lcl1715-p.pdf> [02-09-2010]
- Echeverría, J. (1995). *Filosofía de la ciencia*. Madrid: Akal
- Fals Borda, O. (1978). Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla. *Crítica y política en ciencias sociales*. Tomo I. Memorias del Simposio Mundial de Cartagena, 1977. Bogotá: Punta de Lanza
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus
- Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos
- Hall, B. (1983). Investigación participativa, conocimiento popular y poder: una reflexión personal. G. Vejarano (comp.). *La investigación Participativa en América Latina*. México: CREFAL
- Justo, L., F. Erazun, J. Villarreal (2004). La investigación participativa como derecho: ¿posibilidad o utopía? *Perspectivas Metodológicas*, 4: 73-81

- Klafki, W. (1985). *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik*. Weinheim/Basel: Beltz
- Mahr, G. (2003). El aporte de Arturo Andrés Roig a la filosofía contemporánea. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 8, 20: 41-48. URL: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=27902003> [02-09-2010]
- Marcuse, H. (1981). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel
- Michelini, D. J. (2008). *Bien común y ética cívica. Una propuesta desde la ética del discurso*. Buenos Aires: Ed. Bonum
- Michelini, D. J. (2005). Universalismo – Particularismo. Posiciones latinoamericanas. R. Salas Astrain (ed.). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez, T. 3, 1017-1032
- Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva (2008). *Indicadores de Ciencia y Tecnología. Argentina 2007*. Buenos Aires. URL: http://www.mincyt.gov.ar/indicadores/banco_indicadores/publicaciones/libro_completo_web_11dic08.pdf [30-08-2010]
- Neuser, H. (1999). El rol de la educación y del docente en un mundo globalizado. *Erasmus* 1, 2: 193 - 210
- Neuser, H. (2000). La legitimación de los fines educativos en procesos de cambio. D. J. Michelini, J. Wester (eds.) *Tecnociencia y educación integral*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 85 – 130
- Pérez Zavala, C. (2005). *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*. Segunda edición ampliada. Río Cuarto: Ediciones del ICALA
- Roig, A. A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC
- Rubinelli, M. L. (2002). La interculturalidad: Reflexiones actuales acerca de un tema presente en cuatro pensadores latinoamericanos: José Martí, Raúl Scalabrini Ortiz, Rodolfo Kusch y Arturo A. Roig. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, Universidad de Jujuy, 15: 265-277. URL: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18501526> [02-09-2010]
- Schelkshorn, H. (2001). Reseña de Günther Mahr, *Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Eine Einführung in das Denken von Arturo Andrés Roig*, Aachen 2000. *polylog. Foro para filosofía intercultural*, 3. URL: <http://lit.polylog.org/3/smgsh-es.htm> [02-09-2010]
- Wester, J. H. (2008a). Dimensiones y retos de una educación para la responsabilidad ciudadana. En: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 13, 42: 55-69. URL: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=27904204>. [02-09-2010]
- Wester, J. H. (2008b). Responsabilidad política y compromiso cívico. El desarrollo de la conciencia moral de mujeres jóvenes politólogas. G. Hintze, S. Montaruli, J. Perotti (comps.) (2008). *El Cono Sur frente al Bicentenario. IX Seminario Argentino-Chileno - III Seminario Cono-Sur de Estudios Sociales, Humanidades y Relaciones Internacionales*, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales – Centro de Estudios Trasandinos y Latinoamericanos (CD-Rom)

Los pueblos originarios, afroamericanos, gitanos

La dimensión subjetiva de la exclusión y la cuestión de la mujer gitana

Ana Paula Castello Branco Soria

Pensar acerca de las crecientes formas de marginación y discriminación a que estamos expuestos los gitanos me lleva a revisar la dialéctica exclusión / inclusión, ya que ambas son partes de un mismo proceso. Jamás se ha teorizado tanto sobre la inclusión como en la modernidad tardía, y es interesante que, pese a ello, la regla siga siendo la exclusión. En las sociedades actuales, que rinden culto a los valores democráticos e igualitarios, se toleran aún la injusticia y los comportamientos hostiles, violentos y extremos hacia determinados grupos minoritarios.

Puesto que ya no es posible pensar la exclusión sólo en términos de justicia social, ni únicamente en relación a las crisis del Estado, resulta necesario introducir la subjetividad como dimensión inherente a la desigualdad. La exclusión es también la falta de compromiso político con el sufrimiento de los excluidos y, de esta forma, sólo puede ser totalmente entendible si se incorpora al análisis el lugar de lo subjetivo. El dolor es un aspecto inevitable y propio de la vida humana, pero el sufrimiento al que me refiero es el dolor mediado por las injusticias sociales, que no suele ser visto como dolor. Esta dimensión del padecer es sentida sólo por quienes vivencian la exclusión y la opresión. Como sostiene la filósofa húngara Agnes Heller (1994), si este padecer fuera comprendido por todos, otro sería el compromiso con el sufrimiento ético-político de los marginados.

¿Cómo aproximarse a la subjetividad y rellenar los huecos que dejan las palabras con los hechos relatados en tono testimonial? La necesidad de acercamiento a ese aspecto me lleva a subvertir mi escritura y puntuar las reflexiones teóricas con ejemplos basados en mi experiencia y vividos u observados por una primera persona. Una primera persona que construye un discurso de la memoria y, como sostiene Beatriz Sarlo (2005), se mueve contra el olvido y lucha por un significado que unifique la interpretación.

En el caso de los gitanos, para hablar de discriminación debemos entender los procesos que generaron los prejuicios, los mecanismos que mantienen el rechazo generalizado contra del pueblo gitano, y la hostilidad mutua entre los gitanos y las sociedades mayoritarias. Aunque estamos presentes en todos los países, seguimos siendo desconocidos, y para respetar y aceptar un pueblo es necesario conocerlo y reconocerlo. El desconocimiento de la cultura de los distintos grupos gitanos –no hay una cultura gitana, sino culturas gitanas con importantes y fundamentales elementos comunes– resulta de la falta de información, a menudo alimentada por la desconfianza y el miedo mutuos. Paradójicamente, el desconocimiento está relacionado con la excesiva exposición de nuestra imagen vinculada a representaciones negativas, introducidas a lo largo de los siglos por instituciones tales como la Iglesia y el Estado, que se beneficiaron con la presentación de los gitanos como un grupo errante, vago, asocial y peligroso. Estas imágenes estigmatizantes siguen siendo transmitidas sin mayor preocupación ni reflexividad por el cine, las comedias televisivas, o los medios de información. Cada vez que exponen algún delito de sujetos gitanos específicos – lo que puede pasar con individuos de cualquier condición étnica o nacional – se enfatiza la etnia, generalizando así el mal comportamiento a todo un pueblo y aumentando el rechazo a los gitanos ante la opinión pública.

Estos mecanismos partieron inicialmente de instituciones y Estados Nacionales que no admitían la convivencia con una alteridad que se mantuvo fiel a su propia idiosincrasia, resistiendo políticas de asimilación y aculturación, así como intentos de genocidio étnico y cultural. De esa forma, llevaron al lugar de exclusión actual a un pueblo económicamente adaptable – y que sobrevivió largamente con su economía tradicional: nómadas comerciantes, artesanos y artistas, e incluso trabajadores independientes y sedentarios donde hubo trabajo. La gran mayoría de la población gitana mundial no puede resolver los gastos mínimos inherentes a la supervivencia, además de vivir en condiciones sanitarias desastrosas, con baja expectativa de vida y reducidos a una condición marginal, sin acceso a los servicios más básicos como la salud.

El racismo fue histórico y se justificó de diversas maneras: los gitanos fueron considerados herejes por no acatar los ritos católicos e insistir en la práctica de rituales propios; su lengua fue considerada derivada del propio diablo; incluso se crearon falsos casos de canibalismo. Fueron considerados vagos y criminales por no aceptar la explotación servil de su trabajo, y esta resistencia –añadida al nomadismo– atemorizaba a los sedentarios, quienes veían en el gitano al intruso que vendría a robarles los animales, a aprovecharse de su cosecha y a engañarlos con la quiromancia para luego partir. El propio nomadismo¹⁹¹, uno de los principales diacríticos cuando se trata de marcar la identidad de los gitanos en relación a los no gitanos, se ha generado del hábito de vivir huyendo, expulsados y perseguidos bajo toda suerte de acusaciones y adjetivos despectivos.

Fantasías relacionadas a grupos muy distintos posibilitan a las personas proyectar en otros los aspectos de sí mismas que ellas y sus respectivas sociedades consideran inaceptables. Al imputar al otro lo que es anormal o amoral, se adquieren para sí la normalidad y la moralidad. Así, los gitanos pasaron a ser parte de estos mecanismos de expurgación del mal tan comunes en la mentalidad de la Edad Media. Las distintas costumbres de los gitanos fueron vistas desde miradas que no tomaban en cuenta la posibilidad de otros paradigmas culturales. Las mujeres, por ejemplo, fueron asociadas erróneamente a una imagen libertina, estereotipo muy explotado en las representaciones artísticas, sobre todo en las literarias. Este estereotipo se fortalecía a partir de costumbres y libertades que no eran admisibles ante la moral de la época, tales como las vestimentas exóticas, el hábito de fumar, el bailar alrededor de hogueras, o el exponer los senos al amamantar a sus hijos (para los gitanos los senos no están relacionados a la sexualidad sino a la maternidad). También los oficios, ciertos estudios de carácter antropológico y científico¹⁹², y diversos documentos escritos contribuyeron a divulgar y mantener los estereotipos negativos. La diferencia gitana fue, de esa forma, traducida en conceptos prejuiciosos hacia los gitanos. Hoy siguen siendo los mismos, al punto que no hace falta nombrarlos: son ampliamente conocidos los predicados que suelen estar asociados al sujeto gitano.

Estereotipos y estigmas

¹⁹¹ Me refiero tanto al nomadismo en sí como al pensamiento y la forma de vivir de nómadas que tienen los gitanos aunque estén sedentarizados.

¹⁹² Estos aspectos están ilustrados en los estudios de George Borrow, Melo Morais Filho y Cesare Lombroso.

La creencia que las gitanas roban niños fue inmortalizada en *La gitanilla* (1613) de Miguel de Cervantes, en *Notre Dame de Paris* (1831) de Víctor Hugo y en cuentos infantiles tales como *Pinocho*. En la actualidad, la sorprendente vigencia de esta creencia pudo ser puesta a prueba en los argumentos utilizados para justificar los ataques e incendios criminales ocurridos en Nápoles en mayo de 2008: el detonador creado para la ola racista fue el antiguo estereotipo de la gitana que roba una niña.

La noción de estigma refiere originalmente a una marca en la piel que evidencia algo malo o extraordinario y que descalifica a su poseedor como persona o grupo no apto para una aceptación social plena (Goffman 1988). En situaciones vividas en la propia piel resulta más fácil acercarse al dolor identitario generado por estas marcas, que en el caso de los gitanos son colectivas. Me remito a una situación vivida en Honduras, cuando yo, aún niña, me choqué por primera vez con el estigma de que robamos niños. Estando con mis tíos en la plaza, mientras tocaban y cantaban, fuimos abordados por un policía que venía a llevarme, porque había recibido denuncias de los vecinos de que yo había sido robada por los gitanos. Pruebas no había: la gente próxima al lugar donde armábamos el campamento simplemente se sirvió de un imaginario colectivo lleno de estereotipos para constatar el hecho. Con argumentos superficiales e imprecisos agredieron a mis tíos, y les hicieron pasar por la vejación de ser acosados públicamente; al final, mis tíos fueron realmente obligados a “robar” a la propia sobrina de las manos de la gente del lugar. Situaciones que parecen insólitas, o bien un chiste, pero que, desgraciadamente son más corrientes de lo que se piensa en las vivencias gitanas.

Los hechos ocurridos en Italia en mayo de 2008 podrían haber acontecido en cualquier lugar del mundo. Ocurren porque los prejuicios, el rechazo y la exclusión han acompañado la diáspora gitana de forma semejante en todos los continentes, variando únicamente según la menor o mayor visibilidad de los grupos. No importa el país del que se trate, si el gitano se muestra en su diferencia de forma explícita será visto bajo los mismos conceptos estereotipados. La política de tratamiento hacia el gitano tampoco ha sido muy distinta, variando entre la asimilación y la exclusión, y más recientemente virando hacia a la “inclusión perversa”, una inclusión excluyente que se efectiviza en la desigualdad y en la falta de reconocimiento a la cultura del otro.

La quema de campamentos gitanos en la ciudad italiana me recuerda mis propias experiencias durante la infancia nómada. Cierta vez, acampados en un poblado cerca de Lima (Perú), despertamos asombrados ante el fuego que provenía de la mayor de las carpas, perteneciente a nuestros tíos y e incendiada por los vecinos, que no aceptaban convivir con gitanos. Entre tantos otros miedos y acusaciones, repetían que no querían a los gitanos, y que deseaban proteger a sus hijos de un posible robo. Aunque el suceso no haya dejado heridos, no se puede decir lo mismo de las secuelas grabadas en nuestras memorias. Las miradas indiferentes de la población frente a lo ocurrido, la preocupación de los míos en función de las pérdidas, el desinterés del otro y la aceptación resignada de lo sucedido por parte de mi familia como algo recurrente, casi intrínseco a nuestra condición, son recuerdos que asaltan como un olor que no se puede evitar.

Existen acontecimientos reiterados, sobre todo en la vida de los gitanos que aún se conservan nómadas, como por ejemplo ser incomodados por policías siempre que se arma un campamento, aunque se tenga una autorización para realizar el asentamiento. Estos hechos hacen que se perciba muy pronto que ser gitano, además de significar el orgullo estampado en los ojos de los mayores al mirar a las niñas vestidas a la usanza, es también ser reiteradamente violentado en la identidad y cargar el peso de convivir

con los estereotipos y prejuicios. Por ello rápidamente entendemos que nuestro orgullo de ser gitanos tiene que ser independiente a la aceptación del entorno, aunque saberlo no signifique que la autoestima no resulte herida.

El estereotipo de los gitanos como ladrones de niños influye en el mantenimiento de las relaciones hostiles entre los gitanos y las sociedades mayoritarias. La historia gitana fue puntualizada sin tregua por estas representaciones y por las persecuciones. No se puede subestimar el peso de ese “pasado extenso” cuando se piensa en el destino colectivo del grupo, o en el porqué de la construcción de una cultura gitana basada en el aislamiento y la resistencia al mundo moderno. Los mecanismos que generan las representaciones sociales operan mediante el anclaje y la objetivación. El primero supone un proceso a través del cual se nombran y clasifican las cosas, personas y grupos, transformando lo desconocido en categorías que ya se conocen. La segunda transforma esas categorías del pensamiento en elementos concretos, en conceptos e imágenes que pasan a ser considerados realidad (Moscovici 2005) y pueden devenir en estereotipos. Los estereotipos, como simplificaciones que permiten interpretar de acuerdo con las imágenes cognitivas utilizadas para sustituir la realidad, son el núcleo cognitivo del prejuicio. Suelen clasificarse de acuerdo con la rigidez, la generalización y el daño que pueden generar (Mazzara 1999:12). Los estereotipos relacionados a los gitanos se encuentran en el más alto grado de objetivación. ¿Se conoce a los gitanos? La verdad que maneja la gran mayoría de los no gitanos en relación al significado de ser gitano son esas representaciones, producto de anclajes que han traducido la inaceptable diferencia del “otro” en conceptos erróneos y negativos preexistentes, objetivados como realidad, y centrales para mantener al pueblo gitano en un lugar inferior y a veces “infrahumanizado”.

El estudioso y lingüista gitano Ian Hancock ejemplifica esa deshumanización con una frase prejuiciosa encontrada en escritos que versaban sobre las características del pueblo: “los gitanos no sienten dolor como los otros pueblos” (Hancock et al, 2004:19). Llama la atención la aceptación de esta afirmación: no es de hoy que se sabe que diferentes pueblos pueden tener distintas concepciones de lo risible o de la felicidad, sin embargo somos iguales ante el dolor. Los prejuicios justifican la discriminación generada por la desigualdad, la segregación y la estigmatización de los diferentes con la finalidad de deslegitimarlos moralmente y encuadrarlos como no partícipes de los valores aceptables. Los prejuicios producen miedo, autorizan el desprecio y justifican la violencia.

La aceptación y difusión de representaciones prejuiciosas o de estereotipos negativos ya es de por sí violencia simbólica. Hierde tanto o más que la violencia explícita, porque no brinda a las personas y grupos la oportunidad de defenderse, y repercute en un deterioro identitario de largo alcance. Además, estas representaciones han sido naturalizadas y consideradas verdaderas, y son en parte responsables de las actitudes explícitamente violentas e intolerantes. Hecha bajo un análisis crítico, la confrontación de estas representaciones con la realidad indica dónde se encuentran los conflictos que repercuten en la falta de negociación cultural entre gitanos y no gitanos, y en la violencia hacia los primeros.

Una investigación reciente indica que en la Argentina una de las minorías menos aceptada y principal blanco de prejuicios es la gitana, estando por encima de otros segmentos también discriminados como los judíos, bolivianos y peruanos (Adaszko y

Kornblit 2008)¹⁹³. Hace poco tiempo pude observar el comportamiento de algunas personas en una calle de Buenos Aires ante la presencia de dos mujeres y una niña gitanas que parecían estar de compras. Las veía desde una ventana de un segundo piso, que me permitió seguir cómo la gente cambiaba de acera al darse cuenta de su presencia. Los únicos que no se alejaban eran los que, despistados, sólo las percibían cuando ya las tenía adelante. En ese momento, como en un comportamiento reflejo, aferraban sus carteras y parecían apretar más fuerte las manos de sus hijos.

La mujer gitana

Son las gitanas, y no los gitanos, las que han estado más expuestas a la discriminación diaria desde las sociedades envolventes, porque son ellas las que llevan las vestimentas, los adornos y los elementos tradicionales que caracterizan lo que llamo de “territorio corporal gitano”. Stuart Hall, refiriéndose a la cultura negra, explica bien esos mecanismos al decir que cuando una identidad minoritaria es constantemente violada y dejada con lo mínimo, los individuos pasan a llevar esa identidad en el cuerpo¹⁹⁴. Los gitanos llevan el territorio que no tienen, tampoco reivindican, en el cuerpo, y la mujer es la bandera donde los límites de ese territorio están visiblemente representados. La gitana, además, sufre una doble discriminación por su condición de mujer en una comunidad extremadamente patriarcal que limita su desarrollo y la mantiene supeditada al hombre.

Como suele suceder en las comunidades tradicionales, es la propia mujer gitana la responsable por mantener el sistema patriarcal, transmitiéndolo a las nuevas generaciones de mujeres gitanas. Se puede decir que el control del cuerpo femenino es el principal medio utilizado por la comunidad para garantizar la continuidad del pueblo. La institución de base que sostiene la tradición es el casamiento, en la fiesta de boda son hechos los contactos familiares y es donde los jóvenes, que están en edad de casarse, se conocen y espacio de acuerdo de las nuevas uniones matrimoniales. El principal pilar de la boda es la virginidad de la novia que garantiza un vientre para el grupo que, lo más pronto, debe dar nuevos hijos gitanos que mantendrán la existencia étnica. Por otro lado, a las mujeres no gitanas que se casen con un gitano – ya que lo contrario no es permitido – les toca el deber de acatar la tradición y saber que los frutos de su vientre serán gitanos, ya que se trata de una tradición patrilineal.

En la modernidad tardía la marginación sufrida por la mujer gitana es más que doble, es triple, pues se suma también la falta de formación básica necesaria para desarrollarse social y económicamente en sociedades cada vez más exigentes, en las que los oficios tradicionales de las gitanas ya no resultan suficientes para la manutención del hogar. Tradicionalmente, la gitana debe ser la que aporta el sustento diario de la familia, mientras al hombre le corresponde ahorrar para los grandes gastos. Las mujeres gitanas se encuentran en todo el mundo en situación de marginación, sobre todo en relación a la educación, empleo, salud y vivienda. La falta de escolarización de la mayoría de las gitanas no les permite acceder a empleos dignos tampoco promocionar su desarrollo personal en otros aspectos y eso es un limitante social para todo el colectivo.

¹⁹³ El estudio afirma que el 67% de los alumnos secundarios argentinos rechaza la posibilidad de tener compañeros gitanos, estando este porcentaje arriba del rechazo a los judíos (55%).

¹⁹⁴ HALL, Stuart. *Da diáspora*, p.10.

Las pocas niñas que llegan a escolarizarse son retiradas de la escuela antes que los varones, aunque la familia tenga condiciones financieras que les permita disponer de la fuerza de trabajo de su hija en algún período del día – ya que adentro de la comunidad los niños participan de las actividades económicas para que se eduquen para la vida que les tocará como gitanos. Como mucho, las niñas pueden estudiar hasta la llegada de la primera menstruación, ocasión que, de acuerdo con los parámetros culturales étnicos, ya está en condiciones de casarse y ocupar su lugar en el rol de las mujeres. Los varones que pueden frecuentar una escuela, generalmente deciden dejarla por no encontrar utilidad práctica en la formación ofrecida por la escuela para la vida gitana, además, les expulsa el rechazo de los compañeros y el miedo del colectivo étnico que teme la aculturación de sus hijos. Así que, mientras el niño decide no volver a la escuela, a la niña no le permiten seguir los estudios.

En un documental hecho en 2002 por la televisión española, titulado *Soy Gitana*, la mayoría de las mujeres entrevistadas afirmaba que le gustaría poder acceder a mejores puestos de trabajo y que desearían estudiar y desarrollarse personalmente; sobre todo, quisieran que sus hijas tuviesen un futuro diferente a lo que hoy les tocaba a las gitanas. A la vez, esas mismas mujeres resaltaban que querían seguir siendo gitanas porque les gustaban los valores, los ritos, la boda, las vestimentas y les daba placer ejercer la función de madre y tener la familia como valor máximo. Sin embargo, entendían que las prácticas y construcciones culturales respecto a los roles de género practicadas por el pueblo, eran obstáculos limitantes para los cambios que les gustaría protagonizar. En los discursos de esas mujeres se puede observar el conflicto de una mujer que vive en la modernidad tardía pero que habita entre los límites de una sociedad tradicional que tiene costumbres patriarcales que, en muchos aspectos, eran compartidos por mujeres del siglo XVIII.

Las gitanas no ignoran los cambios promocionados por las mujeres modernas, lo perciben en las calles, en la tele y sin duda en los contactos interétnicos que se dan constantemente en función de las actividades comerciales que necesitan mantener con las sociedades envolventes. Sin embargo, lo que observan, y lo afirmo por la vivencia, más se parece a una película muy alejada de la realidad a la que pueden participar solamente como pasivas observadoras. No obstante, se habla actualmente de un incipiente feminismo gitano en algunos países europeos como España, promocionado por algunas pocas gitanas que pudieran acceder a estudios superiores¹⁹⁵ y algunas militantes. Sin embargo, protagonizar el feminismo entre gitanas es complejo o más bien imposible, al menos en ese momento inicial.

Para alcanzar el reconocimiento efectivo, la mujer sería llevada a reivindicar su identidad gitana frente a la cultura mayoritaria y a la vez rebelarse frente a esa misma identidad por su contenido patriarcal, lo que genera una dinámica compleja y conflictuante de la que difícilmente una gitana que se aventure a llevarla a cabo de forma aislada, salga sin secuelas identitarias profundas y dolorosas, generalmente fruto de una ruptura total o parcial con el grupo. Aparte, posiblemente no tendrá las herramientas necesarias para su inclusión, con igualdad, en la sociedad envolvente, resultando en una situación incómoda y una identidad deteriorada.

Aunque el sistema inequitativo de género afecte indistintamente a la generalidad de mujeres, la discriminación es vivida por ellas de manera diferenciada. No existe un único camino para la emancipación de la mujer sino diversas vías con diferenciadas

¹⁹⁵ Es bastante significativo que entre los pocos gitanos que acceden a estudios superiores, la mayoría sean mujeres.

perspectivas que puedan contemplar los problemas específicos de las mujeres de distintas etnias. Mientras a las sociedades no gitanas les parece absurdo el hecho de la exigencia de la virginidad de la novia gitana, las propias gitanas no desean cambiar esa costumbre a las que considera parte intocable de la tradición, pero sí les gustaría, por ejemplo, tener más autonomía para decidir sobre la posibilidad de estudiar, trabajar y por ende acceder a mejores condiciones sociales.

Hablar desde la perspectiva de género cuando se trata de cuestiones de minorías étnicas puede ser considerado, por algunos análisis, como una intromisión injustificada, bajo la alegación de que se debe hablar de derechos de un colectivo étnico minoritario sin distinciones internas. Coincido que los gitanos ni siquiera logran ser debidamente reconocidos por las sociedades envolventes y, por ende, reflexionar sobre las cuestiones del pueblo como un todo es la principal cuestión a ser tratada, pero observo que la problemática de la mujer gitana merece y debe ser discutida a la vez. Existen identidades múltiples, diversas, complejas, dinámicas y que aportan una dimensión de género que ha sido casi invisible en el debate público. Por ser el sustentáculo del pueblo gitano y la más vulnerable a las actitudes prejuiciosas, la mujer gitana tiende a ser la protagonista de los cambios internos que se hacen necesarios.

Esos cambios, junto a políticas institucionales que auxilie a estas mujeres y que promuevan una nueva mirada hacia el colectivo gitano puede ser uno de los caminos para promocionar una verdadera inclusión. Es decir, para que estos cambios ocurran, es necesaria la participación de las mayorías facilitando el acceso a las herramientas que las minorías marginadas no disponen. Justo por ser la mujer gitana el pilar de la tradición, proporcionar su desarrollo significa también liberar el hombre y encontrar junto con todo el colectivo una forma de mantener la cultura sin limitar la mejoría de las condiciones de vida del pueblo gitano.

Bibliografía

- Adaszko, Dan; Kornblit, Analía (2008). *Xenofobia en adolescentes argentinos. Un estudio sobre la intolerancia y la discriminación en jóvenes escolarizados*. En Revista Mexicana de Sociología Año 2008, vol.70 n.1 p.147-196..
- Bauman, Zygmunt (2006): *La modernidad y sus parias*. Buenos Aires: Paidós.
- Goffman, Erving (1988): *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC Editora.
- Hall, Stuart (2003): *Da diáspora*. Belo Horizonte: UFMG.
- Hancock, Ian; Dowd, Siobhan; Djuric, Rajko (2004): *The Roads of The Roma*. Manchester: University of Hertfordshire.
- Heller, Agnes (1994): *La Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- Mazzara, Bruno (1999): *Estereotipos y prejuicios*. Madrid: Acento Editorial.
- Moscovi, Serge (2005): *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Petrópolis: Vozes.
- Sarlo, Beatriz (2005): *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

***De la invisibilidad a la diáspora:
el caso de la población africana en la Argentina***

Luciana L. Contarino Sparta

I.- La gestación de una Argentina “blanca”

Dentro del contexto de las naciones latinoamericanas, Argentina fue presentada tradicionalmente como un ejemplo excepcional de triunfo de la cultura europea en el hemisferio sur. Las sucesivas autoridades al frente del gobierno se ocuparon de difundir esta imagen desde los inicios de la consolidación del Estado nacional y Buenos Aires, la capital, fue expuesta con orgullo por ser poseedora de una arquitectura que emulaba a algunos de los más emblemáticos palacios parisinos.

La preferencia por lo europeo tuvo su expresión legislativa en la propia Constitución Nacional de 1853, la cual, si bien abría las puertas en su preámbulo a *“todos los hombres del mundo que quieran habitar suelo argentino”*, en su artículo 25 especificaba que *“el gobierno nacional fomentará la inmigración europea”*. Uno de los principales ideólogos de la Carta Magna, Juan Bautista Alberdi, afirmaba: *“¿Cómo, en qué forma vendrá en lo futuro el espíritu vivificante de la civilización europea a nuestro suelo? Como vino en todas épocas: Europa nos traerá su espíritu nuevo, sus hábitos de industria, sus prácticas de civilización, en las inmigraciones que nos envíe. Cada europeo que viene a nuestras playas nos trae más civilizaciones en sus hábitos, que luego comunica a nuestros habitantes, que muchos libros de filosofía [...] ¿Queremos plantar y aclimatar en América la libertad inglesa, la cultura francesa, la laboriosidad del hombre de Europa y de Estados Unidos? Traigamos pedazos vivos de ellas en las costumbres de sus habitantes y radiquémoslas aquí”*¹⁹⁶.

Lo europeo se erigió en lo “civilizado” en oposición a la “barbarie” y el “salvajismo” indígena, frente a lo cual, en consecuencia, no se dejaba posibilidad de opción: *“¿Quién conoce caballero entre nosotros que haga alarde de ser indio neto? ¿Quién casaría a su hermana con un Infanzón de la Araucanía, y no mil veces con un zapatero inglés?”*¹⁹⁷. Y, más allá de lo ideológico, este pensamiento tuvo su traducción en acciones concretas, plasmadas en la llamada “Campaña del desierto”, a través de la cual se exterminaron y sometieron a enteros pueblos indígenas con el pretexto de tomar tierras para distribuir las entre colonos europeos –que, finalmente, terminaron en manos de una minoría de terratenientes vinculados al poder-, como lo establecía La Ley N° 817 de Inmigración y Colonización de 1876, más conocida como “Ley Avellaneda”¹⁹⁸.

El propósito de apoyar el ingreso de inmigrantes de origen europeo en oposición a los pueblos indígenas implicaba una oposición absoluta a cualquier posibilidad de “diversificación” cultural. Por el contrario, la meta era la “homogeneidad” y esa homogeneidad era entendida como netamente europea, frente a la presunción de que *“la diversidad de razas”* podría traer consigo *“problemas sociales gravísimos”*¹⁹⁹. Como lo enfatizó Juan Alsina, quien se desempeñó al frente del Departamento General de

¹⁹⁶ Alberdi, Juan B. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Diferencias, 2006 (1852), pp. 73-74

¹⁹⁷ *Idem*

¹⁹⁸ Se le dio ese nombre debido a que fue promulgada durante el gobierno del presidente Nicolás Avellaneda e impulsada por el propio mandatario.

¹⁹⁹ Garabedian, Marcelo. “La inmigración en la Argentina moderna”, Buenos Aires, Museo Roca, p. 8

Inmigración a comienzos del siglo XX, “los indígenas americanos, los nuestros, poco numerosos, se han extinguido, otros se van mezclando y así desaparecerá la raza [...]; los africanos o de origen africano, es decir los negros no serán admitidos como masa inmigratoria, aunque haya habido exploración de intenciones”, como así tampoco los asiáticos, “porque alterarán la homogeneidad, claramente prescripta, para nuestra población que conviene sea únicamente de origen europeo”²⁰⁰.

En definitiva: el programa dirigido a poblar el país partía de una contradicción ínsita en la propia Constitución Nacional. Así, mientras lo que se ponía en práctica era un proceso exclusivo, la Ley Suprema abría las puertas supuestamente a todos los que quisieran habitar el territorio, alentando la difusión del mito de una ideología inclusiva, o sea, el mito del “crisol de razas” y de la ausencia de discriminación. La memoria histórica a los pueblos indígenas, exterminados en sucesivas campañas, quedaba borrada como parte de la nacionalidad argentina, como así también cualquier raíz africana herencia de los tiempos de la trata esclavista, dando a entender, como lo señala Manuel Reyes Mate en la introducción del libro *Tinieblas del crisol de razas*, que “en la nación moderna han quedado resueltas las diferencias étnicas”²⁰¹.

II.- La ignorada presencia africana

El mecanismo de la negación resultaba claramente funcional a este programa. Así, como se infiere claramente del discurso de Juan Alsina, en los comienzos del siglo XX se acepta a los indígenas como una presencia preexistente a las campañas de fomento a la inmigración, pero mayoritariamente exterminados o a punto de extinguirse. Por su parte, a las personas de origen africano ni siquiera se los reconoce como integrantes de la sociedad argentina para ese entonces. Sólo forman parte de la lista de inmigrantes indeseables. Llama la atención este discurso si se tiene en cuenta que, desde fines del siglo XVI y hasta comienzos del siglo XIX, ingresaron millares de africanos al actual territorio argentino dentro del marco del circuito de la trata esclavista.

La historiadora María Florencia Guzmán ubica la llegada de africanos al actual territorio argentino en tiempos de la segunda fundación de Buenos Aires, o sea, alrededor de 1580. Estos primeros ingresados no permanecieron en la región del Río de la Plata; por el contrario, se difundieron por diferentes lugares del interior del país en su camino hacia la zona del Alto Perú, ruta obligada debido a la demanda de mano de obra para la producción de plata en el Potosí. Esto implicó el paso de africanos por Salta, Tucumán y Córdoba –esta última convertida en plaza distribuidora de esclavos a raíz de su estratégica ubicación en la confluencia de los caminos que se dirigían al nortemuchos de los cuales se establecieron en dichas provincias al ser comprados por pobladores locales. De acuerdo con el Censo General de 1778, los negros, pardos, mulatos y zambos representaban un 44,5 % de la población, o sea, 38.085 sobre un total de 85.528 habitantes, resultando mayoritarios en Tucumán, Santiago y Catamarca. Para 1789 y 1795, se advierte un descenso en el porcentaje al 17 y al 16%, respectivamente,

²⁰⁰ Alsina, Juan. *La inmigración en el primer siglo de la Independencia*, Buenos Aires, 1910. Cit. En Garabedian, M., Idem.

²⁰¹ Noufour, H. y otros. *Tinieblas del crisol de razas. Ensayos sobre las representaciones simbólicas y espaciales de la noción del otro en Argentina*, Buenos Aires, Cálamo de Sumer, 1999.

disminuyendo a veinte mil el número de la población negro-mulata. De todos modos, advierte Guzmán, se mantuvo “*un rol gravitante de la población afro-mestiza*”²⁰², dado que, lejos de extinguirse, se cruzaron con otros sectores de la población y permanecieron radicados en las provincias.

Lo cierto es que, hacia fines del siglo XVIII, el incremento de la población de origen africano se trasladó al Río de la Plata, a raíz del crecimiento económico de la región como consecuencia del desarrollo ganadero y la creación del Virreinato. Así es que, a partir de entonces, los esclavos introducidos a través del puerto de Buenos Aires permanecieron mayoritariamente en el área, calculándose el ingreso de unos 45.000 entre 1740 y 1810; el noroeste dejó de ser el centro de atracción. La población negra en la ciudad pasó de constituir el 17% de la población en 1744 al 29% en 1778, sobre 24.451 personas, mientras que alcanzaban entonces el 13% de 12.926 habitantes en la campaña²⁰³.

Para 1838, el número de habitantes de origen africano ascendía a 14.928 personas, o sea, un 24,8% de la población, de acuerdo con lo estimado por Marta Goldberg²⁰⁴, disminuyendo a nivel porcentual, pero no en términos absolutos. Las causas de esa disminución fueron el menor ingreso de esclavos ante la abolición de la trata en 1812, la alta mortalidad general y sobre todo infantil, las epidemias y la utilización de hombres afroargentinos en las guerras de la independencia, los puestos de frontera, las luchas contra los indígenas y otras conflagraciones posteriores. La principal consecuencia de esta intervención resultó en el desequilibrio entre los sexos, llegando a existir 58 hombres africanos y mulatos por cada 100 mujeres del mismo grupo en 1827²⁰⁵. Sesenta años después, el censo municipal de 1887 marcó para Buenos Aires un descenso abrupto, ya que el porcentaje población de origen africano disminuye en la ciudad por debajo del 2% de la población porteña.

Los factores enumerados en el párrafo anterior explican, sin dejar lugar a dudas, la reducción de la población de origen africano que se encontraba difundida en gran parte del territorio del país. Además, en el interior, a la par de una disminución que se inició a fines del siglo XVIII por factores económicos, ha de remarcar que se “desdibujaron” las comunidades puramente africanas ante el proceso de mestizaje e hibridación que, en muchos casos, pusieron en práctica los esclavos con el fin de obtener la libertad para sus hijos y los negros libres para lograr un cambio en su situación social. Es por ello que los registros dan cuenta de matrimonios entre negras y

²⁰² Guzmán, María Florencia. “Africanos en la Argentina. Una reflexión desprevenida”. En: Andes (Salta), enero-diciembre 2006, Nº 17, p. 197-238, ISSN 1668-8090

²⁰³ Idem.

²⁰⁴ Goldberg, Marta. “La población negra y mulata de la Ciudad de Buenos Aires, 1810-1840”. En: Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales, Vol. 16, Nº 61, 1976, pp. 75-99

²⁰⁵ Goldberg, Marta. “Los africanos de Buenos Aires 1770-1880”. En: Cáceres Gómez, Rina (comp.) *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*, Editorial Universidad de Costa Rica, 2001, pp. 273-274.

hombres blancos de baja condición o de esclavos con mujeres indias²⁰⁶, entre otros ejemplos de uniones africanas exogámicas.

Por otra parte, el alto número de inmigrantes mayoritariamente europeos que ingresaron en la última mitad del siglo XIX también lleva a que se comprenda la drástica disminución del porcentaje de población africana que se dio en Buenos Aires en 1887. Ha de recordarse que el Censo de 1869 contabilizaba un total de 1.737.976 habitantes para todo el país, mientras que la cifra se elevó en 4.758.729 personas entre 1857 y 1916 sobre todo debido a la inmigración abrumadoramente europea. De todos modos, frente al crecimiento en los números absolutos de la población, no puede hablarse de “desaparición” del elemento africano dentro de la sociedad por la disminución del porcentaje, aunque en los registros posteriores a 1887 la ausencia de los afroargentinos resulte total.

Más que los datos numéricos, lo que permite entender esta ausencia es que, durante la segunda mitad del siglo XIX, se consolidó la imagen de una Argentina “blanqueada” preconizada por el discurso oficial. La descripción efectuada hacia fines de siglo por Domingo Faustino Sarmiento -presidente de 1868 a 1874- resulta muy ilustrativa en este sentido: “*Quedan pocos jóvenes de color, los cuales ocupan el servicio como cocheros de tono, como porteros de las oficinas públicas y otros empleos lucrativos; pero como raza, como elemento social, no son ya sino un accidente pasajero, habiendo desaparecido del todo en las Provincias, y no habiendo podido establecerse fuera de la ciudad*”²⁰⁷. En 1910, el pensamiento del responsable del Departamento General de Inmigración resultaba totalmente acorde con las afirmaciones sarmientinas: los africanos no eran ya una realidad social interna, sino parte de una potencial inmigración que debía evitarse. De acuerdo con el pensamiento oficial, la “desaparición” de los africanos era un hecho. Más aun: ni siquiera se tuvieron en cuenta las nuevas oleadas migratorias –esta vez de carácter espontáneo- que comenzaron a llegar procedentes de África a comienzos del siglo XX.

III.- Un trayecto remozado

En abierta contradicción con el espíritu de la “Ley Avellaneda”, la cual se puso en práctica mediante el envío de agentes de inmigración a diferentes lugares de Europa para estimular el ingreso de personas de dicho origen, a comienzos del siglo XX y reflotando un camino abandonado en tiempos de la trata esclavista, comenzaron a llegar inmigrantes a la Argentina procedentes de tierras africanas. El lugar de origen de estos nuevos ingresados fue, concretamente, el archipiélago de Cabo Verde, desde donde llegaron apremiados por las sequías y por las imposiciones del gobierno colonial, en manos de Portugal.

Estos inmigrantes se concentraron en las proximidades de los puertos más importantes, en especial en los barrios de Ensenada –ubicado a 60 kilómetros de Buenos Aires- y Dock Sud, en los límites de la capital. No se sintieron atraídos por el

²⁰⁶ Mallo, Silvia. “Negros y mulatos rioplatenses viviendo en libertad”. En: *Idem*, p. 314.

²⁰⁷ Sarmiento, Domingo Faustino. *Conflicto y armonía de las razas en América*, Buenos Aires, S. Ostwald Editor, 1883, p. 41.

trabajo agrícola. Por el contrario, permanecieron en las áreas portuarias, donde podían encontrar trabajo en actividades navales, para las cuales se encontraban capacitados como consecuencia de las posibilidades que les había ofrecido el medio insular de origen y el profuso tráfico de embarcaciones que recalaban en el archipiélago. Esto les permitió convertirse en parte de la tripulación de muchos buques mercantes que partían desde la Argentina con productos agrícolas para la exportación ultramarina. Más allá de lograr una inserción en el mercado laboral, no tardaron en organizarse como colectividad: en 1927, los caboverdianos crearon la primera institución representativa de la comunidad en la Argentina, la *Sociedad Caboverdeana de Ayuda Mutua*, localizada en Ensenada. Cinco años más tarde, se fundó la *Sociedad de Socorros Mutuos Unión Caboverdeana*, en Dock Sud.

El acogimiento de personas de origen africano en la Marina Mercante e, inclusive, en la Marina de Guerra –donde también fueron incorporados algunos caboverdianos- se oponía a la “europeización” sostenida por el discurso oficial. Para entonces, además, se encontraba en plena vigencia el discurso basado en la doctrina de la “defensa social”, cuyos seguidores consideraban que las leyes inmigratorias debían incluir todos los obstáculos posibles para evitar “*el ingreso de razas inferiores*” con el fin de alcanzar “*una formación étnica elegida que permita incluir al pueblo argentino del futuro entre la mejor gente de raza blanca*”²⁰⁸. Sin embargo, este discurso cedió frente a las necesidades impuestas por las actividades económicas. La Argentina se encontraba en la Edad de Oro de la exportación y encontrar el personal especializado para la tripulación de los buques que transportaban productos agrícolas hasta Europa era una prioridad.

Ya en los primeros años del siglo las principales empresas navieras expresaban su preocupación por la ausencia de oferta de mano de obra argentina para dos empresas comerciales de navegación que operaban en el país, la Compañía Hamburgo Argentina y la Mihanovich²⁰⁹. Por su parte, el jefe de la Sección Conscripción de Reservas manifestaba en 1906 al Director General del Servicio Militar de la Armada que “*la Nación no cuenta con su población marítima propia*” habiéndose comprobado “*lo escaso que es el personal que se obtiene en las provincias del litoral y costa sur que sea realmente marino y que tenga, por lo tanto, hábitos e inclinaciones inherentes*”²¹⁰. Esta situación llevó a que la inmigración procedente de Cabo Verde fuera propiciada inclusive desde las esferas diplomáticas; así, el propio el vicecónsul argentino en San Vicente, Ricardo Zawerthal, no dudaba en calificar al caboverdiano como mano de obra “*hábil*” que “*sin escuelas y maestros, manifiéstase con aptitudes para los oficios*”²¹¹.

²⁰⁸ Armus, Diego. "Mirando a los italianos. Algunas imágenes esbozadas por la élite en tiempos de la inmigración masiva". Devoto, fernando y Gianfausto Rosoli (Comp.). *La inmigración italiana en la Argentina*, Biblos, Buenos Aires, 1985, p. 99-100.

²⁰⁹ Archivo General de la Armada Argentina. Año 1905. Memoria sobre el personal de la Marina Mercante.

²¹⁰ Idem. Año 1906. Memorándum N° 238. Pág. 2.

²¹¹ Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de la República Argentina. San Vicente de Cabo Verde. 20 de Agosto de 1919. Respuestas al cuestionario básico. Pág. 9-11.

Las habilidades que trajeron los caboverdianos consigo resultaron primordiales en este contexto, por lo que se instalaron en los mismos barrios que otros inmigrantes de origen europeo y lograron ocupar puestos de trabajo en el sector más próspero de la economía argentina, o sea, la exportación de productos agrícolas. Este acogimiento llevó a que se difundiera entre ellos un manifestado sentimiento de ausencia de racismo y discriminación dentro del país²¹². Sin embargo, el peso del discurso de la superioridad europea también se hizo sentir en la comunidad para facilitar su integración en la sociedad de adopción. Por ello es que, aunque quienes emigraban de Cabo Verde lo hacían para escapar a la dura situación económica del archipiélago y al régimen colonial lusitano –el cual, inclusive, les imponía migraciones forzadas para ir a trabajar en condiciones penosas a otras colonias²¹³–, no dudaron en identificarse a sí mismos como “portugueses”, aprovechando una adscripción jurídicamente fidedigna ya que a los habitantes de Cabo Verde se les había otorgado el estatus de “ciudadanos” portugueses dentro del imperio.

Más aún: los testimonios escritos dejados por los emigrados en las primeras décadas del siglo dan cuenta de muestras de fraternidad entre los caboverdianos y los inmigrantes portugueses, a los que consideraban pertenecientes a la misma “*colonia*”²¹⁴. Otros originarios de esas islas que llegaron como parte de la última oleada migratoria importante hacia la Argentina, o sea, durante los primeros años de la década de 1950, se definían a sí mismos como “lusoafricanos”²¹⁵, mientras que algunos remarcaban su carácter de *mestizos*²¹⁶, tomando así distancia con respecto a los africanos continentales. En resumen: la nacionalidad portuguesa y la asunción de una identidad “mestizada”, diferenciada del resto de los africanos fenotípica, cultural y educativamente, actuaron como mecanismos de identificación funcionales a la europeización que imponía el modelo argentino.

IV.- ¿Una identidad común?

Lo que marcó un alto grado de acercamiento de los inmigrantes caboverdianos a la historia y la realidad africanas fue, sin lugar a dudas, la vivencia del proceso independentista que se dio en el archipiélago. Si bien la lucha por la emancipación no fue acogida en un principio con igual beneplácito por todos los miembros de la comunidad residentes en la Argentina, en la década de 1970 varios se sumaron a la

²¹² Se trata de una percepción compartida por los inmigrantes sobrevivientes que llegaron a la Argentina en las décadas del 1940 y 1950.

²¹³ Nos referimos a la emigración “forzada” impuesta por la Corona Portuguesa a los habitantes del archipiélago a través del sistema de *contratos*. Un bando real del 18 de mayo de 1864 obligaba al gobernador de Cabo a “*transportar a las islas de Santo Tomé y Príncipe mil hombres y mujeres apelando a toda forma posible de persuasión*”

²¹⁴ Actas de la Asociación Caboverdiana de Dock Sud, 1934-1935.

²¹⁵ Entrevistas con emigrados radicados en Dock Sud.

²¹⁶ Entrevista con emigrados radicados en Ensenada, localidad portuaria ubicada a sesenta kilómetros de Buenos Aires.

causa y crearon el comité regional del Partido Africano para la Independencia de Guinea y Cabo Verde (PAIGC), con las consiguientes reflexiones que este movimiento implicó entre los inmigrantes acerca de la existencia de una historia compartida de opresión colonial entre esas islas y el África continental. De todos modos, entre los emigrados caboverdianos no se produjeron variaciones significativas acerca de su situación como africanos dentro de la sociedad argentina. Por el contrario, tras la independencia siguieron haciendo hincapié en el hecho de no haberse sentido nunca “discriminados” por su condición de negros y continuaron resaltando las posibilidades que les dio el país de insertarse laboralmente en uno de los sectores más pujantes de la economía nacional.

Esta percepción experimentó un cambio, sin embargo, entre los integrantes de las generaciones posteriores, cuyos miembros no disfrutaron de las mismas condiciones económicas privilegiadas y, por el contrario, experimentaron una “marginación” relacionada con el desmejoramiento general de las condiciones económicas, pero agravada por su color de piel y sus rasgos fenotípicos. De tal situación dan cuenta, inclusive, las propias actas de la comunidad, en donde la “luna de miel” con la Argentina parece haber llegado a su fin: la denuncia de acciones discriminatorias sufridas por sus miembros empieza a ser sentida como una realidad que los afecta en forma directa²¹⁷. Esto llevó a que, entre los descendientes de los inmigrantes caboverdianos, se empezara a gestar una identidad de intereses con otras personas de origen africano radicadas en el territorio del país y, más concretamente, una conciencia africana compartida.

En las últimas décadas, los africanos “desaparecidos” comenzaron a recuperar su presencia en el territorio del país. Un paso inicial en este sentido se relacionó con la apertura de las primeras representaciones diplomáticas de los países africanos independizados, a partir de la década de 1960. Sin embargo, un impulso mayor fue dado por los ingresos de nuevos grupos de inmigrantes que se inició en las dos últimas décadas del siglo XX²¹⁸ y la paralela emergencia de descendientes de esclavos ingresados en el territorio nacional varias centurias atrás, quienes crearon diferentes instituciones representativas, tales como la Casa de la Cultura Indoafroamericana de Santa Fe y la Fundación África Vive.

Esta salida de la “invisibilidad” se vio reforzada por la Prueba Piloto Censal de Captación de Afrodescendientes realizada por la Universidad Nacional de Tres de Febrero con la colaboración del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos y el financiamiento del Banco Mundial en el año 2005. Se trató del primer censo en casi ciento veinte años –el último había tenido lugar en Buenos Aires en 1887- dirigido a establecer el porcentaje de personas de origen africano existente entre la población. El censo, desarrollado entre 4.412 habitantes de los barrios de Montserrat, perteneciente a la Ciudad de Buenos Aires, y Santa Rosa de Lima, ubicado en la Ciudad de Santa Fe,

²¹⁷ Actas Asociación Caboverdeana de Dock Sud. Año 2001

²¹⁸ Se trata inmigrantes procedentes de Senegal, Malí, Sierra Leona y otros países que abandonaron sus países por razones de falta de oportunidades laborales en sus países o inestabilidad política. Las motivaciones son similares a las que pueden encontrarse entre los emigrados a la Unión Europea.

arrojó que un 5% de los encuestados reconocían tener ascendientes africanos²¹⁹, lo cual implicaría una proyección a nivel nacional de dos millones de personas. Tales conclusiones tuvieron un aval adicional en el trabajo desarrollado por el Instituto de Ciencias Antropológicas y el Centro de Genética de la Universidad de Buenos Aires, del cual se derivó que un 4,3% de la población de la capital y el conurbano tiene marcadores genéticos africanos²²⁰.

Sin perjuicio de los testimonios científicos que rebaten la “desaparición” de la población de origen africano alentada por el discurso oficial, otra es la problemática puesta en juego en la actualidad. A la “invisibilidad” ha sucedido la emergencia de una afroargentinidad compleja, en la cual confluyen las voces y los intereses de los descendientes de los primeros africanos ingresados al país como parte del tráfico esclavista, de los inmigrantes caboverdianos llegados en la primera mitad del siglo XX y de los africanos que arribaron con posterioridad a los movimientos independentistas desarrollados en el continente. Entre estos últimos, por otra parte, alrededor de trescientos han realizado los trámites correspondientes para ser reconocidos con el carácter de “refugiados”. Se suman caribeños y sudamericanos de origen africano, entre ellos, haitianos, colombianos, uruguayos y brasileños, y un entramado de organizaciones e instituciones que representan a los distintos habitantes de origen africano en forma separada o complementaria²²¹.

Durante los últimos años se impulsó la unión de los afroargentinos y sus organizaciones representativas para enfrentar una problemática común de discriminación y marginación que afecta a todos en similar medida y para consolidar la presencia de la cultura africana. No siempre, sin embargo, la concertación ha sido fácil; algunos grupos se resistieron a la integración y, asimismo, se puso en discusión quiénes son los que realmente encarnan “la africanidad”²²². Como una instancia superadora se

²¹⁹ “Más allá de los promedios. Afrodescendientes en América Latina”. Resultados de la Prueba Piloto de Captación en la Argentina, Josefina Stubbs y Hisca N. Reyes (Editoras), Universidad Nacional de Tres de Febrero/The World Bank, 2005.

²²⁰ Avena, Sergio y otros. “Mezcla génica en una muestra poblacional de la Ciudad de Buenos Aires”. En: Medicina (Buenos Aires), 2006, 66, pp. 113-118.

²²¹ Algunas de ellas son Africa Vive, la Casa de la Cultura Indoafroamericana de Santa Fe, la Casa de África en Buenos Aires, la Sociedad de Socorros Mutuos Unión Caboverdeana, la Asociación Cultural y Deportiva Caboverdeana de Ensenada, el Círculo de Descendientes Caboverdeanos de Mar del Plata, la Asociación de Nigerianos Residentes en el Río de la Plata, el Movimiento Afro-Cultural “Hermandad Bonga” y la Unión de Africanos del Cono Sur. Hay otras organizaciones, como Migrantes y Refugiados en la Argentina y la Fundación Católica de Migraciones que intervienen en apoyo de los inmigrantes y potenciales refugiados, aunque no se ocupan exclusivamente de los inmigrantes de origen africano.

²²² Varias de estas discusiones tuvieron lugar durante la organización de la “Semana de África” –muestra artística y cultural africana en la Argentina- que tuvo lugar en el año 2007. Como resultado de las mismas, algunas personas y organizaciones decidieron retirar su adhesión a las acciones conjuntas y a la posibilidad de crear un movimiento unificado.

ha buscado organizar el “movimiento de la diáspora africana”²²³, en cuyo seno se intenta hacer confluír al amplio abanico de la africanidad en la Argentina.

Ante la complejidad que presenta la población de origen africano en la Argentina, la consolidación de una identidad común y de una organización unificada constituye una meta que puede ponerse en duda. Indudable es, en cambio, la visibilidad de los afroargentinos como parte constitutiva de la sociedad.

Bibliografía

Alberdi, Juan B. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Diferencias, 2006 (1852)

Cáceres Gómez, Rina (comp.) *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*, Editorial Universidad de Costa Rica, 2001

Carreira, António. *Migrações nas ilhas de Cabo Verde*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1977

Carreira, António. *Cabo Verde. Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata (1460-1878)*. Praia, Instituto de Promoção Cultural, 2000.

Carreira, António. *Demografia Caboverdeana*, Instituto Caboverdeano do Livro, 1985.

Devoto, Fernando y Gianfausto Rosoli (Comp.). *La inmigración italiana en la Argentina*, Biblos, Buenos Aires, 1985.

Duffy, James. *Portugal in Africa*, Londres, Penguin Books, 1962

Noufouri, H. y otros. *Tinieblas del crisol de razas. Ensayos sobre las representaciones simbólicas y espaciales de la noción del otro en Argentina*, Buenos Aires, Cálamo de Sumer, 1999

Sarmiento, Domingo Faustino. *Conflicto y armonía de las razas en América*, Buenos Aires, S. Oswald Editor, 1883, -Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1979 (1845)

Silva Andrade, Elisa. *As Ilhas de Cabo Verde. Da “Descoberta” a Independência Nacional (1460-1975)*. París, Éditions L’Harmattan, 1996.

Los últimos esclavos llegados al Río de la Plata. Hombres y mujeres bajo una nueva modalidad de servidumbre en la frontera patagónica. (1826-1840)

Liliana Crespi

Resumen

La presencia de africanos en la Patagonia data de finales del siglo XVIII cuando, además de los “esclavos del rey” que acompañaron la expedición de Juan de la Piedra, Francisco de Viedma solicitó el envío de 30

²²³ Para ello, pretenden basarse en la definición de diáspora de la Unión Africana: “Conjunto de las personas de origen africano que viven fuera de África, independientemente de su ciudadanía y nacionalidad, y que desean contribuir al desarrollo del continente y a la construcción de la Unión Africana”.

esclavos para las obras del Fuerte de Nuestra Señora del Carmen. Los sucesivos padrones, así como la correspondencia oficial y aún expedientes judiciales, dan cuenta de la presencia negra en la región. Pero no fue sino hasta la etapa republicana cuando se produjo un masivo ingreso de africanos en Carmen de Patagones, a partir del singular papel cumplido por su puerto durante la guerra con el Brasil.

El ingreso de miles de negros al Río de la Plata durante la guerra con el Brasil, cuando ya llevaba cumplida una década la suspensión de la trata, fue recibido por la sociedad como un atípico comercio de esclavos. Patagones fue el primer puerto que recibió el desembarco masivo de negros bozales arrebatados a los tratantes brasileños por corsarios rioplatenses y fue este arribo inesperado de mano de obra esclava el que generó una nueva variable legal que permitió el apropiamiento temporal de esos esclavos y su explotación bajo el sistema de patronato.

Las comparaciones de los censos de población nos permiten inferir que algunos de aquellos africanos y sus familias aún continuaban viviendo en Patagones en ocasión de levantarse el primer Censo Nacional de 1869. Carmen de Patagones fue un caso excepcional en el tratamiento de los esclavos ingresados por apresamiento de buques, pero su integración con la sociedad local no se dio sino en algunos pocos.

La presencia de africanos en la Patagonia data de finales del siglo XVIII cuando, además de los “esclavos del rey” que acompañaron la expedición de Juan de la Piedra, Francisco de Viedma solicitó el envío de 30 esclavos para las obras del Fuerte de Nuestra Señora del Carmen. Los sucesivos padrones, así como la correspondencia oficial y aún expedientes judiciales, dan cuenta de la presencia negra en la región. Pero no fue sino hasta la etapa republicana cuando se produjo un masivo ingreso de africanos en Carmen de Patagones, a partir del singular papel cumplido por su puerto durante la guerra con el Brasil.

El ingreso de miles de negros al Río de la Plata durante la guerra con el Brasil, cuando ya llevaba cumplida una década la suspensión de la trata, fue recibido por la sociedad como un atípico comercio de esclavos. Patagones fue el primer puerto que recibió el desembarco masivo de negros bozales arrebatados a los tratantes brasileños por corsarios rioplatenses y fue este arribo inesperado de mano de obra esclava el que generó una nueva variable legal que permitió el apropiamiento temporal de esos esclavos y su explotación bajo el sistema de patronato.

Las comparaciones de los censos de población nos permiten inferir que algunos de aquellos africanos y sus familias aún continuaban viviendo en Patagones en ocasión de levantarse el primer Censo Nacional de 1869. Carmen de Patagones fue un caso excepcional en el tratamiento de los esclavos ingresados por apresamiento de buques, pero su integración con la sociedad local no se dio sino en algunos pocos.

Esclavos y libertos en Buenos Aires luego de la Revolución:

Hacia 1810, sobre una población de 32558 habitantes Buenos Aires contaba con 9615 negros y mulatos.²²⁴ En verdad, los esclavos representaban una parte importante de la vida económica de Buenos Aires, participando en actividades manufactureras o agrícola-ganaderas. Muchas familias subsistían gracias al dinero ganado por sus esclavos artesanos. En el campo ocupaban puestos de peones e inclusive de capataces en haciendas

²²⁴ Goldberg, Marta. “La población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires”. Desarrollo Económico 61, Buenos Aires, 1976, p.79

ganaderas.²²⁵ En la ciudad representaban la única fuerza de trabajo en talleres y fábricas y en las zonas mineras trabajaron a la par de los indios tanto en las vetas como en el transporte del metal.²²⁶

Según Marta Goldberg los africanos y sus descendientes consiguieron su libertad en forma relativamente fácil. Según un cuadro presentado por la autora, la mayor cantidad de libertos se registraron entre los mulatos. Así, para 1822, de 4890 pardos 3438 eran libres, lo que equivalía a un 70,3%. En cambio de 8795 morenos sólo un 41.3% (3636) era libre. Producida la revolución independentista de mayo de 1810, la existencia de un sistema esclavista se presentó como un problema de difícil solución inmediata. La misma contradicción entre esclavitud y necesidad de libertad política se dio también en el resto de los países americanos que comenzaron a enfrascarse en luchas armadas por su independencia. Se dictaron leyes que atenuaron el sistema esclavista, pero en modo alguno lo suprimieron.

La esclavitud africana en el marco del proyecto borbónico de población, defensa y producción. Los primeros negros en la Patagonia

Trascurrida la segunda mitad del siglo XVIII la corona española era conciente que las debilidades institucionales de su gobierno le impedían el crecimiento sostenido en todos sus territorios y también de la imposibilidad de defenderlos frente a los avances de otras potencias europeas.

En el ámbito metropolitano la población, que se encontraba en franca recuperación demográfica, no podía acceder a la propiedad de la tierra y las industrias no brindaban mayores alternativas pues se hallaban en un estado de estancamiento y sin la posibilidad de insertarse en el comercio internacional. Los territorios ultramarinos eran demasiado difíciles de controlar con sus extensas fronteras despobladas y sus puertos desprotegidos. Sus economías oscilaban entre una producción agrícola básica, una minería que se agotaba y un comercio sostenido merced a acuerdos con potencia amiga y complementada con el siempre exitoso contrabando.²²⁷

Más de dos décadas de trabajos en todos los campos de gobierno dieron como resultado la "Instrucción reservada para la Junta del Estado", dictada por Carlos III en 1787 para dar forma definitiva a una nueva modalidad de gobierno.²²⁸ En esta búsqueda por llevar a las posesiones españolas a su máximo rendimiento productivo la corona no olvidó que las mismas adolecían de una persistente escasez de población, problema que en algunas regiones aún era extremo. En el ámbito metropolitano se puso en práctica un plan intensivo de poblamiento de tierras incultas mientras que en América se proyectó la creación de nuevos asentamientos defensivos y productivos.

²²⁵ Sobre este tema son interesantes los trabajos de Carlos Mayo "Sobre peones, vagos y mal entretenidos" y de Samuel Amaral "Trabajo y trabajadores rurales en Buenos Aires a fines del siglo XVIII", presentados en el anuario IEHS, Tandil, 1987.

²²⁶ Crespi, Liliana. Utilización de mano de obra esclava en áreas mineras y subsidiarias. En Picotti, Dina (comp..) El Negro en Argentina. Presencia y negación. Buenos Aires, Ed. América Latina, 2001.

²²⁷ La recuperación demográfica española fue sostenida durante todo el siglo XVIII. El primer censo general de población levantado entre 1785 y 1787 arrojó en la península una población total de 10.268.110 habitantes. Datos publicados en Web INE, Instituto Nacional de Estadística de España.

²²⁸ Galmarini, Hugo. "Reforma del Estado y desarrollo económico: La instrucción reservada de Floridablanca". Academia Nacional de la Historia, Investigaciones y Ensayos. Buenos Aires, 1999.

Por la Real Cédula de 1767, se instauró el proyecto de Campomanes y Olavide basado en la “*utilidad y prosperidad*” que tuvo su aplicación práctica en las experiencias de Sierra Morena y Andalucía. Una experiencia exitosa pues al reparto de parcelas a agricultores se sumó un plan de mejoramiento de caminos y puertos, educación sobre técnicas agrícolas para la optimización de cosechas y el otorgamiento a las nuevas poblaciones de un fuero propio que contemplaba la pequeña propiedad familiar eliminando la posibilidad de concentración de la tierra.

Para el caso de los reinos de ultramar, los proyectos apuntaron a concentrar poblaciones dispersas, o bien trasladar colonos a zonas de frontera. En un último caso se apeló a familias canarias y gallegas para la fundación de nuevos poblados, preferentemente en zonas costeras. En Chile, Cartagena, San Francisco, Los Ángeles y México se aplicó la primera estrategia. Patagonia, Montevideo, Costa Mosquito, Lousiana recibieron colonos canarios y gallegos. En estos proyectos de poblamiento estaba implícita la necesidad de arrebatar a Inglaterra el control de las rutas marítimas, sobre todo del Atlántico, para mantener defendidas sus posesiones ultramarinas.

No debe extrañar el hecho que por los mismos años España financiara la ocupación y colonización de tierras en la Patagonia, Malvinas y costa de Guinea a la vez que dotaba al Río de la Plata con el rango de Virreinato que entre otras funciones, tenía la de asistir y controlar las nuevas posesiones que constituían un triángulo en el Atlántico sur.

Entre 1776 y 1783 España trató de materializar su dominio en la Patagonia con vistas a evitar posibles asentamientos ingleses en sus costas. La Real Orden de marzo de 1778 indicaba al Virrey del Río de la Plata la necesidad de formar poblaciones en el puerto San Julián y la Bahía sin Fondo “*con el fin de impedir que los ingleses o sus colonos insurgentes piensen en establecer en Julián o la misma costa para hacer la pesca de ballena...*” Como resultado se levantaron las colonias fortificadas de San José, Nuestra Señora del Carmen, Nueva Población y Floridablanca con pertrechos enviados desde Buenos Aires y pobladores llegados de La Coruña y Canarias.²²⁹ En el caso de las Islas Malvinas, cuya posesión España había obtenido en 1766, el segundo Virrey del Río de la Plata formó allí una Comandancia Militar para la seguridad y defensa de los territorios adyacentes ante las constantes incursiones de buques ingleses y repetidos intentos de asentamiento.

Creada en 1777, la Comandancia estaba encargada de vigilar las costas, controlar los buques pesqueros y recorrer al menos una vez al año la costa patagónica en un viaje regular hasta Montevideo. Los asentamientos poblacionales de la Patagonia estuvieron en estrecha relación con la expedición colonizadora a las islas del Golfo de Guinea. Esta también respondió también a este proyecto global de defensa, poblamiento y producción en que estaba embarcada la monarquía ilustrada de Carlos III y en el cual la creación del Virreinato del Río de la Plata fue parte fundamental. El objetivo final era, según palabras del Comandante Ceballos, “*ser dueños exclusivos del Río de la Plata e impedir la internación por él no sólo de los portugueses sino de los ingleses*”.

Pero no debe soslayarse el hecho que en este proyecto de poblamiento y producción, se contaba no sólo con el traslado de colonos españoles sino con el importante aporte de la población africana que, en carácter de esclavizados, debían ser llevados a América. No es casual que al momento de creación del Virreinato del Río de la Playa, la fundación de poblaciones en la Patagonia y el primer establecimiento en las Islas Malvinas se estuviera

²²⁹ Senatore, María Ximena. *Arqueología e historia en la Colonia Española de Floridablanca*. Teseo, Buenos Aires, 2007.

planificando la instalación de una factoría negrera en las islas de Fernando Poo y Annobom, recientemente adquiridas por la corona española.²³⁰

Como dijimos anteriormente, en 1778, cuando Buenos Aires recién estrenaba su papel de ciudad cabecera del Virreinato del Río de la Plata, una Real Cédula dada el 8 de junio imponía al Virrey Vertiz la obligación de levantar poblaciones estables en diversos puntos de la costa patagónica. A fines de ese año se organizó una expedición colonizadora que, partiendo de Montevideo fuera a poblar la Bahía de San Julián y sus alrededores.

El Comandante Juan de la Piedra llevó consigo, además de soldados, a eclesiásticos, cirujanos, carpinteros, albañiles, toneleros, prácticos, tejeros y labradores. Pero también partieron 16 esclavos del Rey que, sumados a 50 desterrados, constituyeron la mano de obra forzada sumada a los 166 integrantes de la expedición. Pero a pesar de las ordenes de la corona, los establecimientos de San Julián, San José y Deseado no prosperaron, manteniéndose únicamente el Fuerte de Carmen de Patagones como bastión español en las tierras y costas codiciadas por Inglaterra.

Fundado en 1779 por Francisco de Viedma el fuerte que se erigió como avanzada en los territorios indígenas, tuvo una trayectoria marcada por el aislamiento. Años más tarde, con el advenimiento del gobierno independiente adquirió el rango de Comandancia Militar, aunque siguió subsistiendo con la explotación de sus salinas y con las modestas actividades agrícola ganaderas.

Carmen de Patagones albergó desde un principio a pobladores negros. El Comandante del fuerte, Francisco de Viedma, solicitó al Virrey el envío de 30 negros por ser *gente dócil y fácil de gobernar*. A pesar de esta solicitud hubo que remitir a Buenos Aires los 12 negros que fueran trasladados desde San José con la excepción de Ventura Chapaco, esclavo de Pascual Guzmán, por sus sobradas dotes de lenguaraz indispensable para el trato con los indios de la región.

Si bien los primeros pobladores eran de una manifiesta pobreza, lo que no les permitía adquirir esclavos, de a poco fueron sumándose a la población llegando a constituir, si no una presencia numérica importante, un reflejo del complejo entramado social de la América española. El Padrón de Vecinos y Habitantes levantado en 1790 demuestra la presencia de 4 esclavos en Patagones, pertenecientes a un carpintero y dos pulperos. En 1807, 13 esclavos más se agregaron a la población. Sin embargo los registros de escrituras demuestran que el Padrón no incluyó a algunos otros negros que por esa época aparecen siendo vendidos, libertados o bien casados en la parroquia del lugar.

La Primera Junta de Gobierno dispuso en julio de 1810 que Patagones fuera habilitado como puerto menor y más tarde lo destinó como lugar de cuarentena obligatoria para los buques negreros observados por las autoridades en las visitas sanitarias. El hecho que en 1812 fuera prohibido definitivamente el tráfico de esclavos llevó a que prácticamente no se produjeran ingresos de esclavatura en esa plaza. Con motivo de lo dispuesto por la Asamblea de 1813 se formó en Patagones un Regimiento de Infantería al que, al igual que en otras plazas, se agregaron soldados libertos que llegaron al lugar en calidad de forasteros. En un nuevo padrón levantado en 1816 se observa el crecimiento de la población negra esclava de Patagones registrándose 53 esclavos más mientras que la población total ascendía a 482 personas.

²³⁰ Crespi, Liliana. "En busca de un enclave esclavista. La expedición colonizadora a Fernando Poo y Annobom en el Golfo de Guinea, 1778-1782". Revista Digital de Estudios Históricos-CDHRP. Nº 4, ISSN 1688-5317-Uruguay.

El fin del tráfico negrero y los inicios del sistema de patronato.

Como se dijo anteriormente, el Gobierno revolucionario cerró el tráfico negrero en 1812, mediante un decreto que establecía en su artículo tercero que los barcos con carga de esclavatura que arribaran al puerto de Buenos Aires serían confiscados y sus esclavos declarados libres y aplicados por el gobierno a ocupaciones útiles.²³¹ Esta disposición fue más tarde ratificada por las Constituciones de 1819 y 1826, donde nuevamente se declaraba abolido el tráfico y prohibida para siempre la introducción de esclavos en el país. Sin embargo el sistema esclavista persistió merced a la constante necesidad de brazos para las tareas rurales o artesanales. Las luchas armadas por la independencia agravaron la situación ya que miles de esclavos y hombres libres fueron incorporados a los ejércitos patrios provocando una significativa carencia de mano de obra. En un marco de continuidad jurídica con el pasado hispánico, el Estado jugó un papel preponderante en la liberación de esclavos mediante la promulgación de leyes tales como la de Rescate para el Ejército, la Ley de libertad de vientres o las Leyes de corso. La Asamblea del año XIII inició la práctica de incorporar esclavos a los ejércitos patrios. Los mismos eran comprados, *rescatados*, pasando a engrosar las filas de infantería en los ejércitos de línea. Así los esclavos varones de entre 13 y 60 años prestarían servicio como soldados libertos durante cinco años. Cumplido ese lapso obtendrían su libertad definitiva. Por los decretos de 1813 ingresaron a los ejércitos 1016 libertos de Buenos Aires; por los de 1815, otros 576 y un año después 400 más.²³² A pesar de la atenuación que las leyes hicieron del régimen esclavista, el triunfo de la revolución no implicó la decisión política de abolir la servidumbre de los afro argentinos. Un problema sustancial se presentaba con a la hora de decidir su destino: liberarlos implicaba desconocer el derecho de propiedad de sus amos. De ahí que las leyes de rescate para el ejército obligaban al estado a pagar por cada esclavo incluido en las levas.

Así como anteriormente lo habían permitido las leyes de Partidas, estos esclavos libertados por el Estado se sumaron a aquellos otros que habían alcanzado su libertad por gracia de sus propios amos o por favor de las normas vigentes durante el período indiano llegando a conformar un más que considerable porcentaje de la población rioplatense.²³³

La Trata de negros, abolida en 1812, fue ratificada en las Constituciones de 1819 y 1826. Sin embargo, las circunstancias bélicas por las que atravesó el país frente al Imperio del Brasil pusieron sobre el tapete nuevamente el problema del ingreso de negros traídos de África, del mismo modo que esta problemática ya había provocado el dictado de algunas normas en ocasión del enfrentamiento naval con la corona española en los albores de la independencia.

Por ejemplo, el Reglamento de corso dictado por Juan Martín de Pueyrredón en noviembre de 1816, en ocasión de la guerra contra la Corona española refería en su artículo 17 a aquellos casos en que los barcos apresados trajeran a bordo cargamento negrero:

Los negros apresados serán remitidos a nuestros puertos y el Gobierno pagará cincuenta pesos por cada uno de los que sean útiles para las armas de doce años a

²³¹ AGN. Colección de leyes y Decretos.

²³² Goldberg, Marta. Op.cit., p.84

²³³ Crespi, Liliana. "Ni esclavo ni libre. El status jurídico del liberto en el Río de la Plata desde el período indiano al republicano". En Mallo, Silvia (comp..) Negros de la Patria. Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el Antiguo Virreinato del Río de la Plata. Buenos Aires, Ed. SB, 2010.

*cuarenta inclusive, con solo el cargo de servir cuatro años en el ejército; excediendo aquella edad, bajando de la de doce, o si fueran inútiles en la de servicio, serán absolutamente libres y el Gobierno los distribuirá a tutela /.../*²³⁴

Años más tarde, en el transcurso de la guerra con el Brasil (1826-1828) fueron numerosos los buques apresados por corsarios nacionales, trayendo como consecuencia un importante ingreso de negros esclavos a los puertos rioplatenses.²³⁵ Nuevas normas generales sobre el corso se establecieron durante esta contienda, produciéndose una variación en el destino que se les dio a los esclavos apresados en tales circunstancias. El puerto de Carmen de Patagones fue testigo del primer arribo masivo de esclavos brasileños capturados por los corsarios nacionales y el lugar donde por primera vez se aplicó un nuevo régimen jurídico para ellos. El sistema de *patronato de libertos* se constituyó en una salida viable para incorporar al mercado de trabajo a hombres y mujeres tan necesarios en una región que, además de su endémica escasa población, veía disminuida su fuerza laboral por más de una década de luchas independentistas, civiles y fronterizas.

Los libertos de Patagones. Ingreso y distribución a tutela

Las operaciones de corso comenzaron de una manera tibia en 1826 y fueron creciendo hasta alcanzar su pico a mediados de 1828. El rigor del bloqueo enemigo al puerto de Buenos Aires planteó la necesidad de contar con puertos alternativos tanto para la descarga de las mercaderías y esclavos capturados como para el reacondicionamiento de los buques apresados. Así, puertos naturales hasta entonces casi despoblados, fueron armados para su defensa con improvisadas baterías de costa y se convirtieron en refugios, no siempre seguros, de los corsarios.

Durante el transcurso de la guerra con el Brasil Patagones adquirió una repercusión impensada para su infraestructura de poblado fronterizo. Como dijimos, su población fue siempre escasa y es por esta razón que el desembarco de negros de tráfico que allí se produjo adquiriera características únicas. El Censo de 1821 arrojó un total de 471 habitantes, cantidad que seguramente no había sufrido variación al momento del inicio de la guerra con el Brasil.

En el siguiente Cuadro puede observarse que de acuerdo a las circunstancias enumeradas anteriormente, el mayor ingreso de negros se registró en lo que llamamos puertos alternativos.

Negros ingresados a Puertos argentinos.(1826-1828)

AÑO	PUERTO	NEGROS APRESADOS	TOTAL
------------	---------------	-------------------------	--------------

²³⁴ Archivo General de la nación (AGN), Biblioteca. Colección de Leyes y Decretos. Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1835.

²³⁵ De un extenso relevamiento documental surgió como resultante que más de 3000 negros fueron introducidos en el país en calidad de libertos. Para una mayor información sobre el tema ver: Crespi, Liliana. "Ingreso de negros apresados en operaciones de corso durante la guerra con el Brasil". Tesis Licenciatura, Universidad Nacional de Luján, 1995.

1826	Buenos Aires Patagones	4 398	402
1827	Buenos Aires Ensenada Patagones Salado	38 16 570 79	703
1828	Buenos Aires Maldonado Patagones Salado	10 377 1395 39	1821 <hr/> 2926

En los tres años de referencia Patagones se presenta como el lugar de desembarco de la mayor cantidad de negros, llegando a un total de 2367 esclavos los que en su mayoría fueron remitidos luego a Buenos Aires.

La guerra llevó a Patagones una prosperidad económica y una actividad portuaria inusuales. Hasta entonces el pueblo había vivido en un estado de precaria comunicación con el resto del país debido a su situación geográfica y a la barrera de los asentamientos indígenas. Su puerto era de difícil acceso para embarcaciones de poco calado y su carácter de destacamento militar no alentaba la posibilidad de transacciones económicas lucrativas. Con estas características poco halagüeñas, Patagones se enfrentó de pronto al hecho de ser protagonista de un conflicto internacional.

El desembarco del corsario Lavalleja seguido de sus buques presa marcó el inicio de una intensa actividad portuaria y comercial e incluso más tarde esa plaza se convirtió en el escenario de una invasión de la escuadra brasileña.

Los barcos se fueron acumulando allí lo mismo que sus cargamentos. Marineros mercantes extranjeros devenidos en corsarios se establecieron en el pueblo a la espera de la reparación o construcción de sus naves. Fourmartin, Harris, Fournier, Bynon, entre otros, organizaron nuevas defensas para el puerto y convirtieron a Patagones en base de su actividad.

En 1826 fondeó allí el corsario Lavalleja y sus presas, entre las que estaba el "San José Dilligenti" que traía una carga de 375 negros de tráfico, cifra que se aproximaba en casi un 80 % a la de la población estable de Patagones. Este hecho tan inesperado motivó consultas de las autoridades locales sobre qué procedimiento seguir al respecto. El 3 de marzo de 1826 el Gobierno contestó con un Decreto que disponía la incorporación de 100 de los negros ingresados a la formación de una compañía militar. Una semana más tarde otro Decreto declaró libres a los negros y estableció para ellos un régimen de patronato de características diferentes al que regía para los beneficiados de la Ley de libertad de vientres.²³⁶

Patagones fue pionera en la aplicación del nuevo sistema de patronato que otorgaba a los antiguos esclavos un estatuto jurídico propio y diferenciado: los elegidos para servir en el ejército o la marina obtendrían su libertad al término del servicio, los más serían puestos bajo la tutela de vecinos a quienes servirían en calidad de libertos pero bajo condiciones

²³⁶ AGN. Colección de Leyes y Decretos.

similares a las de la esclavitud. La diferencia, no menor por cierto, estribaba en que para los africanos la servidumbre tenía plazo pre fijado y los patronos tendrían sobre ellos potestad temporal aunque no dominio bajo forma de propiedad privada.

El caso de la presa negrera San José Diligente (1826) permite el seguimiento de la distribución de sus negros, ya que las autoridades militares y administrativas de Patagones demostraron suma eficacia y respeto por lo legislado en esta materia. Veamos entonces cuál fue el destino de la esclavatura ingresada a puerto en tan especiales circunstancias.

- *Libertos al servicio del Ejército y la Marina:*

La carga de trata desembarcada en el Puerto de Patagones fue distribuida entre los pobladores, a excepción de 104 varones que fueron destinados a la formación de una compañía militar. Un nuevo Reglamento de Corso se puso en práctica con la resaltante innovación de que los libertos debían cumplir con el servicio de las armas durante 8 años y no por un período de 4 como se fijaba en el anterior. Los restantes negros fueron repartidos entre los vecinos en calidad de libertos bajo régimen de patronato.²³⁷

El 28 de marzo de 1827 se dictó un *Decreto con disposiciones relativas a los negros apresados*, que en primer lugar hacía una distinción entre los negros capturados: aquellos que formaban parte de la tripulación del buque apresado y los que conformaban la carga del mismo. Los últimos eran los únicos que representaban un valor monetario, pudiéndose vender su patronato a aquellas personas que quisieran tomarlos a su servicio *sin que los armadores tengan derecho a gratificación alguna por los que corresponden a la tripulación del buque o sean de la propiedad y servicio particular de alguna persona*. Asimismo disponía en su artículo 4 que *el Gobierno podrá destinar de dichos negros todos los que sean útiles al servicio en el ejército y la armada*.²³⁸

Un Decreto anterior, dado el 10 de marzo de 1826, hace una breve referencia a ciertos marineros introducidos por el corsario Lavalleja. En el mismo, si bien no se determina la cantidad, se dispone que sean trasladados desde la Comandancia de Patagones a la Capital a fin de que cumplan servicio en la Escuadra.²³⁹ De la investigación surge que 15 negros marineros cumplieron con este destino.

Si tenemos en cuenta lo dicho por Herbert Klein, ya citado anteriormente, de que en los buques había un promedio de 14 esclavos tripulantes, podemos inferir que la totalidad de la marinería negra del San José Dilligenti fue trasladada a la Escuadra Nacional.

Fueron esencialmente tres los Decretos que reglamentaron el servicio de las armas de los libertos. Con fecha 3 de marzo de 1826, se estableció un período de 8 años de servicio, con paga reducida. Uno posterior, del 28 de marzo de 1827, redujo el servicio a 4 años, y el siguiente, de fecha 12 de septiembre de 1827, volvió a subir a 8 años la obligatoriedad del servicio.

Para finalizar este punto, es válido aclarar que las fuentes consignan lo que suponemos fue el primer destino de los libertos, pero no debemos dejar de lado la posibilidad de que el mismo haya variado con el transcurso del tiempo. Un dato incuestionable resulta de la revisión de listas de revistas o censos, cuando aparecen africanos apellidados La Patria o

²³⁷ AGN. Sala X-4-5-3.

²³⁸ AGN. Colección de Leyes y Decretos

²³⁹ Ibidem

De la Patria pues nos indica que se trata de un liberto incorporado al ejército bajo el imperio de algunas de las normas mencionadas. Al momento de acceder a su libertad con el uso pleno de derechos aún utilizan ese apellido.

- *Libertos al servicio de particulares. Aplicación del sistema de patronato:*

El sistema de Patronato aplicado a los ex-esclavos apresados durante la guerra con el Brasil estaba basado en la distribución que el Estado hacía de los mismos entre aquellos vecinos que quisieran tomarlos a su servicio. Los patronos, en su calidad de "contratantes" se comprometían a cuidar de los libertos y educarlos en la religión cristiana hasta que cumplieran la edad necesaria para gozar de su libertad. Por su parte los libertos trabajarían para sus patronos a fin de pagar sus gastos de manutención, con la obligación de obedecerles y bajo prohibición de abandonar sus casas sin una razón justificable y sin el permiso de las autoridades. Esta "contratación" de libertos era más bien unilateral, pues los únicos que estaban de acuerdo con ella eran los patronos ya que los negros eran repartidos sin permitirseles elección alguna.

Pero se observa en esta figura jurídica del patronato una sustancial diferencia con la de esclavitud. El esclavo apresado es destinado a una familia en la su cabeza asume sobre él la figura del *pater* incorporándolo a su casa y asumiendo todas las obligaciones como tutor y responsable. No tiene propiedad sobre él, aunque tiene el derecho de usufructo de su trabajo. Paga por él una suma de dinero al Estado, el que servirá para la manutención del africano una vez alcance el fin del período de servidumbre. El liberto, ya no esclavo, tiene para con su patrono deberes que cumplir: debe respetarlo como a un padre, trabajar para él, no huir ni rebelarse. Pero también lo asiste el derecho de presentarse a la justicia si es tratado con sevicia o sometido a castigos excesivos, igual que sus hermanos esclavizados.

Al igual que un esclavo, podía ser prestado, permutado, alquilado o traspasado su patronato. Pero aquí surge otra importante diferencia: todas estas transacciones no se realizaban ya ante escribano público. Al no tener sobre él derecho de propiedad las variaciones sobre el destino de los libertos requerían tan sólo de un contrato formal entre las partes y el aviso correspondiente al Jefe de Policía, responsable final del destino de los libertos.

La aplicación de este sistema de patronato estuvo regida por diferentes decretos, el primero de los cuales fue dictado el 10 de marzo de 1826, en ocasión del arribo a Patagones del ya mencionado buque corsario Lavalleja con su cargamento negrero. En su artículo 1º el Decreto disponía que *cada negro ha de servir a su patrón por el término de seis años contados desde el día que haya entrado en su poder.*²⁴⁰

En su artículo 2º establecía en \$1,00 mensual el sueldo que cada liberto recibiría por su trabajo, pero el usufructo de ese salario recién tendría lugar una vez terminado el período de patronato. Por último se hacía referencia a las obligaciones de los patronos: *vestir a los libertos, alimentarlos y hacerles seguir la costumbre del país.*

Los patronos se comprometían a abonar la suma de \$72,00 por cada negro que tomaran a su servicio, contando con la posibilidad de efectuar el pago en tres cuotas. Finalizaba el Decreto con la recomendación de preferir la colocación de los libertos en casas de aquellos vecinos más pudientes, morales y que garantizaran darles la mejor educación. Esto último estaba referido exclusivamente a la enseñanza del catecismo y de las costumbres sociales imperantes.

²⁴⁰ Ibidem

Un año más tarde, el 28 de marzo de 1827, se dio un nuevo Decreto reglamentario del tratamiento que debía darse a los libertos.²⁴¹ Aquellos que no fueran destinados al ejército serían distribuidos "*entre las personas que quieran aprovecharse de su servicio*". Estos negros quedarían al servicio de sus patrones por el término de seis años o hasta cumplir los veinte años si no los tuviera. Vencido ese plazo "*quedarían en plena libertad para disponer de sí mismos*".

El 10 de septiembre del mismo año se dio un nuevo decreto reglamentario del servicio de los libertos.⁽²⁴²⁾ De las modificaciones que se introdujeron la más llamativa es la referida al tiempo a que estaría el liberto obligado a servir a su patrono. Anteriormente quedaban bajo un régimen de patronato por un período de seis años. El artículo 2º del decreto de Dorrego extiende ampliamente el período de servicio entre cuatro y veinte años, según la edad del esclavo rescatado.

Alrededor de 250 negros fueron distribuidos entre los vecinos de Patagones en los meses inmediatos a su arribo. Ya en febrero de 1826 el Comandante, Martín Lacarra, informaba al Ministro de Guerra y Marina que ya había entregado 145 varones y 72 mujeres a las familias locales.²⁴³ Además, se había formado una Compañía de libertos con 104 negros de la presa San José Dilligenti

Dijimos anteriormente que Patagones contaba en 1821 con 471 habitantes. Según el censo de 1838 los mismos habían ascendido a 718, a los que se debe agregar 453 correspondientes a la tropa y sus familias.⁽²⁴⁴⁾ Entre la población urbana y rural los morenos ascendían al número de 60 y los pardos eran 51. Entre la tropa había 100 morenos y 18 pardos.

Por lo tanto, para 1838 había en Patagones 160 negros y 69 pardos. Si recordamos que durante la guerra desembarcaron allí 2363 negros vemos que muy pocos de ellos quedaron en Patagones. La casi totalidad de los mismos fueron llevados a Buenos Aires. Sólo parece haberse mantenido el número de soldados morenos. En 1826 se formó una Compañía de libertos con 104 negros de la presa San José Dilligenti y en 1838 aún había 100 soldados negros en la tropa.

Del mismo barco fueron repartidos entre la población de Patagones alrededor de 250 libertos, todos bozales. Diez años después esa cifra se redujo en más del 75 %. Es probable que los libertos, una vez concluido su período de patronato, hayan optado por buscar otro lugar de residencia lejos de Patagones. Porque cabe preguntarnos si una vez terminado el período legal de sujeción, había en ese puerto posibilidad de subsistencia para un africano recientemente integrado a su sociedad. Es posible que los enganchados al ejército hayan decidido a permanecer en él, de hecho y como ya dijimos, las listas de revistas de décadas posteriores dan cuenta de ellos. ¿Pero los demás?

De la documentación consultada surge que más de 3000 esclavos fueron arrebatados a los brasileños. Más allá de los varones aptos para el ejército los testimonios de su integración social son confusos. Recuérdese que se trataba de negros bozales, esto es que no conocían ni idioma ni el lugar adónde eran llevados, por lo tanto se desconocía su verdadera edad o parentesco con sus compañeros de viaje. No sería descabellado pensar que fueran

²⁴¹ Ibidem

²⁴² AGN. Colección de Leyes y Decretos

²⁴³ AGN, División Gobierno. Sala X- 4-5-3

²⁴⁴ AGN, División Gobierno. Sala X-25-6-2.

presentados con una edad inferior por los adquirentes del patronato para así estirar un poco el período de servidumbre.

No eran esclavos, pero durante el período que estuvieron bajo tutela así lo parecían. Incluso hubo quien solicitó aplicar sobre dos negras libertas el régimen previsto por la Ley de Libertad de Vientres para los niños hijos de esclavas. Fue Luis Vernet el que solicitó al gobierno el patronato de los hijos de dos libertas a las que vivían en su establecimiento de las Malvinas. Según su petición debían ser puestos bajo su patronato hasta la mayoría de edad indicada por el último decreto y que de 16 años para las mujeres y 20 para los varones. ¿Triquiñuela legal o desconocimiento jurídico? Independientemente de cuál fuera la intención de Vernet, lo cierto es que la Ley de Vientres sólo aplicaba para los hijos de esclavas y en este caso puntual los niños habían nacido de madres libertas, por lo que sus hijos no tenían por que heredar su condición.

Al analizar el bajo número de africanos censado en Patagones años después de terminada la guerra, podemos pensar que el motivo fue que se respetaron a rajatabla los tiempos legales de las cartas de patronato y que los libertos no fueron retenidos por períodos mayores a los establecidos. Sin embargo, muchos de ellos decidieron quedarse con las familias que los recibieron a su arribo al puerto. Los apellidos de los morenos del Censo de 1838, guardan relación con los de las familias compradoras de los patronatos de 1826, por lo que podemos inferir que algunos de ellos se establecieron definitivamente en Patagones y allí formaron sus familias como hombres libres, conservando los apellidos de sus antiguos tutores.

En 1838 los pardos y morenos de Patagones alcanzaban el número de 273 personas lo que equivalía casi a la cuarta parte de la población. No sólo resultaban numerosos en el ámbito civil sino también en el militar, pues para la misma fecha representaban casi el 40% de la guarnición de la Comandancia.²⁴⁵

Los morenos apellidados Crespo, Rial, Parra, García, Otero, Paz, Pita, Guardiola, Oporto se suceden tanto en los censos poblacionales como en las listas de revista levantados pasada la mitad del siglo. Ya en uso de su libertad conservaron los apellidos de sus patronos que a la vez representaban a las familias fundacionales de Carmen de Patagones. El acceso a la propiedad de la tierra no les fue fácil en las primeras décadas de asentamiento, pero igualmente se constituyeron en familias trabajadoras y fueron integrándose de a poco con los habitantes locales aunque el mestizaje fue poco a poco diluyendo el origen africano.²⁴⁶ En 1838 se registraron 12 morenos propietarios de casas, 3 de chacras y uno de estancia. En 1869 sólo un africano es propietario de su tierra.

Pasados apenas dos años del fin de la guerra con el Brasil, Patagones recibió la visita del naturalista Alcides D'Orbigny quien en su obra *Voyage Dans l'amerique meridionale* publicada en 1844 da cuenta de una presencia africana en la región que lo impacta. Por ejemplo en la estancia de la Bahía de San Blas donde se alojó contó entre 12 y 15 peones negros. Ellos mismos le informaron que esperaban ataques de indígenas encabezados por Pincheira y que estaban preparados para repelerlos, desempeñándose el mismo como improvisado soldado ante el malón, llevando como testimonio museológico a París el puñal y el sombrero del cacique Mulato.

²⁴⁵ AGN. División Gobierno. Sala X-17-10-4 y X-25-6-32. Padrones de 1837 y 1838.

²⁴⁶ Martínez de Gorla, Dora. "La presencia de negros en Norpatagonia." En Memoria y sociedad, Universidad Javeriana, Bogotá, 2003. Jaime Juan Cruz en su estudio "Los fundadores de Carmen de Patagones" rescata las cifras de Apolant, Juan. Operativo Patagonia, Montevideo, 1970.

Incluye un relato sorprendente sobre un paraje donde se acumulaban más de 200 cadáveres, semi devorados ya por las aves carroñeras. A su requerimiento, un peón de la estancia de Ramos le informó que los restos pertenecían a dos cargamentos negreros de la época de la guerra y que habían muerto de frío al ser hacinados sin abrigo en tan desolado paraje. Si bien no hemos podido encontrar información específica documental sobre estos buques presa, la muerte de esclavos sea por enfermedades o frío no estuvo ausente durante todo el período del tráfico permitido. No sería extraño que las tareas de desembarcar, contener, alimentar y abrigar de golpe a cientos de hombres y mujeres ya debilitados por el viaje atlántico hayan fracasado más de una vez llevándolos a una muerte segura.²⁴⁷

La investigadora Araque recoge también los testimonios de otro viajero, George Musters, quien clasifica en cuatro a la población organizada en torno al fuerte a fines de la década de 1860. En primer lugar destaca a las familias de los primeros pobladores del siglo XVIII, luego a los inmigrantes recientes, dejando los dos últimos lugares a quienes reconoce como la franja inferior de esa sociedad: los negros y los presidiarios enviados allí para el trabajo forzado.

En ocasión de levantarse el primer Censo Nacional de Población en 1869, Patagones contaba con una población urbana de 1519 habitantes y una rural de 877. La Guarnición militar estaba compuesta de una tropa de 171 personas.

Según este censo 52 africanos vivían solos o con sus descendientes argentinos en Patagones. Nuevamente se repiten algunos de los apellidos de 1826. Si tenemos en cuenta que la trata de esclavos se había suspendido en 1812, es más que probable que esos africanos fueran en su mayoría los mismos que llegaron a la región durante la guerra con Brasil, ya que sus edades oscilan, salvo excepciones, entre los 50 y los 60 años.

Es de destacar también que entre los censados se encuentran tres personas apellidadas La Patria. Posiblemente se traten de antiguos integrantes de la compañía de 104 libertos que en 1826 fueron ingresados a la Guarnición militar. En 1838 aparecen censados 9 soldados apellidados así, de los cuales los llamados Saturnino y Oviedo vuelven a ser registrados en el Primer Censo Nacional de 1869.

Tanto en 1838 como en 1869 se observa que los africanos se ocupan principalmente de tareas de servicio -lavanderas, cocineros- o bien integran los grupos de jornaleros y peones rurales. En ninguno de los casos saben leer ni escribir. Del último censo se desprende que los africanos vivían en el área urbana y rural con sus familias, estando éstas constituidas generalmente por un matrimonio de africanos y sus hijos argentinos.

A modo de conclusión

A partir de la lectura de este trabajo se observa que el caso de los negros ingresados a Patagones durante las operaciones de corso y su inserción en el mercado de trabajo en calidad de libertos, no puede ser abordado como un hecho aislado. Ellos conforman, lo mismo que en el resto de la provincia, el último eslabón en la cadena de intentos por atenuar el régimen esclavista sin suprimirlo definitivamente. El gobierno independiente tenía la obligación ideológica de decretar la abolición y a la vez la necesidad de no entrar en conflicto con una sociedad que conservaba los prejuicios y prerrogativas propias del período colonial. Como resultante, al sistema esclavista que persistió le fue agregado el régimen de Patronato.

²⁴⁷ Araque, Adriana. *Bantuismos en la Argentina. El habla de los descendientes africanos de la comarca Viedma-Carmen de Patagones*. Universidad Nacional del –Universidad del Comahue. Documento digital.

Los patronos tenían los mismos derechos convencionales sobre sus libertos que los antiguos amos de esclavos. La principal y única ventaja del sistema era que establecía una fecha de expiación para esa servidumbre legal. El liberto pasó a compartir con los esclavos el último peldaño de la escala laboral y su situación fue avalada por aquellos que demostraron ser poco inclinados a la abolición pero se manifestaron en contra de la trata negrera.

Las leyes de patronato no eliminaron el conflicto racial, ni siquiera lo atenuaron. Los libertos, lo mismo que los esclavos, fueron vendidos, castigados, segregados de las actividades educativas y relegados a los oficios serviles. Su paso por la milicia no los incluyó en la oficialidad ni en la aristocrática caballería.

La figura del liberto no fue exclusividad del Río de la Plata. La Constitución Nacional que tan tardíamente suprimió definitivamente la esclavitud no pudo borrar sus huellas. El negro quedó inmerso en una situación de inferioridad perpetua y su mestizaje le agregó un estigma de ilegitimidad.

Los negros capturados durante la Guerra con el Brasil fueron los últimos ingresados en forma forzosa al río de la Plata. Su sujeción a un tipo de servidumbre especialmente diseñada para ellos también significó un intento de prolongar la esclavitud, aunque mitigada por una legislación encargada de suprimirla pasado un plazo determinado. Pero fue en Patagones donde la aplicación de la ley se cumplió con el rigor esperado. Ambrosio Mitre, administrador eficiente no dejó de censar prolijamente a cada negro entregado a una familia o a la guarnición. Su identidad quedó así preservada y aunque sus nombres y apellidos fueran trocados por los de bautismo la presencia de sus descendientes podía ser rastreada a principios del siglo XX en sus propios barrios y guardando aún rasgos de su milenaria cultura.

En Buenos Aires, por el contrario, el progresivo aumento de su población criolla y el masivo desembarco de inmigrantes europeos contribuyeron al *blanqueamiento* de la sociedad. Sumado a ello, luego de la jura de la Constitución en 1860 se dejaron de asentar en los registros públicos cualquier dato sobre raza o color de los habitantes. La hipotética igualdad asignada a toda la ciudadanía contribuyó a borrar los testimonios de la presencia africana.

¿Objeto de propiedad o sujeto susceptible de derechos? La situación socioeconómica del negro en Buenos Aires, 1820 – 1852

Gustavo Javier Giménez

:

Generalmente la imagen del negro no se encuentra asociada al concepto de pobreza, por una simple razón, el condicionamiento esclavista le quita al individuo su propia condición humana al ser considerado como un valioso objeto de propiedad. No obstante, la realidad socioeconómica del negro en Buenos Aires resultaba mucho más compleja de lo que se supone *a priori*.

La situación del negro en Buenos Aires, ya sea en su status de esclavo, liberto o libre, viró frecuentemente entre las consideraciones como objeto y/o sujeto de acuerdo tanto a los criterios legales y judiciales como a los requerimientos económicos que se tuvieran en cuenta.

El trabajo se propone a examinar la situación socioeconómica del negro en Buenos Aires entre 1820 y 1852, tomándose para su análisis dos períodos tradicionalmente presentados como antinómicos, incluso respecto al trato recibido por la población afroporteña.

*“no tenía derecho a poseer nada, no tenía personalidad o concepto civil para adquirir el derecho más mínimo de posesión o propiedad en cosa alguna si no fuese a nombre y beneficio de sus señores que eran los responsables jurídicos y económicos en tanto los esclavos eran bienes mobiliarios”*²⁴⁸

Introducción:

La presencia africana en Buenos Aires precede, paradójicamente, a su fundación debido a que los primeros africanos esclavizados en la región rioplatense fueron traídos por los propios expedicionarios españoles.

Hacia 1534, la corona española permitió el ingreso de negros esclavos en dicha región. Pero sería a partir de la refundación de Garay, cuando Buenos Aires perdería su aislamiento de antaño y pasaría de su gradual desarrollo portuario en el siglo XVII a un considerable crecimiento económico durante el XVIII.

La ciudad-puerto se transformaría en el centro neurálgico del área rioplatense, no sólo por su aspecto administrativo (audiencia, consulado de comercio, capital virreinal) sino fundamentalmente por el económico ligado al contrabando de bienes y esclavos. La injerencia adquirida por Buenos Aires respecto a la trata negrera estaba dada por ser puerto de ingreso y abastecimiento de esclavos para las regiones del Interior.

Esto se evidenciaría también en el incremento demográfico al promediar el siglo XVIII. Por su parte, la población de origen africano, si bien no comparable con otras áreas americanas –mineras o de plantación–, sería significativa por su requerimiento tanto en trabajos urbanos como en tareas rurales.

Ahora bien, el condicionamiento social padecido por la población negra de Buenos Aires no habría de modificarse ni siquiera luego de la transición colonial-revolucionaria. No obstante, fueron diversos los canales a través de los cuales, los afroporteños buscaron resistir y/o adaptarse dentro de un orden social que los mantenía sometidos: la participación en el ejército, las formas de asociación, la vía jurídico-judicial, el acceso a la propiedad y la preservación cultural, entre otras.

Generalmente la imagen del negro no se encuentra asociada al concepto de pobreza, por una simple razón, el condicionamiento esclavista le quita al individuo su propia condición humana al ser considerado como un valioso objeto de propiedad. Aún así, la realidad socioeconómica del negro en Buenos Aires resultaba mucho más compleja de lo que se supone a priori.

La situación del negro en Buenos Aires, ya sea en su status de esclavo, liberto o libre, viró frecuentemente entre las consideraciones como objeto y/o sujeto de acuerdo tanto a los criterios legales y judiciales como a los requerimientos económicos que se tuvieran en cuenta. ¿Cómo eran considerados los negros? ¿Objetos, sujetos o ambos? ¿Qué sucedía con los negros libres? ¿Subalternizados y/o pobres excluidos?

El presente trabajo se aboca a analizar la situación socioeconómica del negro en Buenos Aires entre 1820 y 1852. Así, la condición subalterna de la población negra no habría variado substancialmente entre las reformas rivadavianas y el rosismo, alejándose aquella imagen presentada por la historiografía clásica como dos períodos antinómicos, de rupturas y sin continuidades. Con lo cual se plantean las siguientes hipótesis:

²⁴⁸ Citado en Mallo, Silvia C (2010) “Libertad y esclavitud en el Río de la Plata entre el discurso y la realidad”. (En: Silvia Mallo, Ignacio Telesca (eds.) *Negros de la patria*. Buenos Aires: Editorial SB. P. 69).

- El negro habría sido ambigüamente representado como objeto – sujeto, en la transición entre un decadente sistema esclavista y el surgimiento de los incipientes valores de la sociedad moderna.
- En cuanto a su nivel de vida, los negros habrían encontrado, paradójicamente, una mayor protección en su condición de esclavos, que en su condición de libres.

Esclavo, entre la caridad cristiana y el derecho natural: el antecedente

La pobreza es entendida como una condición de carencia, material, socio-económica y cultural, cuya fundamentación de lo natural acerca de dicha condición resulta de índole ideológica generada desde el poder.

Si bien los indígenas, que ocupaban el último peldaño del orden jerárquico establecido con la colonización de América, fueron reemplazados en dicha posición por africanos negros esclavizados como mano de obra,²⁴⁹ difícilmente éstos pudieron ser considerados como pobres. Así, mientras el pobre era un sujeto carente, libre y hasta bendecido por el sentimiento cristiano,²⁵⁰ el esclavo era un objeto de valor y por lo tanto carente de la propia naturaleza humana.

De esta manera se establecía una estratificación según la condición legal y el consecuente status social de sus miembros. A excepción de la condición legal del indígena, supuestamente por debajo del español pero con un status real aún más bajo; mientras los blancos ocupaban la cima de dicha estratificación, la base estaba ocupada por los sectores de origen africano (negros libres, mulatos, zambos y fundamentalmente esclavos):

A- *Condición legal*

1. *Españoles*
2. *Indios*
3. *Mestizos*
4. *Negros libres, mulatos y zambos*
5. *Esclavos*

B- *Status social*

1. *Españoles peninsulares*
2. *Criollos*
3. *Mestizos*
4. *Mulatos, zambos, negros libres*
5. *Esclavos*
6. *Indios (que no fueran caciques, etc.)*²⁵¹

La compleja realidad socioeconómica del negro esclavo superaba aquella dicotómica imagen sujeto-objeto. Circunscribiendo al caso de la población negra de Buenos Aires entre los siglos XVIII - XIX, este sector subalternizado no manifestó una actitud pasiva acorde a su sometimiento. Por el contrario, los afroporteños recurrieron a diversos canales a fin de resistir, adaptarse y/o distender su condicionamiento social,

²⁴⁹ Moreno, José Luis (2009) *Éramos tan pobres... De la caridad colonial a la Fundación Eva Perón*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. Pp.10-11.

²⁵⁰ Véase, Geremek, Bronislaw (1989) *La piedad y la horca*. Madrid: Alianza Universidad.

²⁵¹ Mörner, Magnus (1969) *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Paidós. P. 66.

tales como la participación en las milicias,²⁵² las formas de asociación,²⁵³ la vía jurídico-judicial, el acceso a la propiedad²⁵⁴ y la preservación cultural.²⁵⁵

La intención del gobierno español consistía en desarrollar la actividad agrícola en la región del Río de la Plata mediante la introducción de mano de obra esclava. Dicha intención se evidencia en documentos oficiales como el Código Negro aplicado hacia finales del siglo XVIII, que fuera aceptado en Buenos Aires pero seriamente cuestionado en otras ciudades americanas.²⁵⁶

En este documento también se observa el tratamiento que debían recibir los esclavos, en cuanto a una educación cristiana en el contexto del derecho natural y la caridad cristiana:

"Que la Real Cédula [código negro] que ha dado causa a este expediente, no es otra cosa que una repetición amplificada de nuestras Antiguas Leyes. Que sus 14 capítulos se reducen a que se dé a los esclavos una educación Cristiana y se les obligue a cumplir los Preceptos Divinos y Eclesiásticos, y glosando finalmente el espíritu que orientaba al Código, sostiene que este se encuentra expresa o virtualmente, en nuestras leyes; se fundan en el derecho natural, en los vínculos de la Caridad Cristiana, y en las inmutables reglas de la Humanidad".²⁵⁷

Sin embargo, la expansión agrícola no resultó como se esperaba y la mano de obra que se canalizó, principalmente, hacia el ámbito urbano fue empleada en oficios artesanales y servicio doméstico. Sólo algunos esclavos fueron destinados al campo para desempeñar labores en las estancias, produciéndose así un efecto contrario a lo establecido por la política borbónica.

Entre los principales oficios, como los de sastre, zapatero, albañil, carpintero y barbero, la población de color masculina sólo estaba bien representada en los de zapatero y sastre. Por su parte, las mujeres eran requeridas en limpieza, lavado, planchado y cocina, incluso como dulceras, como amas de leche y en prostitución. Otros oficios menos desempeñados eran los de lenguaraces, peones en expediciones,

²⁵² Véase, Morrone, Francisco (2001) La participación del negro en el ejército. En *El negro en Argentina: presencia y negación*. (En: Picotti, Dina (Comp.) *El negro en Argentina: presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina. Pp. 353 – 364).

²⁵³ Véase, Chamosa, Oscar (1995) *Asociaciones africanas de Buenos Aires 1823 - 1880. Introducción a la sociabilidad de una comunidad marginada*. Tesis de Licenciatura. Buenos Aires: UNLu.

²⁵⁴ Véase al respecto, trabajos de Rosal.

²⁵⁵ Véase, Gimenez, Gustavo Javier (2010) *Expresiones músico-religiosas como mecanismos de legitimación cultural. El caso de la comunidad africana en Buenos Aires entre 1776-1852*. Tesis de Licenciatura. Buenos Aires: UNLu.

²⁵⁶ "El nuevo código Negro, fue circulado en forma de R.C., con fecha 31 de Mayo de 1789. El 6 de agosto a los distintos ministros del Consejo de Indias se le remitían buen número de ejemplares impresos (...) En algunos lugares de América causó gran sensación la publicación del Código (...) En Buenos Aires, el virrey y la Audiencia, se concretaron simplemente a acusar recibo del mismo, prometiendo hacerlo cumplir en sus respectivos distritos. Las autoridades de Caracas y de La Habana fueron las que más oposición hicieron al Código, basándose en las quejas formuladas por los amos y personas que a su cargo tenían negros esclavos..." Torre Revello, J. (1932) *Orígenes y aplicación del Código negro en la América española 1788 - 1794*. (En: *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*. FFL. Tomo XV. Año XI. N° 53 – 54. P. 43-44).

²⁵⁷ Cit. en Torre Revello, J. *Ibidem* Pp.48 – 49.

trompeteros y verdugos. De este modo, mientras el trabajo artesanal proporcionó cierta estabilidad económica a los negros libres, permitió a los esclavos comprar su libertad, producto de su esfuerzo personal y el ahorro durante años.²⁵⁸

A partir del último cuarto del siglo XVIII, la comunidad negra de Buenos Aires desarrolló su sociabilidad en torno a las cofradías como núcleos asociativos. Éstas consistían en organizaciones orientadas hacia funciones recreativas, religiosas y caritativas, entre otras;²⁵⁹ y que justificaban su creación bajo la veneración de algún santo patrono, lo que significaba estar sometidas al control de la Iglesia. Conforme a esto, existían no solamente cofradías para blancos sino también para negros, ya fuesen libres o esclavos.

En Buenos Aires existieron cuatro cofradías de negros: la cofradía de San Baltasar y Ánimas que dependía de la iglesia de La Piedad, la de San Benito como santo patrono (perteneciente al Convento de San Francisco), la de la virgen negra del Rosario (Convento de Santo Domingo) y la Cofradía de Santa María del Corvellón (iglesia de La Merced).²⁶⁰

Los miembros de estas instituciones se abocaban a reunir limosnas, al pago de misas y el mantenimiento del edificio. Sus beneficios giraban en torno a una serie de servicios ligados a la elevación del alma, como la realización del funeral y las misas destinadas a los difuntos.

Si bien las cofradías constituyeron instrumentos de control social dentro del orden colonial, a su vez fomentaron un espíritu de asociación y de pertenencia identitaria entre los negros, en el marco de los frecuentes roces generados entre los cofrades y las autoridades blancas (sacerdote y síndico).

El incremento de la población africana en América condujo a la extensión del adoctrinamiento religioso -inicialmente sólo para los indígenas- a fin de naturalizar la condición esclava, azuzar divisiones internas y procurar la salvación espiritual post - mortem:

*“Aquellos que llevaban vidas entristecidas por la esclavitud y la pobreza veían la salvación como una de las pocas vías de movilidad social a la que tenían acceso, todo lo que pudiera contribuir a esa salvación adquiriría gran importancia en su lista de prioridades terrenas.”*²⁶¹

En este sentido, la evangelización de los negros²⁶² trajo aparejada la concreción de tres objetivos: en primer lugar, lograr su adaptación a las tareas laborales a desempeñar en las colonias; en segundo lugar, brindar la posibilidad al esclavo de

²⁵⁸ "Desde el punto de vista socio - cualitativo la presencia del negro en las artesanías de Buenos Aires fue importante. El desarrollo del comercio de fines del siglo XVIII trajo aparejado el de aquellas y la gente de color aportó lo suyo a este desarrollo. (...), más de un 60 % de los trabajos artesanales de la ciudad de Buenos Aires están desempeñados por la gente de color. En fin, puede decirse que, más allá de la imposibilidad de cuantificación, el negro cubrió un amplio espectro ocupacional en el Río de la Plata". Rosal, Miguel Ángel (1982) *Artesanos de color en Buenos Aires (1750 - 1810)*. (En: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*. Buenos Aires. N° 27. P. 333).

²⁵⁹ Sobre tipología de cofradías, véase Folgeman, Patricia A. (2000) Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial. *Revista Andes*. N°11. CEPIHA - Universidad Nacional de Salta.

²⁶⁰ Andrews, George Reid (1990) *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor. Pp. 167-168.

²⁶¹ Andrews, G.R. *Op. Cit.* P. 169.

²⁶² Véase, Laviña, Javier (1989) *Doctrina para negros*. Barcelona: Sendai.

alcanzar su libertad en el más allá, siempre y cuando manifestara un correcto comportamiento en su condición terrenal; y por último, frenar los levantamientos y evitar huidas y suicidios.

Condición jurídica del esclavo y aplicación de justicia en Buenos Aires

El criterio jurídico aplicado en relación a la esclavitud en la América hispana entrañaba ribetes ambiguos y variables, acorde a las necesidades y particularismos de cada región. Dicha ambigüedad giraba en torno a las consideraciones acerca del esclavo como objeto de propiedad o bien como sujeto susceptible de derechos. Según Eugenio Petit Muñoz, respecto a su condición jurídica, el esclavo era una cosa con supervivencias crecientes de persona.²⁶³

En Buenos Aires, como consecuencia de la legislación y la permisibilidad del amo, el esclavo contaba con cierto margen de acción en lo conducente a ser propietario²⁶⁴ y, principalmente, a ser manumitido, lo que representaba un trato condescendiente comparativamente con otras áreas esclavistas del continente.

No obstante, la documentación judicial ha rebelado, en varios casos, una situación inconsistente al respecto, desde promesas manumitivas incumplidas e impedimentos en la obtención de bienes hasta abusos y maltratos padecidos por la población negra.²⁶⁵ La esclavitud era una institución de carácter vitalicio y hereditario, transmitida por línea materna. Sin embargo, técnicamente, los esclavos poseían ciertos derechos garantizados por la legislación emanada desde la península Ibérica y aplicada en América, como las Siete Partidas,²⁶⁶ las Leyes de Indias²⁶⁷ y el Código Negro,²⁶⁸ entre otras.

²⁶³ Cit. Fernández Plastino, Alejandro (2000) "Justicia colonial y esclavos en el Buenos Aires virreinal" (En: X Congreso ALADAA. *Op. Cit.* P. 209) Con el mismo criterio se entendía la figura del liberto como una persona con supervivencias decrecientes de cosa.

²⁶⁴ No sólo propietario de bienes inmuebles sino también de personas, es decir, aún cuando no fuera frecuente hubieron casos de esclavos de esclavos. "El hecho de que esclavos fueron amos de otros esclavos, quizás no llame la atención desde un punto de vista estrictamente económico, pero sí del social e, incluso, del legal". Rosal, M. A. (2009) *Africanos y afrodescendientes en el Río de la Plata. Siglos XVIII - XIX*. Buenos Aires: Dunken. P. 98.

²⁶⁵ Mallo, Silvia C. (2001) Negros y mulatos rioplatenses viviendo en libertad. (En: Cáceres, Rina (Comp.). *Rutas de la esclavitud en África y América*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica. P. 316).

²⁶⁶ "Las Siete Partidas es un cuerpo normativo redactado en Castilla, durante el reinado de Alfonso X (1252-1284), con el objeto de conseguir una cierta uniformidad jurídica del Reino. Su nombre original era Libro de las Leyes, y hacia el siglo XIV recibió su actual denominación, por las secciones en que se encuentra dividida".

http://es.wikipedia.org/wiki/C%C3%B3digo_de_las_Siete_Partidas (Consulta realizada el 14-1-2009 a las 9: 25 hs)

²⁶⁷ En cuanto a las Leyes de Indias, el Derecho Indiano o Derecho de Indias consistió en "El conjunto de normas jurídicas o disposiciones legales que surgen por voluntad de los monarcas españoles o por las autoridades legítimamente constituidas en América, como delegación de los reyes, y que tuvieron como objetivo fijar y regular las relaciones políticas, administrativas, penales, civiles, económicas y sociales entre los pobladores de las Indias Occidentales". Definición brindada por Laurentino Díaz Lopez, en su

Esos derechos contemplaban desde el acceso al bautismo, al adoctrinamiento católico y a un nombre, como también la posibilidad de contraer matrimonio, a no ser separados de sus familias, a comprar su libertad, testamentar y apelar al sistema legal. En cuanto a las esclavas, también poseían el llamado derecho al pudor; en los casos en que se atentara contra él o se prostituyera a la víctima esto derivaba, una vez denunciado y comprobado el hecho, en la sanción al amo, generalmente obligándolo a ceder el papel de venta a su esclava. Este derecho no actuaba como una protección frente al abuso, sino para evitar que este se hiciera público.²⁶⁹ Por su parte el accionar de los jueces, en cuanto a la población esclava, fluctuaba entre su vinculación con el sector social propietario y la conciencia de administrar justicia bajo el cumplimiento de la ley.²⁷⁰

A su vez, según la legislación indiana, el amo contaba con el derecho de castigar, de manera moderada, a su esclavo,²⁷¹ con lo cual se conjugaba la medida ejemplificadora y el requerimiento económico. Aún así, la legislación penalizaba, eventualmente, los hechos de maltratos comprobados que ciertos esclavos recibían de sus amos.

De esta manera, a partir de la aplicación del Código Negrero en América, el Estado regulaba en materia de: trabajo, descanso, castigos aplicados por la justicia capitular o real, instrucción religiosa, manutención, asistencia en las enfermedades, garantía de alimentación, vestido y alojamiento para el trabajo, matrimonio, manumisión, coartación.²⁷²

Así, teóricamente, los esclavos poseían el derecho de presentarse ante la justicia mediante un defensor de pobres²⁷³ en los casos de: fijación de precio de venta o de manumisión, solicitud de venta por maltratos y otros abusos por parte de los amos.²⁷⁴

La condición jurídica del esclavo, ya sea en Buenos Aires o en otro punto de América, se constituyó a medida que transcurría la dominación colonial de acuerdo a las particularidades de cada región. Se definía al esclavo como una cosa dependiente de otro (el amo) y sujeta a normas jurídicas. Esta cosa u objeto, identificada como pieza de

obra *El derecho en América en el período hispano*. Citado en <http://members.tripod.com/~panamahistoria/leyes.htm> (Consulta realizada el 14-1-2009 a las 9:15 hs)

²⁶⁸ Torre Revello, J. Origen y aplicación del código negrero en la América española (1788- 1794) (En: *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*. FFLL. Tomo XV. Año XI. N° 53-54. P. 49)

²⁶⁹ Según las Siete Partidas "Cuando, siendo mujer, su señor la pone en putería públicamente o de otro modo la prostituyese, el amo perderá a la esclava". Ley IV, título XXII, partida IV Cit. en Goldberg, M.B. (2000) "Las afroargentinas 1720 – 1880" (En: Gil Lozano, V. – Pita, S. – Ini, M. (Dir.) *Historia de las mujeres en la Argentina*. Vol.1. Buenos Aires: Taurus. P. 72).

²⁷⁰ Fernández Plastino, A. *Op Cit.* P. 214.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² Mallo, S.C. *Op. Cit.*

²⁷³ La defensoría de pobres constituyó una figura jurídica implantada por la "Instrucción circular sobre la educación, trato y ocupación de los esclavos en todos sus dominios de Indias e Islas Filipinas", conocido como el Código Negrero de 1789 (N. del A.).

²⁷⁴ Mallo, S.C. *Op. Cit.*

Indias en los documentos de la trata, estaba regida por una legislación general emanada de la Península y por reglamentaciones locales acordes con la estructura socioeconómica de cada región.

Por su parte, el Estado mantuvo una actitud solapadamente colaboradora con el tráfico negrero, no sólo defendiendo los intereses de los dueños de esclavos, sino también a través de la presión ejercida sobre los subalternizados para su enrolamiento militar. En este sentido se observa la existencia de un Estado y una sociedad que mantenían la inferioridad social de los negros, mestizos e indios, y la exaltación de superioridad cultural de los blancos,²⁷⁵ dentro de un contexto de orden social que era imprescindible preservar:

*"(...) Se leió una representación del Cavallero Síndico Procurador General, en que haciendo presente los desórdenes que se observan en la Ciudad, de mantener en su centro los lotes de negros que arriivan a este puerto; de no darles entierro a los que mueren, arrojándolos en los huecos que tiene la Ciudad, y arrastrándolos públicamente por las calles con escándalo del vecindario, pide se represente a S.E. pidiendo la publicación de un bando para que los introductores y dueños saquen los negros inmediatamente de la ciudad a distancia lo menos de media legua bajo responsabilidad de la pérdida a dichos esclavos, y otras penas o multas capaces de contener estos desórdenes, librándose providencias en punto a religión, las que se consideren oportunas."*²⁷⁶

La concepción jurídica, que la justicia colonial aplicaba sobre el esclavo, se fundaba en las consideraciones que podían esbozarse en relación a él, como cosa u objeto o bien como sujeto de propiedad. Esto variaba de acuerdo a las circunstancias de cada caso: las causas judiciales en las cuales los esclavos estaban imputados por ocasionar heridas u homicidios, o en las que intervenían con testigos.

Dentro de las causas por heridas,²⁷⁷ la justicia se veía condicionada por las frecuentes presiones de los propietarios quienes alegaban, ante aquélla, la necesidad de contar con su mano de obra y evitar ser despojados de sus esclavos, a raíz de la aplicación de condenas como la de prisión. En las causas por homicidios,²⁷⁸ la justicia se mostraba mayormente imparcial en comparación con los casos anteriores. Si bien continuaban las presiones por parte de los propietarios por evitar las sentencias, aquella dejaba manifiesta su intención de castigar cualquier alteración del orden social a pesar de los intereses de los más influyentes.²⁷⁹

En cuanto a la participación de los esclavos como testigos²⁸⁰ se evidencia una superación del dilema objeto - sujeto, ya que en ciertas circunstancias se valoraba sus declaraciones pero siempre en relación a su condición de inferioridad social, prevaleciendo así su función de sujeto careciente de derechos.

²⁷⁵ luorno, Graciela - Pica, Élica - Trinchero, Alcira (2000) "La cara oculta de la historia del Fuerte del Carmen: la comunidad negra" (En: X Congreso ALADAA. *Op. Cit.* P.229).

²⁷⁶ AGN. *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*. Tomo I. 27 - 1 - 1803.

²⁷⁷ Fernández Plastino, A. *Op. Cit.* Pp. 209- 223.

²⁷⁸ *Op. Cit.* P. 215

²⁷⁹ *Op. Cit.* P. 216

²⁸⁰ *Op. Cit.* P. 217.

De esta manera, el proceso de cosificación,²⁸¹ que entrañaba la definición del esclavo como una mercancía sujeta a cotización, desvalorización y requerimientos de un mercado, ignoraba que las relaciones sociales existentes entre amos y esclavos, más allá de sus diferentes matices, se daba entre personas.²⁸²

Libertad condicionada: protección, sometimiento o desamparo

Si bien existieron diversas formas a través de las cuales los esclavos podían acceder a la libertad, como la manumisión, la coartación y los regímenes de patronato,²⁸³ estos se presentaban en general como soluciones complejas, dilatadas e infrecuentes.

A partir de la libertad de vientres de 1813, que constituyó el primer paso legal hacia la abolición de la esclavitud, se instauró la figura jurídica del liberto. Este consistió en una instancia de dependencia temporal, a cuyo límite se alcanzaría la tan ansiada libertad. Aún así, alcanzada esta, el agraciado continuaba sometido en alguna relación de dependencia, ya sea por cierta estrategia legal implementada en su contra o por la difícil aceptación social producto de su origen.

La población negra de Buenos Aires contaba con formas de asociación desde el período colonial. Las naciones, formadas como simples agrupaciones con supuestos criterios étnicos que coexistían con la cofradía como institución, se fueron transformando en organizaciones estructuradas después de la Revolución de Mayo.

Estas naciones africanas se constituyeron formalmente entre 1822 y 1860. Mientras que algunas de ellas perduraban en el tiempo y otras nuevas se formaban, a su vez, otras tantas eran disueltas.²⁸⁴

Las autoridades se abocaron a reglamentar el funcionamiento de aquellas²⁸⁵ que, a su vez, fueron adquiriendo terrenos para el establecimiento de sus sedes, la celebración de sus fiestas y bailes y, por ende, la recaudación de dinero para sus fines mutuales y manumitivos.²⁸⁶

El gobierno de Martín Rodríguez, con Rivadavia como ministro, implementó un reglamento²⁸⁷ *ad hoc*, tendiente al ordenamiento de las naciones africanas que contemplaba funciones y obligaciones para sus miembros.

Desde el aspecto legal, el objetivo principal de la nación era recaudar fondos a través de los bailes para lograr la manumisión de sus miembros, ya que poseía casi pleno poder sobre sus finanzas. Así, el beneficiado debía devolver el dinero a la

²⁸¹ Este término define al proceso por el cual el sujeto pasa a ser considerado, valorizado y utilizado como un objeto o cosa. Ver al respecto Goldberg, M.B. *Las afroargentinas. Op. Cit.*

²⁸² Crespi, Liliana (2010) "Ni esclavo ni libre. El status del liberto en el Río de la Plata desde el período indiano al republicano" (En *Negros de la patria*. Silvia Mallo, Ignacio Telesca (eds.) Buenos Aires: Editorial SB. Pp. 15-16).

²⁸³ Crespi, L. *Op. Cit.* Pp. 15-37.

²⁸⁴ Chamosa, O. "Candombes o comparsas". *Op. Cit.* p. 9.

²⁸⁵ Goldberg, M. (En: X Congreso ALADAA. *Op. Cit.* P. 180).

²⁸⁶ *Ibidem.*

²⁸⁷ Reglamento para el Gobierno de las Naciones Africanas dado por el Superior Gobierno (11 - 8 - 1823) AGN X 31-11-5

sociedad con un interés del 5%. Por su parte, las sociedades debían fundar escuelas y podían efectuar préstamos a sus socios, como capital para emprendimientos, en los casos que aquellos no pudieran trabajar.

Si bien, el sector social dominante de Buenos Aires buscaba a través de ellas crear una fuerza laboral responsable y estable capaz de cubrir las necesidades económicas de la ciudad; las naciones constituyeron para los negros, un modo de alcanzar cierta autonomía y frustrar así, en algunas ocasiones, las estériles intenciones de las autoridades en mantener un supuesto ordenamiento y disciplinamiento social.²⁸⁸

En cuanto al enrolamiento militar, si bien era un instrumento dirigido por el Estado, constituía en sí otro recurso con el cual la población negra - esclavizada o libre- podía distender su condicionamiento social desde el período colonial al independentista. No obstante, aquéllos que continuaban con la carrera militar lograban obtener ascenso y fuero militar, pero ninguno de ellos pudo alcanzar al grado de general.

Por su parte, las pensiones vitalicias otorgadas a los inválidos, viudas y huérfanos de los negros caídos en combate, eran notablemente inferiores respecto a las de los españoles y criollos blancos.²⁸⁹

Sin embargo, también existieron casos en que excombatientes ni siquiera fueron reconocidos mediante dichas pensiones por parte del Estado. Como el de María Remedios del Valle, quien formara parte del Ejército Auxiliar de las provincias del Norte en compañía de su marido y sus dos hijos, y fuera nombrada capitana por Belgrano durante la campaña al Alto Perú.

Hacia 1827, el general Juan José Viamonte veía a esta negra y envejecida mujer abandonada a su suerte en harapos y pidiendo limosna en las calles de Buenos Aires. Viamonte, como diputado en la Junta de Representantes de la Provincia de Buenos Aires, presentó un proyecto para el resarcimiento al injusto abandono que ella padeciera y la asignación de una pensión por los servicios prestados a la patria.

El tema se debatió en la sesión del 11 de octubre de 1827, en donde el propio Viamonte tomó la palabra: *“Esta mujer es realmente una benemérita. Ella ha seguido al Ejército de la patria desde el año ‘10. Es conocida desde el primer general hasta el último oficial en todo el Ejército. Es digna de ser atendida: presenta su cuerpo lleno de heridas de balas y lleno, además de cicatrices de azotes recibidos de los españoles. No se la debe dejar pedir limosna (...) Después de haber dicho esto, creo que no habrá necesidad de más documentos”*.²⁹⁰ No obstante, María Remedios del Valle murió en la pobreza mendigando en las calles de la ciudad.

²⁸⁸ Andrews, G. R. Op. Cit. Pp. 172 – 173.

²⁸⁹ Goldberg, Marta Beatriz (2010) “Afrosoldados de Buenos Aires en armas para defender a sus amos” (En *Negros de la patria*. Silvia Mallo, Ignacio Telesca (eds.) Buenos Aires: Editorial sb. P. 41).

²⁹⁰ AGN Diario de sesiones de la Junta de Representantes de la provincia de Buenos Aires. Sesión del 11 de octubre de 1827. Cit. “La madre de la patria”. (En revista *Veintitres*. Época II. Año 10. Núm. 537. 16/10/08. Pp. 56-59).

La acción de pedir limosna constituía un recurso de subsistencia para pobres,²⁹¹ enfermos, inválidos y ancianos (sean blancos, negros, mestizos o mulatos) que databa de los tiempos de la colonia. Este hecho presentaba dos interpretaciones: por un lado, aquéllos llamados verdaderos pobres quienes mendigaban debido a su natural condición, y en el cual se fundamentaba el acto piadoso del buen cristiano al otorgar la limosna; por el otro, aquéllos quienes supuestamente aprovechaban para mendigar, siendo catalogados como vagos o falsos pobres:

*“Observando que contribuye á la olgazaneria la libertad de pedir limosna muchos que pueden dedicarse al trabajo, serán también presos como vagos los que no hallándose ciegos, muy ancianos, o impedidos la pidieren, perjudicando a los verdaderos pobres, los que celarán los comisionados.”*²⁹²

La mendicidad existente en Buenos Aires, hacia la década de 1820, era observada también por extranjeros residentes en la ciudad:

*“El país tiene su provisión de mendigos que a veces resultan muy molestos, sitiando los patios, etc. La mejor manera de librarse de ellos es exclamar: “¡Perdone por Dios!” Esta singular expresión obtiene por lo general el efecto el efecto deseado; pero el “¡Perdone por Dios!” sería poco eficaz ante la tenacidad de los mendigos europeos.”*²⁹³

Con la creación de la Sociedad de Beneficencia en 1823, la concepción de la beneficencia pasa a ser de carácter público y en la cual el Estado, en el contexto de las reformas rivadavianas, adquiere un rol institucional permanente y diferenciado de la injerencia eclesiástica de antaño.²⁹⁴

La importancia de esta institución estaba dada, no sólo por *la incorporación de la mujer al manejo de la cosa pública* sino también por la creación de escuelas que incluían a niñas blancas, negras, indias, mestizas y mulatas.²⁹⁵ Mientras las damas de la élite desempeñaban una innovadora intervención en el manejo de la cosa pública a través de la Sociedad de Beneficencia, las mujeres negras hacían lo propio en el seno de las Naciones o Sociedades Africanas, debido a la notable disminución de la población masculina producto por su actuación en el ejército.²⁹⁶

²⁹¹ “Los pobres solemnes o de solemnidad, eran así considerados debido a que su pobreza era pública, evidente, y el individuo, insolvente. Reputados de este modo reunían los requisitos indispensables para recibir limosnas o ayudas. Los pobres vergonzantes, en cambio, habrían pertenecido a la casta de los blancos, eventualmente, mestizos bien estantes pero descendidos a la pobreza más absoluta, cuya dignidad les impedía mendigar o visitar a los vecinos ricos de puerta en puerta solicitando limosna.” Moreno, J.L. *Op. Cit.* P. 18. Sobre la relación caridad-pobreza-subsistencia, véase Woolf, Stuart (1989) *Los pobres en la Europa moderna*. Barcelona: Editorial Crítica. Caps. 7 y 8.

²⁹² Baltasar Hidalgo de Cisneros, Buenos Ayres 18 de septiembre de 1809. *La revolución de Mayo a través de los Impresos de la época*. (1965) Tomo I, 1809-1811. (Augusto Mallié comp.) AGN. Buenos Aires. P. 179.

²⁹³ Un Inglés (1986) *Cinco años en Buenos Aires 1820- 1825*. Buenos Aires: Hyspamérica. Pp. 80-81.

²⁹⁴ Moreno, J.L. *Op. Cit.* Pp. 32-33.

²⁹⁵ Moreno, J.L. *Op. Cit.* Pp. 32-33.

²⁹⁶ Goldberg, Marta Beatriz (2000) “Las afroargentinas. 1720 – 1880”. (En: Gil Lozano, V. – Pita, S. – Ini, M. (Dir.) *Historia de las mujeres en la Argentina*. Buenos Aires: Taurus. Vol. I. Pp. 67 – 86).

El paternalismo rosista

La asunción de Rosas no constituyó un corte abrupto respecto a los lineamientos implementados durante la gestión rivadaviana,²⁹⁷ esto le permitió consolidar su gobernabilidad en la provincia de Buenos Aires. De esta manera, fueron preservadas medidas como la reforma del clero (1822), el reglamento de Sociedades Africanas (1823) y la Sociedad de Beneficencia (1823).

A través de los relatos de los opositores antirrosistas, puede observarse el apoyo que Rosas brindaba a la comunidad negra mediante la oficialización de sus *candombes* en tiempo y espacio por parte del gobierno, como por ejemplo la alusión realizada por Vicente Fidel López al festejo del aniversario de la Revolución, el 25 de mayo de 1836: "*Rosas convocó a todos sus tambos, sin quedar uno, y les entregó la plaza de la Victoria para que celebraran allí sus cánticos salvajes, con tamboriles, platillos y gritería*"²⁹⁸

Por su parte, el escritor Juan Cruz Varela se refería en un poema sobre el 25 de mayo de 1838, en los siguientes términos:

*"Sólo por escarnio de un pueblo de bravos
bandas africanas de viles esclavos
por calles y plazas discurriendo van.
Su bárbara grito, su danza salvaje,
es en este día meditado ultraje
del nuevo caribe que el sud abortó"*²⁹⁹

Con lo cual, mientras Rosas se granjeaba el correspondido apoyo de la población negra, la participación de los negros en las celebraciones cívicas consolidaba la vinculación entre identidad étnica y la política.³⁰⁰

Tanto la presencia de Rosas en los tambos³⁰¹ como la de la población de origen africano en los festejos públicos, resultaba una imagen habitual según los testimonios de sus contemporáneos. De esta manera, el apoyo incondicional de la morenada hacia el Restaurador,³⁰² le permitía a éste contar con un apoyo considerable frente a sus

²⁹⁷ En cuanto a la evolución del crecimiento económico y la desigualdad entre el período rivadaviano y el rosismo, véase Gelman, Jorge- Santilli, Daniel (2006) *De Rivadavia a Rosas. Desigualdad y crecimiento económico en el Buenos Aires del siglo XIX. Tomo 3, cap. 2: "De Rivadavia a Rosas. Crecimiento y desigualdad entre 1825 y 1839"*. En Osvaldo Barsky (dir.) *Historia del capitalismo agrario pampeano*. Buenos Aires: siglo XXI.

²⁹⁸ Citado en Linch, John (1984) *Juan Manuel de Rosas*. Buenos Aires: Emecé.

²⁹⁹ Lanuza, José Luis (1967) *Morenada. Una historia de la raza africana en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Schapire. P. 126 – 127.

³⁰⁰ González Bernaldo de Quirós, Pilar (2008) *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. P. 219.

³⁰¹ Según Vicente F. López "cada domingo se presentaba en ellos con las insignias del mando y con los relumbrones de su uniforme de brigadier general, con su señora, con su hija y con los adulones y paniaguados de su casa". Citado en Goldberg, M. *Op. Cit.* P. 285.

³⁰² "Las relaciones entre Rosas y los africanos tienen un doble sentido. Por un lado, aquél interviene públicamente en la vida comunitaria de éstos; por el otro, las naciones participan activamente en la vida pública.(...) Así, en 1839, cuando enfrentaba uno de los momentos más difíciles de su gobierno, decidió

enemigos.³⁰³ En una carta de la negra Catalina a Pancho Lugares, publicada en el semanario *El Gaucho*, de 1830, se evidencia no sólo el vínculo existente entre Rosas y la población negra, sino también su exteriorización por medio del *candombe*:

*"Ya vites en el candombe
cómo glitan los molinos:
¡Viva nuestlo padle Losas
el gobelnadol más bueno!"*³⁰⁴

En este sentido, el siguiente extracto del diálogo publicado en *El torito* de Once de 1830, en el cual la morena Juana le responde al negro Pedro José, resulta elocuente respecto de la identificación de los negros con el federalismo rosista:

*"¿Y qué me quiele decí
uté con sel fedelá?
Yo también muelo pol Losas
Y soy molena cabal"*³⁰⁵

Obsérvese al respecto, los versos de un poema publicado en el diario *La Negrita* (1833):

*"Yo me llamo Juana Peña
y tengo por vanidad
que sepan todos que soy
negrita muy federal"*³⁰⁶

Según los testimonios, durante la época de las gobernaciones de Rosas existían tres tipos de reuniones en torno a la celebración de sus fiestas o *candombes*. En primer lugar, estaban las fiestas habituales que se realizaban en la sede de las naciones, en las cuales previamente se celebraban misas especiales con altares iluminados de los santos negros.

En segundo lugar, estaban las fiestas especiales realizadas en la sede de la Sociedad Restauradora,³⁰⁷ las cuales eran organizadas por el gobierno para honrar a las visitas ilustres. Solían ser oficializadas por la asidua presencia de Manuelita, quien era esperada por el rey y la reina de la celebración para la iniciación del baile y en el que no faltaban las alabanzas al Restaurador y los insultos a los unitarios.

abolir la trata de esclavos que él mismo había restablecido en 1831". La medida implementada por Rosas tenía por objetivo no sólo obtener la fidelidad de la población negra, sino demostrar al mundo, particularmente Inglaterra, que su gobierno constituía un régimen fundado en el derecho natural. González Bernaldo de Quirós, P. *Op. Cit.* Pp. 216 – 217.

³⁰³ "Ellos, que habían sido los temerosos, ahora aterrorizaban a los blancos. Los papeles se invertían y Rosas especulaba con ese gran miedo que se metía por todas partes". Lanuza, J.L. *Op. Cit.* P. 118.

³⁰⁴ Extraído de Puccia, Enrique Horacio (2000) *Historia del carnaval porteño*. Buenos Aires: Academia Porteña del Lunfardo. En <http://ar.geocities.com/lunfardo2000/carnaval.html> (Consulta realizada el 27-11-08 a las 11.00 hs).

³⁰⁵ Extraído de Puccia, Enrique Horacio (2000) *Historia del carnaval porteño*. Buenos Aires: Academia Porteña del Lunfardo. En <http://ar.geocities.com/lunfardo2000/carnaval.html> (Consulta realizada el 27-11-08 a las 11.00 hs).

³⁰⁶ *La Negrita*, 21/7/1833.

³⁰⁷ Ratier, Hugo (1977) "Candombes porteños". En *Cuadernos de Arqueología, Antropología, Etnología* 1:87 - 150 John Benjamin B.V. Amsterdam: Vicus. P. 128.

En un himno de 1848, cantado en sus fiestas, se evidencia la idea de protección que sentían las negras por parte de la hija de Don Juan Manuel:

*¡Qué dicha a las Congas
les cabe, Señora,
teneros por reina,
y fiel protectora!
Al son del candombe
las Congas bailemos,
y a nuestra gran reina,
canción entonemos*³⁰⁸

Por último, figuraban las grandes celebraciones callejeras, que eran autorizadas y convocadas por el propio Rosas, para congregarse en las calles o en la plaza de la Victoria. Ya en la época colonial eran admitidos los bailes callejeros pero a extramuros de la ciudad, o sea en las afueras; en cambio con Rosas, luego de haber estado suspendidas hacia 1825, fueron admitidas nuevamente en pleno centro de la ciudad.³⁰⁹

Desde el aspecto legal, las naciones-sociedades africanas continuaban con sus funciones mutuales, asistenciales, recreativas y manumitivas, iniciadas a partir de las reformas rivadavianas; pero, en este caso, bajo la supervisión del Estado rosista.

En cuanto al discurso oficial sobre la valorización de la educación de las niñas durante el rosismo, no había variado con respecto al período rivadaviano. Así es que en los primeros años del gobierno de Rosas fueron creadas escuelas para niñas negras, con lo cual no sólo se extendía la asistencia hacia una parte sustancial de la población de origen africano sino que también evitaba el contacto con niñas blancas, con padres renuentes a ello.³¹⁰

Durante los períodos de crisis económica-comercial³¹¹ que padeció el gobierno rosista, como los transcurridos con los bloqueos al puerto de Buenos Aires, las instituciones de la Sociedad de Beneficencia (Escuela de Niñas Huérfanas, Casa de Expósitos) y el Hospital de Mujeres mantuvieron su continuidad pese a la estrechez de fondos.³¹²

No obstante, esos momentos de crisis afectaba profundamente a los actores sociales marginados. Por su parte, la novela *El Matadero*, exceptuando su crítica y despectiva narrativa, brinda un panorama coyuntural de cómo la falta de carne afectaba principalmente a los sectores populares:

“Los pobres niños y enfermos se alimentaban con huevos y gallinas, los gringos y herejotes bramaban por el beefsteak y el asado. La abstinencia de carne era general

³⁰⁸ Extraído del cancionero de Manuelita, reunido por Rodolfo Trostiné. Puccia y Enrique Horacio. Historia del carnaval porteño. Cap. IV El carnaval en la época de Rosas. Academia porteña del lunfardo (En <http://ar.geocities.com/lunfa2000/carnaval.html>) (Consulta realizada el 27 – 11 – 08 a las 11.00 hs).

³⁰⁹ Ratier, H. *Op. Cit.* Pp. 125 – 129.

³¹⁰ Moreno, J.L. *Op. Cit.* P. 37.

³¹¹ Hacia 1839, no sólo se observa una crisis económica ocasionada por el bloqueo francés sobre el puerto de Buenos Aires, sino una crisis del sistema federal mismo a raíz de la confluencia de factores políticos como el accionar de los opositores antirrosistas y el inicio, poco después, de un movimiento rebelde en la campaña porteña. Gelman, Jorge- Santilli, Daniel (2006) *De Rivadavia a Rosas. Desigualdad y crecimiento económico en el Buenos Aires del siglo XIX*. Tomo 3, cap. 2. En Osvaldo Barsky (dir.) *Historia del capitalismo agrario pampeano*. Buenos Aires: siglo XXI. P.94.

³¹² Moreno, J.L. *Op. Cit.* Pp. 37-38.

en el pueblo, que nunca se hizo más digno de la bendición de la Iglesia, y así fue que llovieron sobre él millones y millones de indulgencias plenarias. [...] Multitud de negras rebusconas de achuras, como los caranchos de presa, se desbandaron por la ciudad como otras tantas arpías prontas a devorar cuanto hallaran comible. [...] Porción de viejos achacosos cayeron en consunción por la falta de nutritivo caldo; pero lo más notable que sucedió fue el fallecimiento casi repentino de unos cuantos gringos herejes, que cometieron el desacato de darse un hartazgo de chorizos de Extremadura, jamón y bacalao, y se fueron al otro mundo a pagar el pecado cometido por tan abominable promiscuación.”³¹³

En la fuente se observa también la diferencia nutricional de acuerdo a una diferenciación social. Los barrios de San Telmo, Concepción, Monserrat, La Piedad, San Nicolás y Las Catalinas,³¹⁴ que constituían las áreas de la ciudad en donde habitaba la población negra, recibían la denominación de barrios del Tambor (en alusión a sus expresiones musicales) o barrio del Mondongo (referido a la etnia africana y/o la achura vacuna que consumían).

Siguiendo con la descripción de Echeverría, y nuevamente relegándose su contenido peyorativo respecto a las negras, puede inferirse cómo las mujeres de origen africano concurrían al matadero para poder conseguir algo de achuras (generalmente destinadas a la alimentación de estos sectores).

“A sus espaldas se rebullían, caracoleando y siguiendo los movimientos, una comparsa de muchachos, de negras y mulatas achuradoras, cuya fealdad trasuntaba las arpías de la fábula, y, entremezclados con ellas algunos enormes mastines olfateaban, gruñían o se daban de tarascones por la presa.[...] Unas cuantas negras achuradoras, sentadas en hilera al borde del zanjón, oyendo el tumulto se acogieron y agazaparon entre panzas y tripas que desenredaban y devanaban con la paciencia de Penélope,...”³¹⁵

Una imagen resulta elocuente respecto a la subordinación de la población negra durante dicho período: una litografía de 1845 que representa al negrito Biguá, famoso esclavo de Rosas, con un boleto en su mano con la leyenda “un peso-viva la federación” y portando vestimentas andrajosas a pesar de su dependencia esclavista.

Conclusión:

La situación del negro en Buenos Aires da cuenta de un panorama complejo y heterogéneo: esclavos, esclavos propietarios (de bienes y/o esclavos), esclavos asalariados (artesanos en la ciudad), esclavos capataces (en el campo), libertos (bajo patronato), libres (aún en relación de dependencia o marginados), negros en el ejército, etc.

Si bien el condicionamiento social padecido por los afroporteños no hubo de modificarse ni siquiera luego de la Revolución, aquéllos recurrieron a diversos medios a fin de resistir y/o adaptarse dentro del orden social que los mantenía en condición subalterna, tales como la incorporación a las milicias, las diversas formas de asociación (cofradías, naciones, sociedades), petionar ante el sistema legal (frente a abusos del amo y reclamos por papeleta de venta), el acceso a la propiedad y a la manumisión, entre otras.

³¹³ Echeverría, Esteban (2007) *El Matadero*. Buenos Aires: Centro Editor de Cultura. Pp. 96-97.

³¹⁴ Ratier, H. *Op. Cit.* P. 114.

³¹⁵ Echeverría, E. *Op. Cit.* Pp. 102, 107.

Ya sea como esclavos, libertos o libres, los negros eran ambiguamente considerados como objeto y/o sujeto según los criterios legales o económicos que se alegaran.

A pesar que la imagen del negro no se encuentre asociada al de pobreza, debido su frecuente consideración como objeto de valor, existían individuos de color pobres y marginados que sólo podían recurrir a la limosna. Así, la obtención de libertad, ya sea comprada, adquirida o donada, no siempre conducía a un mejoramiento en sus condiciones de vida; con lo cual, el condicionamiento esclavista brindaba, paradójicamente, cierta protección en tanto objeto de propiedad.

Mientras los propietarios de esclavos (Iglesia, Estado, particulares) eran renuentes a conceder la libertad, dilatándose su concreción mediante ribetes legales, extensión del tiempo de enrolamiento y promesas manumitivas incumplidas, la sociedad en su conjunto también lo era respecto a una igualatoria inclusión de aquellos individuos.

Los negros y los mulatos libres nunca fueron considerados como ciudadanos plenos ya que, aún nacidos a partir de la libertad de vientres de 1813, poseían status jurídico diferente: la categoría de liberto. Al depender de las condiciones establecidas por el sector dominante, no puede afirmarse que los negros obtuvieron entonces todos los derechos jurídicos reconocidos para los hombres libres.

Por otra parte, si bien el permiso oficial rosista brindó un espacio prominente para la realización de sus fiestas, ligándose al nuevo papel que ejerció la figura del negro en el contexto social y político del rosismo, nunca significó un verdadero reconocimiento hacia ese sector social aún subalternizado.

Referencias bibliográficas

- Andrews, George Reid (1990) *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Cansanello, Oreste Carlos (1995) De súbditos a ciudadanos. Los pobladores rurales bonaerenses entre el Antiguo Régimen y la Modernidad. (En: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*. Tercera serie, núm. 11. Pp. 113 – 139).
- Crespi, Liliana (2010) “Ni esclavo ni libre. El status del liberto en el Río de la Plata desde el período indiano al republicano”. (En: Silvia Mallo, Ignacio Telesca (eds.) *Negros de la patria*. Buenos Aires: Editorial SB. Pp. 15-37).
- Chamosa, Oscar (1995) *Asociaciones africanas de Buenos Aires 1823 - 1880. Introducción a la sociabilidad de una comunidad marginada*. Tesis de Licenciatura. Buenos Aires: UNLu.
- Chamosa, Oscar (S / f) *Candombes o comparsas. Dos estrategias de adaptación cultural de la comunidad africana de Buenos Aires*. Buenos Aires: UNLu.
- Di Meglio, Gabriel (2006) *¡Viva el Bajo Pueblo! La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la Revolución de Mayo y el Rosismo*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Di Stefano, Roberto - Sábato, Hilda - Romero, Luis Alberto - Moreno, José Luis (2002) *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil*. Buenos Aires: Edilab Editora.
- Echeverría, Esteban (2007) *El matadero*. Buenos Aires: Centro Editor de Cultura.
- Fernández Plastino, Alejandro (2000) “Justicia colonial y esclavos en el Buenos Aires virreinal”. (En: Bellucci, Beluce (Coord.) *X Congreso Internacional da*

- ALADAA *Cultura, Poder e Tecnología: África e Asia face à globalização***.
Universidade Candido Mendes, Río de Janeiro, 26 a 29 de outubro. Vol. I. Pp. 209 – 223).
- Gelman, Jorge- Santilli, Daniel (2006) De Rivadavia a Rosas. Desigualdad y crecimiento económico en el Buenos Aires del siglo XIX, Tomo 3, caps. 2 y 3. En Osvaldo Barsky (dir.) *Historia del capitalismo agrario pampeano*. Buenos Aires: siglo XXI.
- Geremek, Bronislaw (1989) *La piedad y la horca*. Madrid: Alianza Universidad.
- Gimenez, Gustavo Javier (2010) *Expresiones músico-religiosas como mecanismos de legitimación cultural. El caso de la comunidad africana en Buenos Aires entre 1776-1852*. Tesis de Licenciatura. Buenos Aires: UNLu.
- Goldberg, Marta Beatriz (2000) “Las afroargentinas. 1720 – 1880”. (En: Gil Lozano, V. – Pita, S. – Ini, M. (Dir.) *Historia de las mujeres en la Argentina*. Buenos Aires: Taurus. Vol. I. Pp. 67 – 86)
- Goldberg, Marta B. - Mallo, Silvia C. (1993) “La población africana de Buenos Aires y su campaña. Formas de vida y subsistencia (1750 - 1850)”. (En: *Temas de Asia y África*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA).
- Goldberg, Marta Beatriz (2010) “Afrosoldados de Buenos Aires en armas para defender a sus amos”. (En: Silvia Mallo, Ignacio Telesca (eds.) *Negros de la patria*. Buenos Aires: Editorial SB. Pp. 39-63).
- González Bernaldo de Quirós, Pilar (2008) *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Iuorno, Graciela - Pica, Élide - Trinchero, Alcira (2000) “La cara oculta de la historia del Fuerte del Carmen: la comunidad negra”. (En: Bellucci, Beluce (Coord.) X *Congreso Internacional da ALADAA Cultura, Poder e Tecnología: África e Asia face à globalização*. Universidade Candido Mendes, Río de Janeiro, 26 a 29 de outubro. Vol. I. Pp. 225-241).
- Mallo, Silvia C. (2001) “Negros y mulatos rioplatenses viviendo en libertad”. (En Rina Cáceres (Comp.) *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica. Pp. 305 – 321).
- Mallo, Silvia C (2010) “Libertad y esclavitud en el Río de la Plata entre el discurso y la realidad”. (En: Silvia Mallo, Ignacio Telesca (eds.) *Negros de la patria*. Buenos Aires: Editorial SB. Pp. 65-87).
- Molinari, Diego Luis (1944) *La trata de Negros. Datos para su estudio en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Económicas – UBA. Vol. II.
- Moreno, José Luis (2009) *Éramos tan pobres... De la caridad colonial a la Fundación Eva Perón*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Mörner, Magnus (1969) *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Morrone, Francisco (1995) *Los negros en el Ejército: declinación demográfica y disolución*. Buenos Aires: Centro Editor de América.
- Morrone, Francisco (2001) La participación del negro en el ejército. En El negro en Argentina: presencia y negación. (En: Picotti, Dina (Comp.) *El negro en Argentina: presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina. Pp. 353 – 364).
- Lanuza, José Luis (1967) *Morenada. Una historia de la raza africana en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Schapire.
- Laviña, Javier (1989) *Doctrina para negros*. Barcelona: Sendai Ediciones.
- Linch, John (1984) *Juan Manuel de Rosas*. Buenos Aires: Emecé.

- Ratier, Hugo (1977) “Candombes porteños” (En: *Cuadernos de Arqueología, Antropología, Etnología*, 1: 87 - 150 John Benjamín B. V. Amsterdam: Vicus.)
- Rosal, Miguel Ángel (1982) *Artesanos de color en Buenos Aires (1750 - 1810)*. (En: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*. Buenos Aires. Tomo XVII. N° 27. Año XVII. Pp. 331 – 354).
- Rosal, Miguel Ángel (2009) *Africanos y afrodescendientes en el Río de la Plata. Siglos XVIII - XIX*. Buenos Aires: Dunken.
- Un inglés (1986) *Cinco años en Buenos Aires 1820 - 1825*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Torre Revello, J. (1932) Origen y aplicación del código negrero en la América española (1788 - 1794). (En: *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas Dr. Emilio Ravignani*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras. Tomo XV. Año XI. N° 53 – 54).
- Woolf, Stuart (1989) *Los pobres en la Europa moderna*. Barcelona: Editorial Crítica.

Fuentes documentales

- Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*. AGN Tomo I. 27-1-1803.
- La revolución de Mayo a través de los Impresos de la época*. (1965) Tomo I, 1809-1811. (Augusto Mallié comp.) AGN. Buenos Aires.
- Reglamento para el Gobierno de las naciones Africanas. AGN X 31-11-5

Publicaciones

- Desengañador gauchipolítico (El), Buenos Aires, 1820
- Gaucho (El), Buenos Aires, 1830
- Negrita (La), Buenos Aires, 1833
- Torito de Once (El), Buenos Aires, 1830
- Revista *Veintitres*. Época II. Año 10. Núm. 537. 16/10/08. Pp. 56-59.
- <http://ar.geocities.com/lunfa2000/carnaval.html> (Consulta realizada el 27-11- 2008 a las 9:35 hs.)
- <http://members.tripod.com/~panamahistoria/leyes.htm> (Consulta realizada el 14-1-2009 a las 9:15 hs)
- http://es.wikipedia.org/wiki/C%C3%B3digo_de_las_Siete_Partidas (Consulta realizada el 14-1-2009 a las 9:25 hs.)
- 9.1.-

La documentación de las lenguas amenazadas en la Argentina y la investigación colaborativa: una experiencia piloto

Lucía A. Golluscio
Uba-Conicet

1. Introducción

A principios del siglo XX, Franz Boas había advertido sobre el peligro de la extinción de las lenguas indígenas americanas y su reemplazo por las lenguas de los colonizadores: el inglés, en particular, en tanto su aseveración se refería particularmente a las lenguas nativas de Norteamérica (Boas 1911); el español, portugués y francés, agregamos a sus palabras, desde la perspectiva de América Latina. Productos de la lúcida y oportuna intervención de Boas son las numerosas descripciones de lenguas norteamericanas – en el modelo triádico que abarcaba una gramática, un diccionario y textos – hechas por sus discípulos como requisito de doctorado.

Años más tarde, Edward Sapir (1929) y Benjamin Whorf (1956), siguiendo la misma tradición teórica, al poner el énfasis en lo distinto, en las diferencias en las estructuras

gramaticales y léxico entre las lenguas del mundo, y relacionarlas con las diferencias entre las culturas, contribuyeron a fortalecer el valor de la diversidad lingüística y cultural como patrimonio humano universal (Fishman 1982).

Este énfasis epistemológico en lo diverso, sin embargo, se desdibuja en las décadas siguientes, orientadas por un fuerte impulso teórico hacia lo universal. A pesar de que en ese movimiento que asume la corriente hegemónica de la lingüística resultaron ignorados o silenciados los fenómenos de retracción y pérdida que estaban sufriendo muchas “lenguas pequeñas” (Fishman 1982), algunas de manera irreversible, los lingüistas, antropólogos y sociólogos del lenguaje³¹⁶ que acompañaron el devenir de las lenguas y sus hablantes con el registro y archivo de las formas gramaticales, usos de las lenguas y fenómenos de contacto lingüístico en las comunidades de habla concretas, tomaron conciencia en esas décadas de los procesos – algunos ya avanzados – de pérdida de dominios de uso y aun abandono de las lenguas de herencia, pero también de los procesos creativos producto del contacto, desde los préstamos hasta la fusión de lenguas (pidgin, criollos, lenguas mixtas o sincréticas).

Sin embargo, el problema se comienza a difundir y asumir en su gravedad en los últimos treinta años – Dorian 1977, 1989; Dressler 1981, 1988, entre otros. Un hito en ese camino lo constituye la advertencia de Kenneth Hale, Michael Krauss y otros autores expresada en el *dossier* sobre “Endangered Languages” publicado en *Language* en una fecha clave en la historia de la dominación, el despojo y el genocidio en América (Hale y otros 1992). A partir de esa visibilidad en un órgano académico de reconocido prestigio internacional, la amenaza de la desaparición de cientos de lenguas del mundo comenzó a tomar cada vez más relevancia social y científica, convirtiéndose en los últimos años en tópico central de publicaciones –Fishman (1991, 2001), Grenoble y Whaley (1998), Grinevald (1998), Dorian (1999), Crystal 2000, Sakiyama y Endo (2004), entre otros – y foros especializados, como el Congreso Internacional de Lingüistas (París, 1998) y la International Conference on Endangered Languages (Tokio y Kyoto, 2002), entre otros. Asimismo, se ha incorporado en las agendas de instituciones gubernamentales, no gubernamentales y académicas nacionales e internacionales (cf. el Grupo de Expertos sobre Lenguas en Peligro y Patrimonio Humano Intangible de la UNESCO y el Comité sobre Endangered Languages de la Linguistic Society of America, por ejemplo). Más aún, a partir de la preocupación de lingüistas de distintos lugares del mundo comprometidos con las lenguas amenazadas y sus hablantes, en la última década se han multiplicado los proyectos de registro, documentación y revitalización de muchas de dichas lenguas, se han establecido programas internacionales de investigación, documentación y archivo digital de

³¹⁶ Cf. en este campo, la obra de los antropólogos lingüistas (Dell Hymes, John Gumperz, Joel Sherzer, Richard Bauman), de sociólogos del lenguaje como Joshua Fishman y de lingüistas de campo, como Anthony Woodbury, entre otros. Sobre lingüística de campo, cf. Munro (2001). En la Argentina, cf. la relevancia de las figuras de Emma Gregores y Jorge Suárez en Golluscio (2002).

tales lenguas³¹⁷ y se ha producido una vastísima bibliografía sobre los fenómenos relacionados con la “muerte de lengua”.³¹⁸

Los factores identificados como desencadenantes de estos procesos son múltiples pero, sin duda, las lenguas habladas por pueblos sociopolítica y económicamente subordinados son las más frágiles (Dorian 1998), ya que la dominación ha estado acompañada la mayor parte de las veces por la represión de su transmisión y uso y la imposición de la lengua del conquistador (Golluscio 1990, 2006).

Esa línea de trabajo y reflexión científica tiene una relevancia particular en el desarrollo de las ideas lingüísticas ya que contribuye a la ruptura con el ideal monolingüe y homogeneizador hegemónico desde la formación de los estados nacionales en Europa y América, al reconocimiento del status de lengua de las lenguas subordinadas y a la valoración de la diversidad lingüística y cultural en el mundo. Sin embargo, a pesar del compromiso asumido con tales lenguas, esta orientación teórica no ha podido escapar, muchas veces, de una concepción de la lengua y del pueblo que la habla sesgada por ideas y creencias de fuerte tradición en Occidente, la misma que sostienen aquellos a quienes se oponen (Dorian 1998).

A partir de un marco teórico que concibe el lenguaje como práctica social e histórica creativa y una aproximación a la lengua como “zona de contacto” (Pratt 1992), en este artículo me propongo presentar algunos resultados de un proyecto interdisciplinario de documentación de cuatro lenguas indígenas habladas en el Chaco argentino y analizar la relevancia de la investigación colaborativa, centrándome en el caso particular del vilela, lengua chaqueña en extremo peligro. El objetivo último de esta presentación es contribuir a nuevas perspectivas que enfatizan el papel protagónico de los hablantes en la documentación, preservación, revitalización y valoración de las llamadas “lenguas amenazadas” (Grenoble y Whaley 1998, Haviland y Farfán Flores 2007).

2. La lingüística de la documentación y las lenguas amenazadas

La lingüística de la documentación es una rama de la lingüística de reciente desarrollo, que surge en estrecha relación con la preocupación creciente por las lenguas en peligro y la necesidad de hacer y conservar registros de las lenguas del mundo y sus pautas de uso en formatos estables y duraderos (Woodbury 2003).

³¹⁷ Entre esos Archivos, merecen citarse el Archivo de Lenguas Indígenas de América Latina (AILLA), University of Texas en Austin; el Archivo del Hans Rausing Endangered Languages Programme, administrado por la School of Oriental and African Studies (SOAS) en la University of London; el Archivo del Programa de Documentación de Lenguas en Peligro (*DoBes Dokumentation Bedrohter Sprachen*) auspiciado por la Fundación Volkswagen; el Archivo de Lenguas Aborígenes PARADISEC en Australia, entre otros. Entre las instituciones que apoyan proyectos, además de las citadas más arriba, merecen mencionarse el *Endangered Languages Fund*, en los Estados Unidos y la *Foundation for Endangered Languages* en el Reino Unido.

³¹⁸ Este campo semántico se ha desplegado en una abundante gama de componentes, que va desde “retracción”, “merma (attrition)” y “riesgo” hasta “obsolescencia”, “pérdida”, “extinción” y “cambio” –gradual (shift) o súbito (tip)— de la lengua. Esta gradación se refleja, asimismo, en los atributos que reciben tales lenguas, desde “lenguas en peligro” o “en riesgo” y “lenguas amenazadas”, hasta “lenguas moribundas” y “en extinción” (Dorian 1989, Golluscio y otros 1998, Curtis y Vidal en prensa).

La documentación lingüística, entonces “se interesa por los métodos, herramientas y sostenes teóricos para compilar un registro (record) multipropósito representativo y duradero de una lengua natural o cualquiera de sus variedades” (Gippert, Himmelmann y Mosel 2006: 11). Según estos autores, este registro debe abarcar la mayor y más variada cantidad de registros (registers), géneros y variedades de esa lengua; debe contener evidencia de la lengua como práctica social y como facultad cognitiva y debe contener, si es posible, muestras de lengua escrita y oral. Una documentación lingüística así concebida puede servir a distintos usos: planificación lingüística, propósitos educativos, investigación lingüística y antropológica y sus usuarios pueden incluir a miembros de la comunidad de habla misma, investigadores, estudiantes e instituciones nacionales y regionales de educación, salud, desarrollo social.

Motivada en la amenaza de pérdida de la diversidad lingüística por la acelerada extinción de las lenguas, la documentación lingüística centra su principal actividad en la recolección, transcripción, traducción y archivo de datos primarios, quedando para un segundo momento el análisis lingüístico de los mismos, la descripción lingüística propiamente dicha. Otra característica es que está orientada hacia el discurso (Sherzer 1987), hacia el registro de la mayor cantidad y variedad de tipos y géneros de textos en la lengua y de comentarios y juicios de los hablantes sobre los significados de las palabras, la gramática de la lengua y la teoría discursiva nativa.

Según los autores citados, las principales causas que han motivado y permitido la emergencia y desarrollo de esta perspectiva (cf. Introducción) son las siguientes: 1) un retorno al énfasis en la diversidad lingüística, no sólo como patrimonio humano universal sino como una fuente preciosa e irremplazable de conocimiento para la teoría lingüística (tanto para las tipologías como para las posiciones que afirman la gramática universal); 2) la creciente toma de conciencia sobre las amenazas a esa diversidad (la pérdida es irreparable ya sea que se adopte una perspectiva orientada hacia la universalidad o la diversidad); 3) los desarrollos tecnológicos permanentes para el registro, representación, mantenimiento y difusión de datos lingüísticos y 4) la conciencia creciente en la disciplina sobre el hecho de que la documentación lingüística involucra no sólo a la comunidad académica, sino a las comunidades de habla en peligro y muchas veces a la sociedad más amplia. Como afirma Anthony Woodbury en su trabajo seminal sobre lingüística de la documentación, “ya desde los esfuerzos de documentación propuestos por Franz Boas, su modelo triádico de documentación ha sido una contribución fundamental a la lingüística histórica y la reconstrucción de la prehistoria lingüística, las familias genéticas de lenguas y los patrones de contacto lingüístico prehistórico, la investigación en los métodos y herramientas para la descripción y el descubrimiento lingüísticos, el desarrollo y la prueba de teorías de tipologías lingüísticas” (Woodbury 2003).³¹⁹ Esta orientación enfatizó también la importancia del estudio del lenguaje en su contexto social y del trabajo de campo prolongado, con lo cual se ha accedido a los usos y funciones del lenguaje en comunidades de habla específicas. Nuestro trabajo incorpora necesariamente “la consideración de las ideologías circulantes sobre la lengua y la práctica lingüística que, al decir de este autor “constituyen y encarnan el sentido que tiene la gente de su identidad social, étnica, personal e incluso espiritual. La diversidad lingüística – diversidad tanto de códigos lingüísticos como de los usos y potencialidades de tales códigos – tiene un valor especial para la humanidad y es crítica a la hora de estudiar la creatividad intelectual, literaria y estética. Por último, el contacto directo con los hablantes ha tejido muchas veces un compromiso de los lingüistas de campo preocupados por la descripción de la lengua en uso por las actividades de enseñanza y revitalización emprendidas por las mismas comunidades” (Woodbury 2003).

La urgencia de la documentación de las lenguas minorizadas (Silverstein 1998) es creciente. Los ancianos y muchos miembros de las comunidades reconocen y expresan su

³¹⁹Cf. Nichols (1998) y Haspelmath y otros (2005), entre otros trabajos.

preocupación por la ruptura de la transmisión a los más jóvenes y la pérdida creciente de dominios de uso de sus lenguas. Para muchos, la pérdida lingüística está identificada con una pérdida de la identidad cultural y la sabiduría de los ancestros, y del triunfo final de la dominación de los blancos. Se debe trabajar, entonces, en estas tareas: la *recolección* de un corpus documental siguiendo los principios éticos del trabajo de campo y en soporte digital, la *anotación*, *transcripción* y *traducción* de los mismos que los haga inteligibles para las generaciones futuras, el *archivo en formato digital*, la *difusión* y *acceso* de los materiales respetando los deseos y decisiones de los miembros de las comunidades con respecto a la lengua de herencia y los conocimientos de su cultura. El corpus documental debe ser lo más diverso y abundante posible; contener sobre todo textos, no sólo narrativos y mitológicos a la manera boasiana, sino muy especialmente conversacionales; en diversos canales orales y escritos en audio, video y archivos de texto; en formatos estables y duraderos. El corpus debe guardar las condiciones para que esté disponible para las próximas generaciones y sea accesible para ellas, para el conocimiento de los propios hablantes actuales y la elaboración de materiales para la revitalización protagonizada por las propias comunidades. Las gramáticas y diccionarios son parte del aparato descriptivo y explicativo que acompañarán al corpus documental, pero son los datos los que deberán estar a disposición de las futuras generaciones de lingüistas y de hablantes, tanto los datos como los comentarios metalingüísticos provistos por los propios hablantes sobre los datos lingüísticos y los discursos ejecutados. Con respecto a ese tema, coincido con la siguiente afirmación: “Hay una relación dialéctica entre el corpus y los aparatos: el corpus orienta al aparato analítico, pero el análisis, incluyendo todo lo que uno trae a colación cuando está haciendo la elicitación gramatical y léxica, también orienta al corpus. Asimismo, casi cualquier presentación de trabajo documental requiere análisis gramatical: la transcripción requiere un análisis fonológico; y una presentación léxica en la forma de un tesaurus o un diccionario requiere análisis morfológico y léxico” (Woodbury 2003).

3. Las lenguas del Chaco en el contexto de los pueblos indígenas y sus lenguas en Argentina

Como afirmamos en otro lugar (Golluscio 2004, Golluscio y Hirsch 2006), la formación del estado nacional en Argentina se basó en un proyecto económico agrícola-ganadero y en una perspectiva ideológica monolingüe y mono-cultural que continuaba la tradición de la instauración de los estados nacionales europeos del siglo XVIII. Con ese trasfondo fundacional, que excluía totalmente a los pueblos indígenas y a sus lenguas y, por el contrario, necesitaba ampliar los territorios para cumplir sus objetivos económicos, durante la segunda mitad del siglo XIX se instrumentó sistemáticamente un programa nacional de campañas militares contra los pueblos indígenas. Esta política de exterminio, junto con las enfermedades epidémicas y el trabajo en condiciones esclavizantes, por un lado, y la subordinación social, cultural, política y económica de los sobrevivientes por el otro, explica: (a) la desfavorable distribución geográfica actual de las poblaciones indígenas en la Argentina (las áreas actualmente habitadas por los pueblos indígenas coinciden con aquellas que muestran el nivel más alto de necesidades básicas insatisfechas)³²⁰ y la creciente migración a las ciudades, con la consiguiente fragmentación familiar, comunitaria e identitaria; (b) el bajo porcentaje de la población actualmente reconocida como aborígen³²¹ y (c) la seria situación de peligro de los pueblos indígenas y sus lenguas.

³²⁰ Cf. Informes del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas sobre el Proyecto DIRLI, patrocinado por la Unión Europea, que se desarrolla en Ramón Lista, Formosa, el Departamento más pobre del país, con un 87% de su población aborígen.

³²¹ Aunque no hay información oficial actualizada, se estima que la población aborígen es el 3% de la población global, de acuerdo con los informes del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.

La dominación política estuvo acompañada desde el principio por la represión en el uso y transmisión de las lenguas vernáculas y la imposición del español. Esa violencia simbólica fue reforzada muchas veces por la represión física (como lo denuncian numerosos testimonios registrados en el campo) (Golluscio 1990, Golluscio 2006).

La ideología lingüística hegemónica desde la fundación del estado nacional se construyó sobre la base de la valoración del castellano (especialmente el dialecto del Río de la Plata), en detrimento de las lenguas subordinadas y de las variedades regionales del español. La homogeneización lingüística se instrumentó principalmente a través del sistema educativo. La escuela primaria, cuya red se extendió durante la primera mitad del siglo XX a lo largo de todo el país, fue un eficaz agente de castellanización –no sólo en el caso de los indígenas, sino también en el de los inmigrantes–, con un claro objetivo de asimilación de tales comunidades a la sociedad nacional.

Hoy, sin embargo, después de aquellos largos y oscuros años de silenciamiento, los pueblos indígenas de Argentina se esfuerzan por volverse visibles, y por que se los reconozca como “pueblos pre-existentes”, un título concedido por primera vez en la Reforma Constitucional de 1994.

La región del Chaco –elegida para nuestro estudio– es el área más rica en términos de diversidad lingüística. La interacción entre las personas de esta región se remonta a tiempos pre-coloniales, en parte fomentada por el nomadismo. Bajo las reglas españolas y la dominación subsiguiente del gobierno argentino, las misiones, ingenios de azúcar, plantaciones de algodón, manufacturas y, más recientemente, las poblaciones urbanas y semiurbanas, todos ellos han provisto espacios para tal interacción. Durante nuestra investigación de campo hemos registrado diez lenguas indígenas americanas pertenecientes a cuatro familias lingüísticas dentro del vasto territorio que se extiende a lo largo de las provincias de Salta, Formosa, Chaco y el norte de Santa Fe. Las lenguas habladas en esta región muestran diferentes grados de vitalidad, e incluyen: wichí, chorote y chulupí o nivaklé (familia mataco-mataguaya); toba, mocoví y pilagá (familia guaycurú) y vilela (familia lule-vilela), esta última en extremo peligro. Asimismo, se hablan tres lenguas del tronco guaraní: tapiete y chiriguano en el Chaco occidental y guaraní correntino/paraguayo en Chaco oriental.

4. El proyecto “Lenguas en peligro, pueblos en peligro en la Argentina”, una iniciativa de documentación lingüística y cultural interdisciplinaria y colaborativa³²²

Entre 2002 y 2006 un equipo interdisciplinario llevó a cabo tareas de documentación de cuatro lenguas chaqueñas, en el marco del proyecto “Lenguas en peligro, pueblos en peligro en la Argentina: mocoví, tapiete, vilela y wichí en su contexto etnográfico”(2002-2006) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires bajo mi dirección y en colaboración académica con el Departamento de Lingüística del Instituto Max Planck, Alemania. Este proyecto forma parte del Programa de Documentación de Lenguas en Peligro, DoBeS (cf. n. 2) cuya idea rectora es que los datos obtenidos deben estar al servicio del conocimiento, promoción y preservación actual y futura de las lenguas y culturas de los pueblos del mundo, así como de la comprensión y valoración de la diversidad lingüística y cultural como patrimonio universal. Para la preservación de los recursos lingüísticos este Programa cuenta con un importante Archivo Digital localizado en el Instituto Max Planck para Psicolingüística, Nijmegen.³²³ En octubre de 2007 se ha firmado un convenio entre el Instituto Max Planck y el Consejo Nacional de Investigaciones

³²² Para esta Sección, he seguido los lineamientos de la propuesta interdisciplinaria y colaborativa presentada por nuestro equipo de investigación ante el Programa DoBeS auspiciado por la Fundación Volkswagen (Golluscio y otros 2001).

³²³ Cf. *Chaco Languages Project* en la página web del Programa DoBeS (<http://www.mpi.nl/DOBES>).

Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET) por el cual se ha instalado en el Centro Argentino de Información Científica y Técnica (CAICYT) dependiente del CONICET un Área de Recursos del Lenguaje que alberga un Archivo digital con una copia del Archivo DoBeS de Lenguas del Chaco, ya abierto a recibir nuevos materiales de otras lenguas indígenas y de migración habladas en nuestro país.

La documentación lingüística y etnográfica de las áreas con población aborígen de la Argentina, en compromiso compartido con las comunidades, resulta una tarea imperiosa. Por un lado, muchas de las lenguas indígenas que se hablan en nuestro país están entre las menos conocidas de Sudamérica. Por el otro lado, la posición subalterna de los pueblos aborígenes locales, agravada en los últimos años hasta niveles críticos de marginación e indigencia,³²⁴ la presión intensa y continua del español y la influencia creciente de los medios de comunicación, entre otros factores, han dado como resultado un proceso avanzado de riesgo que afecta a estos pueblos y sus lenguas. Del avance acelerado de los procesos de retracción lingüística las mismas comunidades vienen advirtiendo a la sociedad nacional desde hace años. Dentro de ese panorama general, el vilela (última lengua de la familia lule-vilela) presenta un caso de severo peligro.

En ese marco, hemos otorgado una importancia especial a la recolección, transcripción, catalogación y archivo de los textos que se registran en el campo. Como ya se dijo en las secciones anteriores, la recolección de textos ha sido una de las tareas principales emprendidas por antropólogos y lingüistas desde el comienzo de los estudios americanistas, ya que es un recurso de fundamental importancia para el análisis lingüístico así como para la investigación antropológica. Más aún, en las últimas décadas se ha definido el discurso como el punto de intersección entre la lengua, la cultura y la sociedad (Sherzer 1987, Urban 1991). Varios autores han enfatizado el papel central en esta relación de la ejecución o *performance* (Bauman 1975, Bauman y Briggs 1990) y del discurso poético (Friedrich 1986). Desde diferentes disciplinas y perspectivas teóricas, se ha subrayado fuertemente su poder constitutivo y constituyente de lo social (Foucault 1972, Williams 1981, Fairclough 1992, Duranti 2000, entre otros), otorgando algunos una importancia especial a la conversación. En esa línea, el análisis de textos producidos por una comunidad discursiva dada indudablemente ilumina aspectos relevantes de la vida social de sus hablantes. Por último, en un proyecto que apunta a la documentación lingüística y cultural de comunidades de habla cuya transmisión lingüística y cultural depende en gran medida de la oralidad, el foco sobre los textos se vuelve irremplazable (Golluscio y otros 2001).

Nuestra propuesta para la documentación lingüística y cultural está diseñada como una *investigación de campo*. Proponemos que la recolección y verificación de los datos lingüísticos y culturales, así como las primeras etapas del análisis, se deben hacer en terreno. Definimos *trabajo de campo* como un proceso de interacción entre diferentes actores/sujetos sociales, incluyendo el investigador, que se lleva a cabo en un lugar concreto durante un período de tiempo previamente establecido. En línea con nuestro marco teórico y sobre la base de nuestra experiencia como trabajadores de campo, se han tomado en cuenta en todas las etapas del proyecto los efectos de la presencia del investigador en el campo y la dialéctica entre la construcción de los datos y el análisis. La consideración de la *dimensión reflexiva* incorporada en la investigación etnográfica nos ha permitido controlar mejor los factores que condicionan nuestra intervención.

³²⁴ En la Argentina, según el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, el ingreso promedio de los hogares indigentes durante 2006 fue de 218 pesos mensuales, mientras que el valor de la Canasta Básica Alimentaria era de 408 pesos, lo que marca un desfase del 47 por ciento.

Además, asumimos una *perspectiva dialógica y participativa* que desafía la relación tradicional asimétrica entre “investigador” e “informante”. En otras palabras, creemos fuertemente que la documentación lingüística y cultural es exitosa si y sólo si es significativa para las poblaciones aborígenes seleccionadas, esto es, si ellos se convierten en protagonistas de la iniciativa y se sienten completamente comprometidos con los objetivos del proyecto más que si permanecen como meros “objetos de estudio”. Así, nuestro proyecto promovió la participación activa de los miembros de las comunidades indígenas en diferentes etapas del proceso de documentación, como consultores lingüísticos y culturales, como trabajadores de campo y participantes en talleres. El programa de trabajo incluyó el entrenamiento de jóvenes de las comunidades en técnicas de campo lingüísticas y etnográficas, así como en la documentación en video, audio y fotografía.

4.1. Documentación lingüística³²⁵

4.1.1. Las lenguas elegidas para su documentación³²⁶

Las lenguas elegidas pertenecen a diferentes familias lingüísticas: wichi (mataco-mataguayo), tapiete (tupí-guaraní), mocoví (guaycurú) y vilela (lule-vilela). El criterio más importante para su selección ha sido la urgencia con que una lengua clama por su documentación. Se han tomado en cuenta los siguientes factores: (1) situación de riesgo/amenaza sobre la lengua, (2) cantidad y tipo de documentación existente y (3) el compromiso de los hablantes con el futuro de sus lenguas y (4) el papel que se le atribuye a la lengua en cada cultura (Golluscio y otros 2001).

En cuanto a la situación de riesgo de la lengua vernácula, además de las causas estructurales referidas a la condición extrema de subordinación socioeconómica y política de las poblaciones indígenas en las cuatro provincias en las cuales se localizan los grupos elegidos (Salta, Formosa, Chaco y Santa Fe), en nuestra propuesta inicial hemos identificado otras razones fuertemente amenazantes, entre ellas:

(1) La presión constante y prolongada del castellano, su prestigio y la casi diaria necesidad de usarlo en distintos ámbitos interétnicos de interacción social: el lugar de trabajo, el hospital, la escuela, las instituciones gubernamentales locales y nacionales, las instituciones políticas indígenas, los partidos políticos.

(2) La acción de control social que han ejercido las instituciones nacionales o provinciales sobre las poblaciones indígenas, en el pasado y en el presente. Esta acción ha tomado distintas modalidades, desde la prohibición de la transmisión y uso de las lenguas aborígenes y la imposición del español como única lengua de enseñanza y comunicación a niños que llegaban – y aún llegan– a la escuela monolingües en una lengua indígena, hasta los episodios de persecución, represión y masacre llevados a cabo por las fuerzas armadas y de seguridad sobre población indígena civil durante el siglo XX y tristemente repetidos en nuestros días.³²⁷ La consecuencia de esto ha sido, en muchos casos, la elaboración de una estrategia social de supervivencia basada en el ocultamiento y la negación de la lengua y la identidad étnica.

(3) La influencia de otras instituciones, especialmente iglesias con ideologías extrañas a las religiosidades originarias, que trabajan en muchos casos desde hace décadas con las comunidades indígenas.

³²⁵ Agradezco a las lingüistas Alejandra Vidal, Beatriz Gualdieri y Hebe González por su importante aporte para el diseño del proyecto de documentación lingüística.

³²⁶ En esta sección sintetizo los contenidos publicados en Golluscio (2004).

³²⁷ Nos referimos a los episodios de represión a los tobas en Formosa en los últimos meses del año 2002 y de encarcelamiento y golpiza policial a dos jóvenes tapietes de Misión Tapiete en Tartagal, a principios del 2003 (Silvia Hirsch, comunicación personal).

- (4) La influencia creciente de los medios.
- (5) Políticas educacionales y lingüísticas nacionales y locales casi inexistentes o altamente dependientes de decisiones políticas.

Debido a esta razón, los programas de educación bilingüe no están bien establecidos o sufren interrupciones o cortes de presupuesto que afectan significativamente los resultados obtenidos.

- (6) La carencia significativa de documentación lingüística para usar como dato para la elaboración de materiales didácticos bilingües o en las lenguas vernáculas.
- (7) La escala incipiente de estandarización de las lenguas mencionadas.

Sobre la situación particular en el proceso de mantenimiento-cambio lingüístico de cada una de las lenguas seleccionadas para este proyecto de investigación, cf. Golluscio y otros (2001) y Golluscio (2004). Con respecto al compromiso de los hablantes con el futuro de sus lenguas y el papel de la lengua original en cada cultura, los hablantes de las lenguas seleccionadas muestran actitudes opuestas, ambas igualmente estimulantes para nuestro trabajo. En los casos del mocoví, tapiete y wichi, las lenguas respectivas son explícitamente diacríticas importantes para la identidad étnica. Así, el uso y revitalización de la lengua nativa importan para el estudio de la cultura en la escuela, una de las demandas que los miembros de las comunidades siempre presentan (cf. las relatorías del PPI-Proyecto de Participación Indígena 1997). En este marco, la instrumentación de programas bilingües plantea necesidades prácticas, tales como la elaboración de material didáctico adecuado, para lo cual los textos, las listas de palabras y las descripciones etnográficas que este proyecto persigue constituirán aportes significativos.

En contraste, la población vilela sobreviviente manifiesta actitudes de silencio y ocultamiento, producto del proceso de “borramiento” a que ha sido sometida por siglos de contacto.

4.1.2. Metodología

Se accedió a la documentación lingüística de diferentes maneras, de acuerdo con los distintos grados de vitalidad mostrados por cada lengua, las peculiaridades de cada uno de los grupos indígenas seleccionados, y el estado de los conocimientos sobre cada lengua específica (estudios previos, actualización de datos, confiabilidad de los resultados, etc.).

La recolección de textos y la obtención de datos se realizó en el campo (incluyendo una primera transcripción y explicación *in situ*) y a través de dos estrategias diferentes, de acuerdo con la situación sociolingüística específica de cada una de las lenguas y los pueblos indígenas incorporados en la investigación: (a) *sesiones individuales* y (b) *talleres*. Los talleres estuvieron orientados no sólo a la recolección y cotejo de datos lingüísticos (en el caso tapiete y vilela), sino a la enseñanza de la escritura a niños y adultos por parte de un líder de la comunidad (en el caso wichi) y a la discusión y búsqueda de consensos sobre el sistema de escritura (tapiete y mocoví).

La investigación incluyó una categorización de eventos de habla y de géneros, así como una catalogación de los textos y un relevamiento sociolingüístico en cada comunidad involucrada (cf. González 2002, para el tapiete), según la modalidad y condiciones del trabajo con cada lengua. Este acervo recogido permite plantear la posibilidad de una etnografía del habla (Sherzer 1983, Hill y Hill 1986, Duranti 2000) para las lenguas elegidas, excepto el vilela, por su carencia de una comunidad con base territorial y una comunidad de habla (cf. Sección 5). Asimismo, se buscaron y sistematizaron los materiales de archivo (grabaciones, fotos y videos de otros investigadores) y se comenzó la digitalización de los mismos, hoy en marcha. También se sistematizó la información gramatical, fonológica, léxica y textual disponible para cada lengua. Se elaboraron y adoptaron herramientas metodológicas para la documentación de

lenguas en peligro. Algunas, como el vilela, severamente amenazadas, requirieron una continua creatividad en las modalidades de acercamiento al campo (Golluscio y González en prensa).

El proyecto ha desarrollado una *base de datos textual* en interacción con una *base de datos lexicográfica* para cada lengua. Los textos se procesan usando el programa ELAN, diseñado especialmente para el Programa DoBeS por el equipo tecnológico del Instituto Max Planck para Psicolingüística, y el programa Shoebox 5.0. Las *sesiones lingüísticas* incorporadas al Archivo Digital en programa ELAN incluyen el audio o video, la transcripción ortográfica, la segmentación gramatical (según los casos), la traducción en español y, según sea necesario, notas etnográficas. Los textos se presentan una ortografía lingüísticamente precisa, indicando los contrastes fonémicos. Siempre que se detecten sistemas de escrituras vernáculas, se procura incorporarlos a la transcripción. Se han realizado talleres de discusión de los sistemas de escritura, cuando no se había llegado a un consenso. El programa Shoebox 5.0 es un procesador de textos que divide los textos en cláusulas e ingresa datos en la computadora con cinco líneas de información: una representación ortográfica, una representación morfológica segmentada, una glosa morfema por morfema, una traducción libre, y comentarios. Este programa desarrolla simultáneamente dos archivos, uno que funciona como un índice para todas las oraciones, construcciones gramaticales y morfemas, y otro que es la base de datos léxica primaria. Esta última puede generarse como un glosario léxico bilingüe en la lengua indígena y en español, que puede servir también como punto de partida para un futuro diccionario bilingüe. El formato para ambas bases de datos se estableció a partir los materiales lingüísticos reunidos.

Las *entradas lexicográficas* se elaboran de acuerdo con principios lexicográficos. Todas las entradas lexicográficas incluyen información fonológica, semántica, morfológica y sintáctica; la información cultural enciclopédica se elabora por lexemas. La información se verifica con consultantes nativos; el proyecto sistematiza información dialectal grabada por este equipo y verificada con la obtenida previamente por nosotros u otros investigadores.

La *catalogación de textos* tiene como propósito principal facilitar la recolección de “subseries” del corpus para los investigadores interesados (lingüistas, antropólogos, folkloristas, etnohistoriadores y otros) y miembros de la comunidad incorporados en la investigación. La catalogación (todavía en proceso) se planea de acuerdo con dos parámetros: el tipo textual y el campo temático. Luego, la catalogación indicará: (a) características descriptivas de los textos (título, género discursivo, temas principales) y (b) su localización exacta en el corpus reunido.

Los pasos previstos según el avance en la documentación de cada lengua son los siguientes:

(a) Identificación y clasificación de tipos textuales, géneros y estilos actualmente en uso en cada comunidad discursiva particular (las piezas escritas serán tenidas en cuenta si forman parte del repertorio textual de la comunidad). Esto se hace tomando en cuenta la teoría y la práctica discursiva nativa, y la categorización vernácula de los textos (es decir, de acuerdo con los rasgos internos –formales, semánticos y composicionales – así como también las características de las situaciones comunicativas en las que aparece cada texto).

(b) Identificación de temas culturales principales. Los tópicos a ser indexados incluyen: nombres propios, parentesco, localización geográfica, flora y fauna, fenómenos y seres naturales y sobrenaturales, características míticas, líderes históricos, expresiones de la cultura material (vestimenta, herramientas, comidas, bebidas, parafernalia ritual y otros), actividades culturales (fabricación, caza, pesca, recolección, recolección de miel, cultivo, ritual, entre otros) y creencias socioculturales.

(c) Trabajo comparativo, sobre los parámetros siguientes: formal/composicional; temática y comparación funcional entre los textos ejecutados actualmente en la comunidad y otros grabados tanto por nosotros como por otros investigadores del área.

4.2. Documentación cultural³²⁸

La documentación cultural se logró a través de la producción de informes etnográficos y sesiones etnográficas y etnomusicológicas en audio, video y fotos con anotación especializada, sobre las comunidades indígenas incorporadas en este proyecto de investigación. El estudio etnográfico no sólo provee datos específicos sobre las diferentes esferas en las cuales se usan las lenguas nativas, sino que también ofrece un panorama amplio de la situación socio-cultural de las poblaciones a las que se aboca y de sus quehaceres cotidianos. Además, la documentación es vista por las comunidades como un medio para la preservación de los procesos y productos de prácticas culturales locales.

El estudio etnográfico se concentró sobre los siguientes aspectos de las comunidades indígenas consideradas: localización y patrones de asentamiento, organización socio-política (líderes y estructuras de parentesco), actividades económicas (modalidades de producción, participación en el mercado laboral, redistribución, intercambios intra e interétnicos), relaciones con la sociedad no-indígena (procesos de exclusión / inclusión, violencia simbólica, interacción con instituciones provinciales y nacionales, tales como sistemas de educación y de salud, interacción con agentes diversos de la sociedad blanca, tales como políticos, sacerdotes argentinos y extranjeros, ONGs, investigadores), situación legal (acceso a la tierra, status de la organización indígena), vida cotidiana (dominios público y privado), cosmovisión (ontología, nociones de salud, enfermedad, muerte, el bien y el mal), creencias religiosas y rituales (shamanismo, evangelismo, anglicanismo, catolicismo romano), historia y mitología. Más aún, en consonancia con el objetivo general de la preservación cultural, este proyecto prestó especial atención a las expresiones artísticas (artesanías, música y danzas) (cf. contribuciones en el *dossier* compilado por Golluscio y Hirsch 2006). Se accedió a esta información a partir de técnicas tradicionales de campo, tales como la observación y la observación participante, entrevistas en profundidad, historias de vida y grabaciones audiovisuales –esto último, siguiendo las guías técnicas de DoBeS.

Para las prácticas performativas, la perspectiva teórico- metodológica de la etnografía de la *performance* proveyó el marco para la grabación, descripción y análisis de prácticas musicales y danzas. Las categorías analíticas de estas tres líneas –etnomusicología, antropología y lingüística– se seleccionan críticamente para un acceso a acciones performativas, rituales y lúdicas. La premisa básica de esta propuesta es que tales prácticas constituyen textos capaces de transmitir información sobre los aspectos simbólicos, ontológicos, axiomáticos, estéticos, sociales y políticos de las culturas locales, a la vez que ilustran estrategias de apropiación y resignificación de discursos y prácticas que se producen dentro de la sociedad más amplia (Citro 2006).

Con respecto a las prácticas musicales, se realizaron grabaciones de sonido y video de expresiones musicales en uso, y de aquellas que, habiendo sido abandonadas, pueden aún reconstruirse. Esta actividad apunta a obtener percepciones presentes y comentarios sobre las piezas extintas que una vez fueron experiencias vitales para los ancestros más cercanos; esto también proporcionará material para la exploración de reacciones por los más jóvenes y adultos a las expresiones musicales que difieren del repertorio musical actual. El análisis de la información reunida se llevó a cabo teniendo en cuenta categorías nativas y principios antropológicos (García 2005). Cuando es necesario, los análisis musicales y transcripciones de las grabaciones hechas incluyen aspectos melódicos, armónicos, rítmicos, instrumentales, estilísticos, formales, textuales y performativos. Esta enumeración de los parámetros clásicos del análisis musical, sin embargo, no implica la abstracción del producto sonoro de su contexto de realización o su significación cultural.

³²⁸ Agradezco a los antropólogos Silvia Citro, Marcelo Domínguez, Silvia Hirsch, Carlos Masotta y Pablo Wright por su importante aporte para el diseño del proyecto de documentación cultural.

4.3. Documentación en videos

La tecnología de videos es especialmente relevante para el trabajo de campo etnográfico. La grabación de películas tiene un potencial descriptivo único para registrar aspectos de la cultura material, prácticas rituales, realizaciones cinéticas y gestuales. Su ductilidad también permite aplicaciones de transferencia de experiencias en las cuales los investigadores hacen su propia grabación. Las entrevistas etnográficas grabadas en video nos permiten registrar la ocurrencia simultánea de voces y gestos. Debido a esta modalidad simple de reproducción, la documentación en video ofrece la posibilidad de presentar material grabado para el debate de los investigadores. Además, un proceso de copiado sencillo convierte a los videos en materiales adecuados para la divulgación del conocimiento antropológico.

Siguiendo las líneas erigidas por la antropología visual, los doce videos documentales producidos prestaron atención a los principios tradicionales antropológicos: recuperación de la perspectiva de los actores en contexto, documentación etnográfica y reflexividad. Aunque la película están destinadas al público en general, el tema y la propuesta global las hacen relevantes para dominios específicos de uso, tales como la enseñanza, encuentros académicos, televisión educativa o cine etnográfico y exhibición de documentales.

5. Vilela, una lengua en extremo peligro

La lengua vilela es una de las lenguas indígenas menos documentadas y estudiadas de la Argentina. La única información disponible cuando comenzamos nuestro trabajo había sido recogida en Chaco y Buenos Aires por Clemente Balmori (1959, 1967, en Balmori D. 1998) y Elena Lozano (1970, 1977), de la Universidad Nacional de La Plata. El importante trabajo de Lozano consistió en la recolección en terreno, transcripción, traducción y anotación de textos vilelas pertenecientes a distintos géneros, además de importantes notas fonológicas y gramaticales, material que hemos reeditado en el marco de nuestro proyecto (Lozano 2006). Existen además materiales escritos a fines del siglo XIX y principios del XX (Furlong 1939 y Llamas 1910, entre otros), narrativas y vocabularios (en vilela y español), alguna información etnográfica y observaciones fragmentadas y no especializadas acerca de la lengua.

La lengua y el pueblo vilelas han sido considerados extintos o casi extintos por la bibliografía especializada. Más aún, curiosamente, ni la lengua ni la cultura de este pueblo han sido tema relevante para la mayoría de los lingüistas, etnógrafos e historiadores interesados en el Chaco. Resulta, asimismo, significativa la ausencia de reconocimiento político y legal de la identidad cultural vilela en el panorama oficial de los pueblos y las lenguas originarios de la Argentina.

En este caso particular, es evidente que el proceso de “invisibilización” social es multicausal. Por un lado, desde los “otros”, a la vez que los vilelas están ausentes del discurso académico —que, o bien los ignora, o tiende a considerarlos (casi) extintos— han sido “borrados” del aparato legal indígena vigente y de la vida político-institucional regional y nacional y carecen de presencia demográfica y de personería jurídica alguna.³²⁹ Hablamos de “Otros”, porque este proceso social de “borramiento” que afecta a los vilelas aparece —en los testimonios recogidos en el campo— no sólo vinculado a las relaciones con la sociedad blanca, sino a procesos históricos de alianzas y exclusiones entre grupos indígenas del área.

³²⁹ En el mapa de “Distribución de los pueblos indígenas de la Argentina” del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas se consigna sólo su presencia en el centro de Santiago del Estero, no son considerados en la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas y no existen para la Ley del Aborigen Chaqueño (1985) y para el Instituto del Aborigen Chaqueño, que sólo reconoce a las etnias toba, mocoví y wichi en la provincia del Chaco.

Frente al discurso de la “desaparición”, nuestro trabajo de campo permitió la localización de 45 unidades domésticas donde al menos uno de los miembros se identificó como vilela (Domínguez y otros 2006).

El proceso de “invisibilización” social que sufre el pueblo vilela y su lengua se caracteriza por los siguientes rasgos, entre otros:

- (a) una población significativamente baja, no reconocida política ni jurídicamente;
- (b) una actitud manifiesta y extendida de ocultamiento de la identidad étnica y lingüística;
- (c) carencia de “territorio”;
- (d) ausencia de comunidad y de comunidad de habla;
- (e) una pauta poblacional caracterizada por la disgregación y dispersión, por un lado, y la incorporación a la sociedad criolla o a comunidades tobas o mocovíes, por el otro;
- (f) uso del español y el toba, mocoví y aun guaraní en la comunicación cotidiana.

Esta situación determinó que nuestra propuesta incluyera una primera fase exploratoria, con el fin de localizar hablantes y miembros del pueblo vilela. Más que de una absoluta e irreversible extinción del “mundo vilela”, nuestra investigación de campo dio cuenta de complejos fenómenos de “invisibilización” social resultantes de procesos históricos de desestructuración cultural, dispersión geográfica y relaciones interétnicas conflictivas, de larga data (Golluscio y otros 2004 y 2005, Domínguez y otros 2006).

Nuestra investigación de campo nos permitió identificar a un grupo de familias vilelas que habían rechazado su integración con otros pueblos indígenas del Chaco y conservaron algunas pautas culturales propias. Hasta el momento, sólo dos miembros de ese grupo, hermanos, ambos ya ancianos, han manifestado competencia en la lengua originaria, además de voluntad para colaborar en el trabajo de documentación lingüística. Sin embargo, aun para ellos, el vilela, más que cumplir las funciones de una lengua de comunicación cotidiana, es la lengua asociada con la niñez y la juventud.

A partir de esta situación de urgencia extrema, hemos centrado nuestra actividad en la documentación lingüística y cultural, instrumentando una rutina semanal de trabajo con el consultante ML, que vive en el Gran Buenos Aires, durante los últimos 2 años.

En cuanto a la lengua, el vilela no parece cumplir actualmente las funciones de una lengua de comunicación cotidiana. En realidad, aquellos individuos que se autodefinen como vilelas están sufriendo desde hace años un proceso de sustitución de su lengua originaria por el toba, el mocoví y/o el español. En la memoria de todos ellos y en sus testimonios personales, aparecen claramente el mandato de los padres y ancianos de entonces hacia el abandono de la lengua y las prácticas culturales y la negativa a transmitirles la lengua ancestral.

En ese contexto, mis consultantes han asumido la ardua y valiosa tarea de evocar, activar y actualizar una lengua cuyo uso y transmisión fueron reprimidos, no sólo por la sociedad dominante, sino por sus propios padres y abuelos, como estrategia de supervivencia. De modo que registrar y documentar la lengua significa mucho más que eso. El trabajo en el que están comprometidos estos hablantes y sus familias es mucho más profundo, ya que al mismo tiempo que actualiza muchos recuerdos dolorosos de una infancia y juventud de persecución y exclusión, moviliza aspectos muy hondos y primeros de la conformación de la identidad, esos lugares primigenios donde se inscribe la lengua materna. Nuestra tarea como lingüistas es acompañar delicadamente este proceso, hasta donde sus protagonistas quieran llegar.

En otro lugar hemos registrado las instancias por las que están atravesando nuestros dos consultantes, especialmente ML, en el trabajo de documentación y archivo de su lengua y su cultura (Golluscio y González en prensa, Golluscio y López 2007). Las tareas en las que estamos comprometidos actualmente se relacionan con el registro y archivo de la mayor cantidad de textos que puede crear ML, la transcripción, grabación y traducción del relato mítico-histórico del origen de los vilelas, el estudio sistemático de los procesos de olvido y recuerdo de

la lengua que han ido experimentando los dos hablantes, la redacción y publicación de una gramática vilela y un léxico bilingüe vilela-español.

En todas las instancias, la participación de los hablantes en la documentación de su lengua es una pieza clave, ya que es lo que ha permitido transformar lo que hubiera sido una investigación filológica en una investigación de campo, a través del desencadenamiento de recuerdo lingüístico como proceso dinámico y creativo.

En la etapa actual del trabajo de documentación, hemos planteado dos ejes centrales de trabajo. Primero, estamos llevando a cabo la revisión, transcripción fonológica, análisis gramatical, traducción y anotación lingüístico-etnográfica del mito fundacional recogido por A. de Llamas en 1910, y de otros textos que han ido surgiendo en el trabajo de campo. Su publicación está prevista para 2008. Segundo, estamos sistematizando para su publicación aspectos de la fonología y la gramática vilelas de especial relevancia para los estudios genéticos y tipológicos, a la luz de los textos recogidos por de Llamas y Lozano y los materiales lingüísticos de nuestra propia investigación de campo. Ambas tareas se realizan con la participación activa de los dos consultantes nativos arriba mencionados.

6. Reflexiones finales

La documentación, preservación y revitalización de las lenguas indígenas y minoritarias habladas en nuestro país sigue siendo una tarea urgente y prioritaria, no sólo por la necesidad de mantener y proteger la diversidad lingüística y cultural del mundo, idea que impulsó el desarrollo de la lingüística de la documentación en estos últimos años, sino por una razón central para el futuro de estas lenguas y sus hablantes, a pesar de no ser medible cuantitativamente: la relevancia que estas acciones han mostrado para el fortalecimiento de la autoestima de las comunidades y los sujetos involucrados. En este sentido, algunas de las consecuencias de esta investigación con participación de las comunidades han ido más allá de lo esperado. Este es el caso de la importancia otorgada por los miembros de los cuatro pueblos involucrados en el proyecto de documentación a la puesta en práctica y enseñanza de un sistema de escritura y la producción de libros en la lengua y sobre la lengua y la cultura.

En síntesis, el proyecto presentado en esta oportunidad ha sido sólo una experiencia, que se debe multiplicar. Varias características de su diseño y puesta en práctica resultaron especialmente favorables para el logro de los objetivos, a saber: (a) la interdisciplinariedad; (b) su modalidad participativa; (c) la amplitud y diversidad del campo de estudio, constante desafío para el equipo; (d) el énfasis en la formación simultánea de recursos humanos universitarios y locales; (e) la práctica de nuevas estrategias de campo de acercamiento a las lenguas amenazadas y sus hablantes; (f) la exploración de nuevos programas de computación para la transcripción, representación, anotación, catalogación y archivo de textos y materiales lingüísticos y etnográficos y (g) la interrelación con otros proyectos y programas sobre temas afines, a nivel nacional e internacional.

La documentación y archivo sistemáticos de estas lenguas con la modalidad elegida para esta investigación ha significado una contribución en varias direcciones, que sintetizo a continuación:

(1) *la preservación y valoración de las lenguas seleccionadas*

Los resultados de nuestro proyecto confirman la validez de experiencias recogidas en otros lugares del mundo y en la Argentina, en tanto demuestran que la preservación y revitalización de las lenguas minorizadas sólo se logrará cuando el proceso entero esté acompañado con el compromiso y la participación directa de los miembros de la comunidad y la creación de nuevas relaciones sociopolíticas con la sociedad regional y nacional;

(2) *el fortalecimiento de la presencia social e institucional de los pueblos indígenas involucrados*

Se trata de un momento histórico propicio para la intervención, en varios sentidos: (a) existe un soporte legal nacional e internacional; (b) la conciencia del proceso de riesgo al que sus lenguas están siendo sometidas está creciendo entre los miembros de las comunidades; (c) varios de ellos, especialmente aquellos entrenados como auxiliares docentes indígenas, están comprometidos con el desarrollo de programas de revitalización de las lenguas, y, finalmente, (d) los protagonistas saben que se encuentran en un punto crítico en el cual el desarrollo de materiales escritos y visuales puede ser clave para retrasar, frenar o aun revertir el declive de la lengua. Las colecciones de textos completamente analizados y glosados, las listas de palabras y los videos que resultaron de este proyecto, ya disponibles para las comunidades, resultaron ser herramientas claves en este proceso.

(3) el conocimiento de las lenguas indígenas de Sudamérica y sus relaciones genéticas y de área

La necesidad de profundizar en estos temas se ha planteado repetidamente (Kaufman 1990, Adelaar 1991, Grinevald 1998, entre otros). Aunque se ha incrementado el interés de antropólogos y lingüistas en esta área, hay aún vacíos significativos en el estudio de estas lenguas y culturas. En el caso concreto de las lenguas habladas en el Chaco argentino, por un lado, esta investigación ha contribuido a la exacta ubicación del tapiete en relación con el chiriguano y otras lenguas y dialectos guaraníes del área. Por otro lado, la investigación de las variedades menos estudiadas o no estudiadas del mocoví y el wichi seleccionadas han contribuido a la comprensión de las divisiones lingüísticas internas y proveyeron datos para la reconstrucción histórica y para una exploración de la difusión de fenómenos particulares dentro de esta área, tales como la marca de alienabilidad/inalienabilidad y la existencia de formas similares de clasificación de objetos “a la vista/fuera de vista” encontradas tanto en la lengua wichí como en las lenguas de la familia guaycurú (mocoví, toba y pilagá). Por último, la ubicación de hablantes vilelas y el trabajo de documentación de su lengua y cultura hoy en marcha no sólo permiten completar el mapa lingüístico del área chaqueña, sino que significan una rica contribución al conocimiento de la historia del poblamiento, el contacto entre pueblos y lenguas y las relaciones genéticas y areales entre las lenguas de América del Sur.

(4) investigaciones futuras en lingüística y antropología

Investigaciones como la que presentamos en este artículo proveerán datos empíricos específicos y fidedignos acerca de diferentes aspectos de los sistemas lingüísticos y patrones culturales de los pueblos indígenas involucrados en el proyecto, que servirán para desarrollar líneas futuras de investigación en ambas disciplinas.

Por último, la creación de un Área de Documentación en Lingüística y Antropología en CAICYT-CONICET con un Archivo Digital ya en funcionamiento y la reciente concreción de redes con otros Archivos regionales de América y el mundo resultan sumamente auspiciosas para la concreción de nuevos proyectos en la misma línea y abren nuevas avenidas para el conocimiento, valoración y preservación del patrimonio intangible de América del Sur.

Referencias

- Adelaar, Willem. 1991. "The endangered languages problem: South America". En Robins, R. y E. Uhlenbeck (eds.), *Endangered languages*. Oxford: Berg Publishers, págs. 45-91.
- Balmori, Clemente Hernando. 1959. "Doña Dominga Galarza y las postrimerías de un pueblo y una lengua". *Revista de la Universidad de La Plata* 9: 85-98.
- Balmori, Clemente Hernando. 1967. "Ensayo comparativo Lule-Vilela: sufijos -p y -t con un breve texto Vilela". *Estudios de área lingüística indígena*, 9-32. Buenos Aires: Centro de Estudios Lingüísticos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Balmori, Diana. 1998. *Clemente Hernando Balmori. Textos de un lingüista*. La Coruña: Edición do Castro.
- Boas, Franz. (ed.) 1911. *Handbook of American Indian Languages*. Washington: Government Printing Office.
- Citro, Silvia. 2006. *La fiesta del 30 de agosto entre los mocoví de Santa Fe*. Buenos Aires: Instituto de Lingüística, UBA.
- Constitución de la Nación Argentina* 1994.
- Courtis, Corina y Alejandra Vidal, "Apuntes para una revisión crítica del concepto de muerte de lengua", *Signo y Seña* N° 17. Instituto de Lingüística, Universidad de Buenos Aires.
- Crystal, David. 2000. *Language Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Domínguez, Marcelo, Lucía Golluscio y Analía Gutiérrez. 2006. "Los vilelas del Chaco: desestructuración cultural, invisibilización y estrategias identitarias". En *dossier "Historias fragmentadas, identidades y lenguas: Los pueblos indígenas del Chaco argentino"*, Lucía Golluscio y Silvia Hirsch (eds.), *Indiana* 23, 199-226. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut.
- Dorian, Nancy C. 1977. "The Problem of the Semi-Speaker in Language Death". *International Journal of the Sociology of Language*: 23-31.
- Dorian, Nancy C. 1981. *Language death. The Life Cycle of a Scottish Gaelic Dialect*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Dorian, Nancy C. 1982. "Language loss and maintenance in language contact situation". *The loss of language skills*, D. Lambert and B. Freed (eds.) Rowley, MA: Newbury House.
- Dorian, Nancy C. (ed.) 1989. *Investigating obsolescence: Studies in language contraction and death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dorian, Nancy C. 1998. "Western language ideologies and small-language prospects". *Endangered Languages*, Lenore A. Grenoble and Lindsay J. Whaley (eds.), 3-21. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dorian, Nancy C. 1999. "The stages of language obsolescence: stages, surprises, challenges". *Languages and Linguistics* 3:99-122.
- Dressler, Wolfgang U. 1981. "Language shift and language death – a protean challenge for the linguist". *Folia Linguistica* 15:5-27..
- Dressler, Wolfgang U. 1988. "Language death". *Linguistics: The Cambridge Survey*. Vol. IV: *Language: the sociocultural context*, Frederick Newmeyer (ed.), 184-192. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duranti, A. 2000 [1997]. *Antropología lingüística*. Madrid: Cambridge University Press.
- Fabre, Alain. 1998. *Manual de las lenguas indígenas sudamericanas*, 2 volúmenes, Munich: LINCOM Europa.
- Fairclough, N. 1992. *Discourse and Social Change*. Londres: Polity Press.

- Fernández Garay, Ana y Lucía Golluscio (comps.) 2002: *Temas de Lingüística Aborigen II*. Colección Nuestra América. Archivo de Lenguas Indoamericanas. Buenos Aires: Inst. de Lingüística, UBA. ISBN N° 950-29-0703-5.
- Fishman, Joshua. 1982. "Whorfianism of the third kind: The ethnolinguistic diversity as a universal social asset", *Language in Society* 11:1-14.
- Fishman, Joshua. 1991. *Reversing language shift: Theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages*. Clevedon; Filadelfia: Multilingual Matters.
- Fishman, Joshua. 2001. "Why is so Hard to Save a Threatened Language? (A Perspective on the Cases that Follow)" En Fishman, J. (ed.) *Can threatened languages be saved? Reversing Language Shift Revisited: A 21st Century Perspective*. Clevedon-Buffalo-Toronto-Sydney: Multilingual Matters: 16.
- Foucault, Michael. 1980 [1972]. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Furlong Cardiff, Guillermo. 1939. *Entre los Vilelas de Salta*. Buenos Aires: Academia Literaria del Plata.
- García, Miguel Angel. 2005. *Paisajes sonoros de un mundo coherente*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología.
- Gerzenstein, Ana y otros. 1998. *Documento Fuente de Lenguas Indígenas*. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación. 155 págs. Consulta por Internet.
- Gippert, Jost, Nikolaus Himmelmann y Ulrike Mosel. 2006. *Essentials in Language Documentation*. Berlin: Mouton.
- Golluscio, Lucía. 1990. "La imagen del dominador en la literatura oral mapuche y su relación con lo 'no dicho', una estrategia de resistencia cultural". *Annales Littéraires* (Vol. Especial): 695-710. Université de Franche-Comte. Besançon.
- Golluscio, Lucía (comp.) 2002. *Etnografía del habla. Textos fundacionales*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Golluscio, Lucía. 2004. "Lenguas en peligro, pueblos en peligro en la Argentina". En Kremnitz, Georg y Joachim Born (eds.): *Lenguas, literaturas y sociedad en la Argentina. Diálogos sobre la investigación en Argentina, Uruguay y en países germanófonos. Beihefte zu quo vadis, Romania?* 17: 95-110. Viena: Edition Praesens.
- Golluscio, Lucía. 2005a. "Tensión y conflicto en la construcción del "otro" y del sujeto social: el discurso de y sobre el pueblo vilela en la Argentina," en Luisa Granato (ed.) *Texto e Interacción*. Volumen temático de la *Revista de la Sociedad Argentina de Lingüística* 1-2005: 111-121.
- Golluscio, Lucía. 2005b. "Documentación de lenguas amenazadas en su contexto etnográfico." En Actas del Congreso Internacional "Políticas culturales e integración regional" (Buenos Aires, abril 2004), Buenos Aires: UBA. Publicación en CD.
- Golluscio, Lucía (editora). 2005. "Pueblos originarios. Una voz que rompe el silencio". En *Educación intercultural bilingüe: debates, experiencias y recursos*. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación. Publicación en CD. Edición revisada del trabajo del mismo nombre publicado en disquete por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.
- Golluscio, Lucía. 2006a. *El Pueblo Mapuche. Poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: BIBLOS.
- Golluscio, Lucía. 2006b. "Language Attrition and remembering in Vilela". Conferencia, Depto. de Lingüística. Instituto Max Planck, Leipzig.
- Golluscio Lucía. "Estrategias de construcción textual en una lengua en peligro: el caso vilela." En Homenaje a Ana Gerzenstein, Roberto Bein, Marisa Malvestitti y Cristina Messineo (eds.) Buenos Aires: Instituto de Lingüística, FFyL, UBA (en prensa).
- Golluscio, Lucía, Marcelo Domínguez y Analía Gutiérrez. 2004. "Notas sobre la lengua y el pueblo vilelas". Actas del Congreso Internacional "Debates actuales. Las Teorías Críticas de la Literatura y la Lingüística", Buenos Aires: FFyL, UBA. Publicación en CD.
- Golluscio, Lucía y Patricia Dreidemie (eds.): *Prácticas comunicativas indígenas en contextos urbanos: exploraciones teóricas y metodológicas*. Volumen temático de la *Revista Signo y Señal* N° 17, Instituto de Lingüística, UBA (en prensa).

- Golluscio, Lucía y Hebe González. "Contact, attrition and shift in two Chaco languages: The cases of Tapiete and Vilela" En *Progress in Endangered Language Research*, editado por David Harrison y otros. Amsterdam/Filadelfia: John Benjamins (en prensa).
- Golluscio Lucía y Silvia Hirsch (eds.) 2006. "Historias Fragmentadas, Identidades y Lenguas: los Pueblos Indígenas del Chaco Argentino", dossier, *Indiana*, Instituto Iberoamericano de Berlín, Volumen 23: 97-226.
- Golluscio, Lucía y otros. 2001. Proyecto "Lenguas en Peligro, Pueblos en Peligro en la Argentina" (FFyL, UBA- Inst. Max Planck). Documento de Presentación de la propuesta.
- González, Hebe. 2002 "Los tapietes: esbozo etnográfico y sociolingüístico". En Fernández Garay, Ana y Lucía Golluscio (eds.) *Temas de Lingüística Aborigen II*. Buenos Aires: Instituto de Lingüística, Universidad de Buenos Aires, págs. 263-287.
- González, Hebe. 2004. "Contacto de lengua en tapiete (tupí-guaraní): una aproximación fonológica". En *Dinámica lingüística de las lenguas en contacto*, Claudine Chamoreau y Yolanda Lastra (eds.), 193-238, Hermosillo: Universidad de Sonora.
- González, Hebe. 2005. *A grammar of Tapiete*. Tesis Doctoral, University of Pittsburgh.
- Gordon, Raymond G., Jr. (ed.) 2005. *Ethnologue: Languages of the World*, Fifteenth edition. Dallas, Texas: SIL International. Online version: <http://www.ethnologue.com/>.
- Gregores, Emma y Jorge Suárez. 1970. "Guía para elicitación de palabras y oraciones" (m.i.)
- Grenoble, Lenore A. y Lindsay J. Whaley, (eds.) 1998. *Endangered languages*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Grinevald, Colette. 2004. "Encounters at the brink: linguistic fieldwork among speakers of endangered languages". En *Lectures on endangered languages: 2 – from Kyoto conference 2000*. (ELPR Publications Series C005). Kyoto: Nakanishi Printing Co.
- Grinevald, Colette. 2001. "Encounters at the brink: Linguistic fieldwork among speakers of endangered languages". En *Lectures on Endangered Languages: 2 – From Kyoto Conference 2000 – ELPR Publication Series C002*. Kyoto: Nakanishi Printing Co.
- Grinevald, Colette. 1998. Language endangerment in South America: a programmatic approach. *Endangered Languages: Language Loss and Community Response* 124-160, Lenore A. Grenoble and Lindsay J. Whaley (eds.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Harrison, David y Gregory Anderson "Language change and last-generation speakers." En *A World of Many Voices. Progress in Endangered Language Research*, editado por David Harrison *et alii*, Amsterdam/Filadelfia: John Benjamins (en prensa).
- Haviland, John y José Farfán Flores. 2007. Prólogo a la traducción española de *Essentials in language documentation*, Jost Gippert, Nikolaus Himmelmann y Ulrike Mosel (eds.) 2006, Berlín: Mouton.
- Hill, Kenneth y Jane Hill. 1999 [1986]: *Hablando mexicano. La dinámica de una lengua sincrética en el centro de México*. México DF: Instituto Nacional Indigenista, CIESAS y SEP-CONACYT.
- Himmelmann, N. 1998. "Documentary and descriptive linguistics". *Linguistics* 36: 161-195.
- Hirsch, Silvia, Hebe González y Florencia Ciccone. 2006. "Lengua e identidad: ideologías lingüísticas, pérdida y revitalización de la lengua en el caso de los tapietes de Tartagal". En el *dossier* "Historias fragmentadas, identidades y lenguas: Los pueblos indígenas del Chaco argentino" editado por Lucía Golluscio y Silvia Hirsch, *Revista Indiana* 23: 103-122. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut.
- Janse, Mark y Sijmen Tol (eds.) 2003. *Language death and language maintenance. Theoretical, practical and descriptive approaches*. Amsterdam/Filadelfia: John Benjamins.
- Kaufman, Terrence y B. Berlin. 1987. "South American Indian languages documentation project questionnaire." Pittsburgh & Berkeley: University of Pittsburgh & University of Berkeley (ms.)
- Klein, Harriet y Louisa Stark (eds.) 1985. *South American Indian Languages. Retrospect and prospect*. Austin: University of Texas Press.

- Lafone Quevedo, Samuel. 1895. "La lengua Vilela o Chulupí. Estudio de Filología Chaco-Argentina fundado sobre los trabajos de Hervás, Adelung, y Pelleschi". *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*. Buenos Aires. XVI: 37-124.
- Lozano, Elena. 1970. *Textos vilelas*. CEILP: Universidad Nacional de La Plata.
- Lozano, Elena. 1977. Cuentos secretos vilelas: I La mujer tigre. *VICUS Cuadernos*. Lingüística, I: 93-116.
- Lozano, Elena. 2006. *Textos vilelas* (edición aumentada, con notas gramaticales y etnográficas), Lucía Golluscio (ed.) Buenos Aires: Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Llamas, Antonio de. 1910. *Uacambabellé o Vilela*. Corrientes: Teodoro Heinecke.
- Martínez Sarasola, Carlos. 1992. *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Munro, Pamela. 2001. "Field Linguistics". En Aronoff, M. y J. Rees-Miller (eds.) 2001. *Handbook of Contemporary Linguistics*. Oxford: Blackwell Publishers (págs. 130-149)
- Merlan, Francesca. 1994. *A Grammar of Wardaman*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Pratt, Mary L. 1992 [1991]. *Ojos Imperiales*. Quilmes: Univ. Nac. de Quilmes.
- Robin, R. H. y Uhlenbeck. E. M. (eds.) 1991. *Endangered languages*. Oxford, Berg Publishers.
- Sakiyama, Osamu y Fubito Endo (eds.) 2004. *Lectures on endangered languages: 5. – from Tokyo and Kyoto conferences 2002*. (ELPR Publications Series C005). Kyoto: Nakanishi Printing Co.
- Sapir, Edward. 1929. "The Status of Linguistics as a Science". En Mandelbaum, D. (ed.) *Selected Writings of Edward Sapir*, Berkeley: University of California Press.
- Sasse, Hans-Jurgen. 1990. Language Decay and contact-induced change: similarities and differences. *Arbeitspapier* 12:30-56. Institut für Sprachwissenschaft, Universität Köln.
- Silverstein, Michael. 1998. "Contemporary transformations of local linguistic communities". *Annual Review of Anthropology* 27: 401-426.
- Suárez, Jorge A. 1988. *Estudios sobre lenguas indígenas sudamericanas*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.
- Swadesh, Morris. 1948. "Sociologic notes on obsolescent languages". *International Journal of American Linguistics* 14: 226-235.
- Sherzer, Joel. 1987. "A Discourse-Centered Approach to Language and Culture", *American Anthropologist*, 89: 295-309.
- Terán, Buenaventura. 1995. Figuras del Panteón Vilela. *Humanismo Siglo XX. Estudios dedicados al Dr. Juan Adolfo Vázquez*, J. Schobinger (ed.), 187-195. San Juan: Editorial Fundación Universidad de San Juan.
- Urban Greg. 1991. *A discourse-centered approach to culture*. Austin: University of Texas Press.
- Viegas Barros, J. Pedro. 2001. *Evidencias del parentesco de las lenguas lule y vilela*. Colección Folklore y Antropología 4. Santa Fe: Subsecretaría Cultura Prov. de Santa Fe.
- Whorf, Benjamin Lee. 1971 [1956]. *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Seix Barral.**
- Williams, Raymond. 1981 [1977] *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.**
- Woodbury, Anthony. 2003 [2002]. "Defining Documentary Linguistics". En *Language Documentation and Description*, Vol. 1. editado por Peter Austin. Londres: The Hans Rausing Endangered Languages Programme.
- Woodbury, Anthony. 2000 [1993]: "Una defensa de la afirmación, 'Cuando muere una lengua, muere una cultura'". En Courtis, C. (comp.) *Lenguaje, cultura y sociedad*. Buenos Aires OPFyL.

Los desafíos posibles de las redes sociales

Gabriela Morando

Este trabajo pretende difundir la importancia de las redes (tanto locales, académicas, socioculturales y político económicas) ejemplificando tres experiencias metodológicas, en la región nordeste de Brasil, estado de Marañón. El registro (auto-representación de las comunidades, tradiciones, elementos prácticos y simbólicos) que surge a través del lenguaje visual es presentado en diferentes formatos (iconografía, fotografía y cartografía). Estas redes-dispositivos de interacción participativa favorecen nuevas

prácticas sociales, legitiman identidades invisibilizadas, intentan traducir los relatos etnográficos simplificando en imágenes una situación, realidad o conflicto ignorados. Los proyectos de creación colectiva permiten reflexionar sobre las responsabilidades sociales, la contribución académica, los alcances de la movilización en la transformación social y los modos de circulación del material relevado y producido conjuntamente entre los actores involucrados.

Palabras claves

Redes - Cultos afromarañenses – Tambor de Mina – Vodunsis - Iconografía – Cartografía – Expografía – Lenguaje visual - Casa Nagô – Casa de Minas – Casa Fanti-Ashanti

Tambor de Mina en Casa Nagô y en Casa de Minas

El caso afromarañense entendido desde el lenguaje visual como reafirmación identitaria.

A la patrona del Tambor de Mina en Marañón, Santa Bárbara³³⁰,
y a su guía Averequete³³¹, San Benedito,
quienes abren, protegen y convocan a las entidades caboclas.

Esta investigación pretende mostrar el estado de la cuestión actual en las principales casas que cultean Tambor de Minas en San Luis de Marañón, región situada al nordeste de Brasil. Particularmente presentar el trabajo en red, aceptado por distintas comunidades tradicionales y representantes de los cultos locales, promovido por núcleos académicos y artistas concibiendo una interacción dinámica que considero un dispositivo metodológico efectivo entre diferentes actores favoreciendo nuevas prácticas sociales que ayudan a preservar la tradición local. A partir del lenguaje visual y su posibilidad de registro mi exposición versará en ejemplificar tres formulaciones diferentes en proyectos de creación colectiva los cuales permiten: continuidad en etapas del proceso, reafirmación de su territorialidad, exposición de sus narrativas y mayor valoración de las mismas. Fotografía, cartografía e iconografía comparten la auto-representación de pequeñas comunidades que demarcan los límites y características de sus elementos prácticos y simbólicos validando los principales cultos afromarañenses y las identidades incomprendidas por su desconocimiento y estigmatización. El compromiso de especialistas, integrantes de las comunidades, alumnos de graduación, universidades, jefes religiosos y practicantes privilegió la memoria oral y la experiencia como un valor en sí mismo de pertenencia y conciencia emocional legítima e intransferible. El sentimiento de familiaridad establecido entre los informantes y los participantes de los distintos proyectos permitió documentar fehacientemente prácticas, saberes y discursos desde novedosos dispositivos (convivencia, mapeamientos, participación activa organizando oficinas, talleres y entrevistas). La combinación de conocimientos tradicionales y académicos integra la metodología citada para que sea vivenciada de forma natural e intensa por todos los

³³⁰ Santa Bárbara, María Bárbara, Barba Soeira. Jefa de encantaría, patrona de Terecô, pajeleira o precursora de los curadores. Diosa, reina y madre. En la Casa de Nagô el sincretismo religioso la asocia con la santa católica y el vodum Sobô ou

³³¹ Considerado en la Casa de Nagô y en los terreiros de Mina Nagô como el vodum que abre las matas y trae a las entidades caboclas (asociados con los voduns y los orixas).

implicados. Estas nuevas experiencias en redes ³³² aún no están configuradas institucionalmente en comunidades afro-religiosas de Argentina y son poco difundidas en otros ámbitos. La interacción transdisciplinar que propone la Cartografía Social y el proyecto La cultura afro-marañense a través de imágenes / serie Iconografías de Maraion³³³ permite reflexionar acerca de posibles responsabilidades sociales, contribuciones a la transformación social y modos de circulación de los registros obtenidos. En nuestro país se ha de considerar relevante el trabajo de mapeamiento del colectivo Iconoclasistas ³³⁴ para impulsar una dinámica que va creciendo y profundizándose a medida que deriva y muta de acuerdo a las circunstancias nacionales.

La propuesta de documentar, cartografiar e iconografiar como instancias de registro de construcción colectiva transdisciplinar colaboran al esclarecimiento de diversas realidades y situaciones a partir de la memoria cotidiana. Sistematizar la información en un espacio horizontal de encuentro permitiría que estas novedosas metodología puedan trasladarse a otras comunidades y pueblos tradicionales afectados (riesgo de desaparición, e interpretación negativa de conocimientos tradicionales, conflictos territoriales, participación política desacreditada). La necesidad de disponer de material de comunicación actualizado, organizado y coordinado permite la divulgación, movilización y reafirmación de identidades en un proceso enriquecedor de relación e intercambio con otros. Favorecer los vínculos de solidaridad no solamente por afinidad

³³² Según la definición de redes propuesta por la doctora en comunicación Marta Rizo " las redes son sistemas abiertos y horizontales que reúnen a grupos de personas que se identifican con las mismas necesidades y problemáticas. Son, antes que nada, formas de interacción social, espacios sociales de convivencia y conectividad ".

³³³ La iconografía pretende identificar, describir, clasificar e interpretar significados simbólicos de haceres, saberes e historias de determinados grupos sociales, tanto en su cultura material como inmaterial. El acto de iconografiar es el resultado de un imaginario manifiesto en la cotidianidad de las personas y preservar los significados que se les atribuyen. Por medio del empleo de técnicas de la etnografía se pretende visualizar la cultura al servicio de la innovación y al desenvolvimiento sustentable de los grupos y manifestaciones investigados. Este nuevo proceso de generar productos basados en la identidad local pretende establecer las bases para el desenvolvimiento de nuevas estrategias de difusión y comercialización de esos productos involucrando la participación directa de las comunidades implicadas.

Promocionada por UFMA, IFMA y EDUFMA.

www.iconografias.ufma.br

³³⁴ Pretenden poner a disposición una herramienta de fácil apropiación y reproducción, agilizadora de encuentros, un artilugio que empuja la organización de prácticas emancipatorias y colectivas. El mapeo colectivo es considerado una herramienta lúdica y creativa que facilita la construcción de un relato colectivo, visible en la confluencia de saberes de los participantes. Los talleres permiten la realización de cartografías, en pequeños grupos de no más de 10 personas, construidas a partir de la conversación y socialización de experiencias, conocimientos y pareceres. Cada grupo trabaja con un mapa-afiche, una guía de preguntas provocadoras, y una serie de íconos sticker condensando la información en un espacio horizontal de encuentro que apunta a elaborar saberes en un proceso de relación e intercambio con otros. En ese sentido la cartografía es concebida por ellos como un proceso en permanente mutación, punto de partida disponible a ser retomado por otros y como un dispositivo apropiado para la reflexión y el cambio social que construya conocimiento, afianza la red social y afectiva de trabajo.

www.iconoclasistas.com.ar

concibe un replanteo en profundidad de los objetivos académicos en el interior de sus círculos como sus alcances en la transformación social.

Una de las apuestas de aprender a reflexionar y ver un territorio (pensado no sólo geográficamente sino como espacio social, económico y cultural de subjetividades) posibilita reunirse para poder interpretar vínculos que no sólo nos den herramientas para evidenciar problemáticas instaladas sino que también nos brinde elementos para acompañar su resolución.

Tomaré como punto de partida la vivencia personal que pude experimentar sobre las redes citadas en el transcurso del corriente año focalizando la mirada en los cultos de la capital marañense, el Tambor de Mina en la Casa Nagô, en la Casa de Mina y en la casa Fanti Ashanti (dirigida por pai Euclides) como la necesidad de visibilizar la problemática de estos terreiros tradicionales respecto a la continuidad de sus ritos, la legitimidad de sus prácticas ³³⁵ y la importancia de preservar sus tradiciones específicas para evitar su desaparición. Poder comprender la importancia de los cultos afroamericanos de vodum permite reconocer la influencia de las prácticas africanas, del catolicismo impuesto como religión oficial y la inclusión de elementos de diversas procedencias. Particularmente los cultos afromarañenses incluyen en el calendario de sus casas la presencia de diversos rituales de la cultura popular: la fiesta del Divino Espíritu Santo, las fiestas con Tambor de Criola (con el buey o el pequeño buey de Encantado), los rituales de Bumba-meu-boi (con bautismo y muerte del buey), ofrecidos a importantes entidades. Aunque los estudios sobre los orígenes de los negros en Marañón no han avanzado mucho se sabe que en la capital del estado eran mas numerosos los esclavos de la costa de Africa (dahomeyanos y yorubas) y que Codó recibió mas negros bantúes (angolanos, congolese) y senegaleses. La memoria de pais de santos marañenses registra la llegada para el estado de negros bijagó, cambinda, fanti-ashanti, mandinga, taipa, caxias y otros que influenciaron en las expresiones locales.

Comenzaré relatando el inicio de este viaje que surgió a partir de diferentes encuentros académicos³³⁶ los cuales me permitieron profundizar sobre el programa del Proyecto Nueva Cartografía Social de Amazonia (PNCSA) como conocer sus fascículos, libros y videos elaborados junto a los participantes de las oficinas de mapas y los integrantes de cada comunidad implicada . En el IV Encuentro de Investigadores y Movimientos Sociales (Marañón, noviembre 2009) experimento la dinámica de esta red, conozco los procedimientos de autcartografía de las identidades colectivas de las comunidades y pueblos tradicionales y la trascendencia de preservar sus memorias en

³³⁵ Muchas veces la legitimidad se estigmatiza por algunos practicantes o terreiros que malversan, desconocen o desacreditan la tradición dando lugar a que la comunidad general considere a estos cultos como estafas comerciales, brujerías o supersticiones sin fundamento.

³³⁶ Primer Jornada Pueblos y comunidades tradicionales de Brasil y Argentina coordinado por Alfredo Wagner de Almeida (UFAM/UEA/PNCSA) y Camila Do Valle (FUNCEB) realizada del 5 al 10 de marzo de 2009 en Bs. As, CABA, auspiciado por FUNCEB, UNGS, UBA Y UNTREF en Argentina y por PNSA, NUER, UNAMAZ, NAEA Y GESEA en Brasil. También la VIII Reunión de Antropología del Mercosur / RAM 2009 realizada en la misma ciudad del 29 de septiembre al 2 de octubre coordinada en Argentina por UNSAM.

sus lenguas originarias, la historia de su espacio social, sus calendarios festivos y las experiencias en territorializaciones específicas. Habiendo sido invitada para dar cuenta de los alcances de movilidad social de esta propuesta conozco a los líderes de los cultos locales y sus relaciones formales con la vida académica. En el mismo viaje me presento ante el Babalorixa Euclides Menezes Ferreira ³³⁷ en el V Encuentro de Cultos Afrobrasileros ³³⁸ y en un viaje posterior me reúno con Sergio Figueredo Ferretti ³³⁹ y Mundicarmo María Rocha Ferretti ³⁴⁰ quienes me facilitaron material inexistente en nuestro país para ampliar y divulgar las investigaciones precedentes y actuales relacionadas con la cultura popular local como el legado dejado por la herencia de la memoria oral en los cultos estudiados. Ambos especialistas no trabajan conjuntamente con el Dr. Wagner de Almeida, coordinador de PNCSA ³⁴¹, sin embargo realizan un aporte trascendente en cuanto a las redes regionales fomentando la investigación, socializando la información, dirigiendo y evaluando cuantiosas tesis de posgrado, promoviendo proyectos y programas locales a través de los boletines de la Comisión marañense de folclore y colaborando desinteresadamente en el esclarecimiento y legitimidad de los cultos afromarañenses.

La región de Marañón comparte con otras regiones del nordeste el resguardo de influencias africanas en sus prácticas, las mismas siguen vigentes en San Luís mediante dos terreiros de Mina, la Casa das Minas-Jeje/dahomeyana y la Casa Nagô/yorubana), quienes atesoran la tradición religiosa afro-brasilera de Marañón desde mediados del siglo XIX. El tambor de Mina surgió en la capital marañense, se difundió primero en el Norte, principalmente en Belén de Pará y después en el Centro-Sur, especialmente en San Pablo. Comenzó a ser mas conocido y ganar lugar en el discurso antropológico cerca de 100 años después, a partir de los trabajos en San Luis de Misión y Pesquisa Folclórica, creado en San Pablo, Mario de Andrade en 1938 ; se suma la divulgación del libro *A Casa das Minas*, de Nunes Pereira ³⁴², quien es presentado en la Sociedad

³³⁷ Conocido como Pai Euclides. Jefe del terreiro Fanti-Ashanti. Babalorixá de la casa y Padre de santo de mayor proyección en San Luís.

³³⁸ Encuentro Marañense de Cultos Afrobrasileros (EMCAB) del 6 al 8 de noviembre de 2009 en San Luís, Marañón.

³³⁹ Licenciado en Historia. Museólogo (UFRJ). Magíster en Ciencias Sociales (UFRN). Doctor en Antropología (USP). Profesor (PPGCS / PPGPP / UFMA).

³⁴⁰ Profesora titular (UEMA). Doctora en Antropología. Colaboradora del Boletín de la Comisión Marañense de Folclore. Registró los cultos de Terecô en Codó en su afán de difundir las peculiaridades de los grupos afro-religiosos en la región

³⁴¹ Programa que cuenta con el respaldo del Instituto Amazónico de Planeamiento de Brasil en el cual el antropólogo Alfredo Wagner es uno de los responsables. Macroproyecto implementado desde diciembre de 2005 del que derivan formas novedosas para la comprensión e interpretación de la territorialización y movilización de identidades tradicionales de grupos y colectivos invisibles socialmente. Busca desde distintos abordajes reflexionar sobre perspectivas no hegemónicas.

³⁴² la Casa das Minas, terreiro daomeyano al cual pertenecían su madre y su tía

Brasileira de Etnología, en 1947, concurriendo invitado por Arthur Ramos. Asimismo se agrega la tesis sobre *Aculturación del negro en Marañón* defendida en Estados Unidos, por el antropólogo Octavio da Costa Eduardo en 1948. Actualmente se dispone de una extensa bibliografía producida por especialistas y por pais de santo.

Si bien el Tambor de Mina de Marañón y la tradición Jeje fueron mejor preservadas que la influencia nagô esta fue bastante influenciada por aquella, los terreiros de la capital presentan mas elementos de Mina-Nagô que de Mina-Jeje, lo que puede ser constatado por el uso generalizado de los instrumentos musicales de Mina-Nagô: abatás (tambores horizontales de dos membranas), agogô (ferro) e xequerê (calabaza). La mayoría de los terreiros de la capital integran elementos de Mina y también de otras tradiciones de origen africana (taipa, cambinda, caxias y otras) que fueron desplazadas por terreiros ya desaparecidos. Algunas de ellas integran aún elementos de Terecô, también conocido por Tambor da Mata, tradición afro-brasileira que parece ser mas influenciada por la cultura bantú encontrada en el interior de Marañón, mas precisamente en el poblado de San Antonio de los Negros, perteneciente a Codó.

La Casa Nagô es considerada una de las principales matrices de la vertiente marañense y es uno de los terreiros mas importantes de Tambor de Mina, en Marañón tiene importancia similar al Candomblé de Salvador / Bahía, el Xangô de Recife, el Batuque de Puerto Alegre (Río Grande del Sur) entre otras. La casa fue fundada en el siglo XIX³⁴³ y la expresión Tambor de Mina se refiere al puerto de San Jorge de Minas, en Africa. Desde este puerto vinieron esclavos de diferentes grupos étnicos caracterizados por usar una lengua en común. Estos grupos en Brasil son llamados NAGÓ y en Nigeria (África) son llamados IORUBA. Estas tradiciones preservadas por la Casa Nagô corren el riesgo de ser olvidadas y desaparecer por esa razón se realizó un registro expográfico e histórico sobre esta situación. El compromiso fue asumido por el fotógrafo Marcio Vasconcelos, el sociólogo Pablo Melo de Sousa y la Dra. Mundicarmo Ferretti, como una contribución para preservar la memoria de esas manifestaciones traídas por los esclavos africanos y que en Marañón se perpetúan en diferentes comunidades. Ayudados y reconocidos por Pai Euclides, Doña Lucía³⁴⁴, Doña Elzita y Doña Denil, entre otros jefes de las casas tradicionales, surgió el proyecto “Nagon Abioton ” para rescatar la parte significativa del conocimiento existente que todavía se encuentra en las vivencias de esta casa y que fue legado por los antiguos integrantes de este terreiro. Ese proyecto surgió como un homenaje a Doña Lucía, última matriarca de la Casa de Nagô, quien falleció a los 103 años. Ella y sus hijos de santo aceptaron registrar la cotidianidad, las festividades y los rituales facilitando valiosas informaciones.

³⁴³ Algunos relatos informan que la fundación de la Casa había ocurrido en el SXIII – La fecha de surgimiento desapareció de la memoria de sus hijas de santo .

³⁴⁴ Lucília María de Jesús nació en 1905 en San Luís de Marañón y comenzó su entrada en el Tambor de Mina a los 12 años de edad durante el festejo de San Sebastián en la Casa de Nagô. Su definición en el culto se realizó a sus 60 años y ella procuró mantener el orden del terreiro de acuerdo con los preceptos de sus antecesoras. Falleció el día 13 de Junio de 2008, ¿casualmente ? el día dedicado a su santo de devoción, San Antonio.

A pesar del prestigio del candomblé y del avance de la umbanda en todo el Brasil, el Tambor de mina, religión afro-brasilera típica de Marañón, continúa dominante en la capital. Por esta razón el estado continúa siendo conocido como la "tierra de mina". No es por casualidad que hasta ahora el candomblé solo fue introducido de forma clara y completa en un terreiro de San Luis – la Casa Fanti-Ashanti - y que esta, orgullosa de él, continúa realizando también rituales e iniciaciones en mina. El candomblé y la umbanda continúan homenajeándose en aquellos terreiros como sus entidades espirituales festejando rituales del catolicismo y del folclore marañense como: la Fiesta del Divino Espíritu Santo, el Tambor de Criola y Bumba-Boi.

Como cité anteriormente, en Marañón existen dos terreiros de Mina fundados por africanos en funcionamiento: la Casa de Minas, consagrada al vodum Zomadonu, y la Casa Nagô, consagrada al orixá Xangô. Esas Casas realizan, durante el año, varias fiestas religiosas³⁴⁵. Y como otros terreiros de Mina de San Luis, reciben desde los últimos años, ayuda del gobierno cuando realizan fiestas incluidas en la programación folclórica, por ejemplo la fiesta de Divino Espíritu Santo. A pesar de que las Casa de Minas y Nagô son muy prestigiadas la participación de aquellos terreiros en actividades culturales son promovidas por los órganos de cultura del Estado. La Casa de Minas presenta mayor grado de integración que la segunda porque a través de Doña Celeste, responsable por la Fiesta del Espíritu Santo, tiene marcada su presencia en casi todos los eventos promovidos por aquellos órganos.

A pesar de que la Casa de Minas es la mas antigua, y la que mejor preserva la tradición africana dejada por su fundadora, continua realizando sus obligaciones y fiestas (algunas de ellas acercando al terreiro gran número de personas, como en el caso de la fiesta de San Sebastián cuando realiza la obligación para Acoosi; de Arrambã o Bancada, en miércoles de Cenizas y de la Fiesta del Espíritu Santo, en el Domingo de Pentecostes). Esta se encuentra en peligro de extinción por contar con un número muy pequeño de vodunsis (hijas de santo) y casi todas ellas tienen más de 75 años. No hay razones muy claras de porqué estas casas dejaron de hacer iniciaciones completas de sus hijas desde 1914 y han recibido pocas vodunsis. La Casa de Minas no parece muy preocupada por esa cuestión. Doña Deni, jefa de ese terreiro, no admite la posibilidad de su desaparición por la carencia actual de vodunsis, está convencida de que ellas son traídas por los voduns y que, al ser poseídas por ellos cantan en sus lenguas y se comportan de acuerdo a los patrones de la Casa, he ahí el porqué en las cosas esenciales, no precisan ser enseñadas por las mas viejas.

La Casa Nagô no se opuso a la apertura de otras casas, talvez porque estuvo sin funcionar durante algún tiempo, algunas de sus hijas abrieron, en San Luís, otros terreiros de Mina entre el final del siglo XIX y el inicio del siglo XX. Actualmente solo uno de ellos continúa funcionando, el terreiro de Justino, pero existen varias casas que fueron abiertas por personas que incorporan en terreiros que salieron de aquellos abiertos por nagôs y que pueden ser considerados nagô de tercera o cuarta generación. A pesar de que la Casa da Minas continua sin autorizar la apertura o reconocer otro terreiro Jeje, una de sus danzantes abrió, en Río de Janeiro, un terreiro que funcionó allí por algún tiempo, adoptando la identidad Jeje.

³⁴⁵ Algunas con más de una noche de toque de tambor, siempre presentando un extenso repertorio de músicas cantadas en lenguas africanas transmitidas por sus fundadoras.

La falta de transmisión de los conocimientos tradicionales reclamada por los nuevos miembros de aquellos terreiros, es motivo de conflicto entre los terreiros de Mina más recientes, ávidos por ampliar sus fundamentos africanos. Además de no estar preparadas nuevas vodunsis y de no autorizar la apertura de otro terreiro Jeje, la Casa de Minas ha rechazado varias invitaciones para grabar un CD y realizar documentales que permitan en el futuro que su saber sea retomado. En el caso de la grabación de un CD, afirman que su música tradicional no puede ser tocada en cualquier momento y en cualquier lugar, la casa considera su exclusividad pero no hace nada para impedir que sean cantadas en otros terreiros aunque no aprueba tal procedimiento. Asegurar ese derecho no es fácil, principalmente porque algunos pais de santo de terreiros Mina cuestionan actualmente tal exclusividad y reivindican el derecho de la herencia cultural dejada por dahomeyanos en Marañón.

Los terreiros de Mina de San Luís reproducen principalmente el modelo de la Casa Nagô y están influenciados por la Casa das Minas Jeje³⁴⁶. La religión de los voduns se desarrolló en Marañón a partir de las dos casas principales mencionadas y de otros terreiros que directa o indirectamente están relacionados con estas, como los antiguos Terreiro de Egipto, el Terreiro de Turquía y el Terreiro de Justino que es el único que aún sobrevive de estos tres. Estos terreiros fueron fundados en el S. XIX. y sus conocimientos tradicionales se encuentran amenazados. Sin embargo no haré hincapié en este trabajo sobre el proceso histórico particular que atravesó cada uno de ellos ni tampoco profundizaré sobre el Terecô de Codó, los cuales merecen un capítulo aparte.

La Casa de Minas Jeje ejerció y ejerce hasta hoy una gran influencia por el prestigio de sus vodunsis o hijas de santo y por la contribución en el modelo de organización de la religión de los voduns. Esta casa no tiene otros terreiros filiados que sigan directamente sus tradiciones. Mas, como Casa de Mina, además de ser la más antigua y hegemónica en la capital fue la más estudiada, en tanto, el Tambor de Mina de allí no es un campo religioso homogéneo. Como las Casas de Minas y de Nagô fueron fundadas por africanas, les garantiza una posición ventajosa en el campo religioso constituido por los terreiros que se definen como Mina, no es de extrañarse que continúen procurando mantener las tradiciones dejadas por sus fundadoras y que resistan a la integración de elementos de otras tradiciones africanas o afro-brasileras. Por esa razón ellas permanecen únicas y diferenciadas. Tampoco causa sorpresa que los terreiros más nuevos que aquellos sean más inclinados a los cambios e intenten africanizarse absorbiendo conocimientos de la bibliografía producida por investigadores y líderes religiosos o buscando fundamentos africanos de mayor legitimidad fuera del estado (como ocurrió con la Casa Fanti-Ashanti). La búsqueda de iniciación en la religión afro-brasilera o la confirmación de padres e hijos de santo junto a los sacerdotes de los terreiros más prestigiados es un proceso bien antiguo. No es sorprendente que otros terreiros presenten mayor motivación para las transformaciones y que sus pais-de-santo

³⁴⁶ Este terreiro es uno de los más antiguos del estado de Marañón y se toma como modelo de buena parte de los Terreiros de Mina de San Luís. Se registra en el timbrado de documentos oficiales del año 1847 como su fundación. Esta interpretación de que había sido fundada por la esposa del rey de Angola (AGONGLÓ) quien había sido vendida como esclava después de la muerte de aquel soberano ocurrida en 1797. Esta hipótesis fue interpretada por Bastide (Bastide, 1971), renovada por Pierre Verger (Verger, 1990 / Ferreti, S, 1996) y actualmente es bastante aceptada en esta Casa.

deseen integrarse a otras casas de mayor prestigio, dando obligación a sus orixás o pasando por otro proceso de iniciación (algunas veces cambiando de orixá o pasando a cultearlo). Mas como en las casas de Minas y de Nagô , se acostumbra decir que faltan personas con iniciación completa, aquella integración ha sido buscada fuera de Maraño, generalmente junto a las casas de candomblé en Bahia.

Concluyendo, el ejercicio de mirar, oír y dialogar pueden ser hilos conductores en este entramado de participación colectiva y un punto de partida disponible para ser retomado por otros. El lenguaje visual es un desafío que permite traducir y percibir complejos aspectos culturales preservando las decisiones de los involucrados y transformando los relatos etnográficos de capacidad descriptiva por otros discursos de capacidad simbólica que pretenden simplificar mediante una perspectiva dialógica el complejo universo afroarañense para poder lograr mayor claridad y alcance social. La observación directa y las pesquisas in situ me permitieron conocer a los líderes religiosos de las principales casas tradicionales, sus rituales, la comida de obligación y las condiciones peculiares que atraviesan. También pude experimentar el modo de resguardo de sus obligaciones y el respeto con el cual reciben a sus invitados. Las casas de Minas y Nagô son igualmente prestigiadas y poseen una posición ventajosa, no es de extrañarse que no deseen eliminar sus diferencias y que continúen esforzándose para mantener sus tradiciones.

Bibliografía

- Ferreira, Euclides. A Casa Fanti-Ashanti e seu alaxé. São Luís: Ed. Alcântara, 1985.
- Ferreti, Mundicarmo. Tambor de Mina, Cura e Baião na Casa Fanti-Ashanti: Disco. São Luís: SECMA, 1991 (com folheto explicativo).
- _____. Desceu na Guma: o caboclo do Tambor de mina em um terreiro de São Luís. São Luís: SIOGE, 1993.
- _____. Encantaria de "Barba Soeira": Codó, capital da magia negra?. São Paulo, Siciliano, 2001 (no prelo).
- Ferreti, Sergio. Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. 2ª ed. ver. Atual. São Luís: EDUFMA, 1996.
- _____. Repensando o Sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: EDUSP; São Luís: FAPEMA, 1995.
- Ferreti, Sergio. Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. 2ª ed. ver. Atual. São Luís: EDUFMA, 1996.
- Santos, Maria do Rosário e Santos Neto, Manuel. Boboromina: Terreiros de São Luís, uma interpretação sócio-cultural. São Luís: SECMA/SIOGE, 1989.
- Wagner Berno de Almeida, Alfredo e Sales dos Santos, Glademir Estigmatização e território. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2008.

Reflexiones sobre la realidad gitana en Latinoamérica

Jorge Nedich

Introducción

Para poder abordar la realidad gitana en Latinoamérica, me veré en la necesidad de hablar desde la experiencia de haber sido nómada y semi nómada, es decir, ejercer el nomadismo para regresar a una base local. Con el ingreso al modo de vida sedentario

publiqué mis dos primeras novelas, pésimas ambas, pero decisivas para sentar un precedente jurídico e ingresar a la Carrera de Letras de la UNLZ, sin haber contado con estudios previos. Desde esta mirada parcial y crítica entonces, seré sujeto y objeto de estudio, investigador que mira y se deja mirar, para poder dar cuenta de los procesos que convierten a la realidad gitana, en una realidad heterogénea; las realidades de los países de la región también lo son y han dotado de una variada gama de matices a cada grupo y subgrupo. Desde este amplio marco poblacional, haremos un análisis sobre los aspectos sociales, culturales y políticos de cada sector, reflejándolos como parte de un mismo colectivo, pasaremos por alto la idiosincrasia de los *rom*, de los *servian*, de los *ludar*, de los *cale*, y otros grupos o subgrupos. El intento será detallar una problemática del conjunto y de la relación que el pueblo gitano todo tiene con la sociedad envolvente.

En primer lugar, analizaremos la experiencia de los que rompieron el círculo y emigraron hacia la modernidad, verificaremos que dejaron atrás y que hallaron en el nuevo mundo.

En segundo lugar, veremos como está formada la identidad gitana, las múltiples partes de una construcción que no es expulsiva, sino inclusiva, que se renueva con la mistura.

En tercer lugar, analizaremos la circularidad del nomadismo y de la oralidad, como método de selección, renovación y preservación cultural frente a las agresiones internas y externas.

En cuarto lugar, observaremos a los nuevos gitanos, su relación con el adentro, el diálogo con el afuera, y la nueva proyección en ambos mundos.

En quinto lugar, observaremos el papel de las asociaciones, cuáles son las políticas de defensa, su relación con la masa, la corrupción y su rol en el mundo.

En sexto lugar, comprobaremos como la inclusión al mercado hace visible su realidad, analizaremos como ese consumo y la exportación de sus artistas, potenció el reclamo de sus derechos ciudadanos.

Por último, presentaremos las conclusiones dónde se evaluarán las muestras analizadas para plantear una posible mejora que alivie la dura realidad gitana y beneficie su relación con la sociedad envolvente.

Sólo nos resta decir que cuando hablamos de la realidad gitana, nos referimos a casi tres millones de personas que padecen una situación de injusticia, propiciada por las políticas de exterminio aplicadas en todos los países por donde pasó o estuvo la etnia; y, autopropiciada por una actitud estoica del grupo, que se niega a cualquier tipo de representación y organización política, por lo tanto, no hay ninguna estadística seria de parte de las asociaciones y menos aún de los Estados, que nos muestre la situación real del colectivo. A tal punto esto es así, que no existen registros oficiales ni cualitativos ni cuantitativos de la población en la región, de acuerdo entonces por estimaciones hechas por los propios gitanos, presumimos que la totalidad a analizar puede llegar a la suma antes mencionada, cuantificada al azar sobre el continente.

La realidad de los gitanos que rompen el círculo

En todos los países Latinoamericanos, desde la llegada de la etnia registrada por primera vez durante el siglo XVI en la República Federativa de Brasil, hasta el presente, ha sufrido un éxodo mínimo, pero permanente e incontable a lo largo de los años, generalmente de hombres, y en menor medida de mujeres, que a edades muy tempranas, incluso durante la niñez, dejaban los campamentos para escaparle a la égida gitana y se “perdían” en el mundo sedentario en busca de una nueva vida que les diera las posibilidades que su condición de gitanos, no podía ofrecerles. Los que han logrado realizar ese sueño, han permanecido y permanecen todavía, en el más absoluto silencio, niegan su pasado a los amigos, en sus trabajos. Sólo con aquellas personas con las cuales van a formar una familia, confiesan su antigua condición que los avergüenza, al punto de mostrarse vejados por los recuerdos ignominiosos y latentes de aquella marginalidad, en donde las mujeres y los niños salían a mendigar y los hombres a ejercer su oficios de caldereros para sostener una vida miserable, lejos del aprecio, de la dignidad y del reconocimiento social que tanto los laceraba. Un porcentaje desconocido de autoexiliados, vive y muere en el mundo moderno, definitivamente enemistado con su pasado.

Pero en otros casos, de los cuales daremos cuenta, podemos asegurar que ese dolor que mina la conciencia del gitano, va menguando a medida que pasa el tiempo y los individuos crecen y se desarrollan en sus nuevas funciones. Desde el camino de la superación pueden elaborar lo que esta pasando con sus vidas y a la vez que van ganando espacios en la sociedad sedentaria, la disconformidad identitaria cede y deja lugar a una equilibrada paz interna, entre el nuevo ciudadano y la patria infancia gitana. Esa paz, no siempre alcanza para producir un acercamiento físico entre las partes, pero logra modificar, por un lado, la sensación aterrante de haber pertenecido a un pueblo monstruo que destruye a sus hijos, y por el otro lado, se comprueba que no ha sido tan generoso el abrazo salvador y fraterno que se presumía, encontraría en la sociedad envolvente.

Este equilibrio entre el pasado y el presente a veces logra que los autoexiliados ya entrados en años, o bien en nutritivas experiencias, vuelvan a los antiguos lugares en busca de recuerdos. Regresan a escondidas, o a sabiendas de su nueva familia, para verse con algunos miembros de su antiguo grupo y reinician un intercambio que los reconstituye como personas que han recuperado parte de su primera identidad. La sociedad gitana, cuando estas transformaciones son reales y comprueban que el regreso, definitivo o pasajero, es verdadero, no se opone a que el individuo vuelva a recoger o a olfatear su antigua genealogía: algo bueno ha quedado en el recuerdo para que se haya gestado ese retorno. Por lo tanto, la experiencia que nos deja este proceso, asegura que toda nueva identidad que exige la expulsión de las otras identidades, produce un daño irreparable en la base identitaria del hombre.

Los elementos identitarios del gitano por sus características redondas, heredadas del nomadismo, pueden adecuarse a todos los terrenos sociales y sistemas políticos, gira sus partes y se adapta a cualquier terreno, no es fija, plana y expulsiva como la identidad única del hombre regido por un Estado. La humanidad, más allá de lo que intente el sistema con sus múltiples brazos, siempre ha sido nómada, e irá en una migración constante en busca de alimentos, de confort, de bienestar y paz; de un porvenir y de un mejor futuro para sus hijos.

Los Estados y sus construcciones como la Identidad Nacional, o sus fronteras territoriales, sus banderas y sus himnos, buscan del hombre un compromiso político que no siempre acompaña sus necesidades y sus evoluciones. La identidad múltiple del

gitano, es la misma que el hombre moderno lleva debajo de la máscara de su cultura nacional única y, debido a esa exclusividad, expulsiva. El hombre que vive con la máscara puesta no soporta al hombre que vive sin máscara, ser Húngaro o ser Argentino, es apenas un maquillaje que oculta políticamente el origen migrante del hombre. El gitano prescinde de esos maquillajes y ejerce la libertad de decidir seguir siendo gitano, nómada, aún a costa de su vida.

La circularidad del sistema como formadora de la identidad

La circularidad del nomadismo y de la oralidad, ha sido parte constitutiva de la etnia y de su revitalización que la dotó de una variada identidad que ha sido formada en base a las necesidades reales de libertad, es una construcción que fue edificada paso a paso por la rueda del nomadismo que les dio la posibilidad de obtener los prestamos culturales, rituales, idiomáticos y religiosos necesarios para no perecer, modificarse y seguir siendo los mismos conservando su originalidad, la que debe su existencia a la permeabilidad selectiva de la oralidad y del nomadismo, que les permitió a lo largo de los siglos, construir dentro del mundo moderno, el anillo cultural que protege su propio mundo. La oralidad y el nomadismo hacen las veces de muro donde se han estrellado las políticas estatizantes y las grandes ideas de los libros que ponen a los hombres detrás de una realidad muchas veces falsa que, al tratar de ser asida, se parte en una, en dos, en diez. Y el hombre salido de su ser, jamás vuelve a sí, queda atrapado en el sistema y pierde su libertad.

La oralidad y el nomadismo por su estructura circular, han sido los elementos constructores de la ingeniería sistémica que les permitió sobrevivir, aún bajo la infinita dureza de las políticas de exterminio que a lo largo de los siglos se han cobrado una suma millonaria en víctimas fatales y han condenado a la marginalidad, a unos doce millones de personas en el mundo. Según las encuestas, es el pueblo más despreciado y al que nadie quiere como vecino, esa indeseabilidad se debe a la marginalidad política y social en la que sobrevive, y contamina su cultura. Pero también al fuerte etnocentrismo de una sociedad que no quiere ver a la otredad, viviendo bajo un sistema que escapa a su control.

En Latinoamérica el ochenta por ciento de los gitanos nómades, más de un millón y medio de personas, sobreviven de manera miserable, la falta de políticas reales los empuja a condiciones de vida inhumanas, cuando no al delito de supervivencia, y, pese a toda esa brutalidad, unida a las políticas genocidas, su idiosincrasia sigue de pie esperando una mejora en sus condiciones de vida. Hoy, y a pesar de la creación de los derechos humanos, que fueron muy efectivos para juzgar al nazismo, por los seis millones de vidas judías exterminadas durante la guerra. Paradójicamente, esos mismos derechos no han querido reconocer, ni siquiera de manera mínima, el holocausto gitano, a pesar de que fueron las mismas manos y las mismas personas las que dieron cuenta de quinientas mil vidas, también humanas. Tampoco esos derechos han sido tan humanos para juzgar al comunismo que pese a darles casa, estudio y un mejor nivel de vida, igual intentó eliminarlos esterilizando a las mujeres. Luego de la caída del muro, hubo un período de paz en materia de políticas de exterminio, que duró hasta el año dos mil uno, cuando comenzaron nuevamente con la esterilización forzada de las mujeres gitanas en Eslovaquia, Checoslovaquia, Suiza, Suecia y Hungría. Esa práctica parece reforzarse con las leyes que se votaron en la Comunidad Económica Europea, criminalizando la inmigración y especialmente a la inmigración gitana, llamada eufemísticamente rumana, en la creencia de que de ese modo ocultan el racismo específico hacia los gitanos. En estos días en Italia el alcalde de Treviso, Giancarlo Gentilini propone la eliminación de

los niños gitanos que roban los viejos, pondera al fascismo y – según sus palabras – propone amordazar a la prensa, con dos taponos uno para la boca y el otro para el trasero. El mismo Papa, desautorizó a los curas italianos que desde la revista católica *La familia* defendían a los gitanos, aduciendo que ese no era el pensamiento de la Iglesia, ni el de los obispos italianos.

Decíamos que esa circularidad del nomadismo y de la oralidad selecciona los préstamos y los preserva de esas barbaridades que hacen historia. Mirando hacia adentro, el grupo evita saber lo que ocurre afuera, no se enteran ni aún cuando los propios gitanos fueron protagonistas desgraciados de algún hecho violento. La parte más radical, ignora que las persecuciones responden a decisiones diseñadas por el derecho jurídico y ejecutadas por el poder legislativo; viven su diáspora de manera natural, no creen que el daño pueda organizarse, perseguir e intentar el exterminio, suponen que las persecuciones son reacciones de los gobiernos que han sido tomadas en el momento, motivadas por alguna acción negativa permanente, pero natural y espontánea.

La circularidad

La circularidad de la memoria oral va del hijo al padre, llega al abuelo, accede al bisabuelo; y del bisabuelo regresa al presente para dar cuenta de que el pasado que sobrepasa al bisabuelo pertenece a la temporalidad de la *pobiaste*, que supera la categoría de la anécdota y se asemeja a la *paideia*. Desde esa temporalidad se educa y se forma al niño, con una enseñanza que también es circular y progresiva, comienza en su nacimiento, sigue durante su adolescencia, donde será educado para casarse entre los trece y diecisiete años, vivirá con su mujer en el hogar paterno, y antes de los veinte años, el joven matrimonio tendrá dos o tres hijos y recién entonces, cuando su educación haya concluido, los padres les permitirán abandonar el hogar. Entre los treinta a treinta y cinco años de edad, el matrimonio ya contará con hijos adolescentes educados para repetir el ciclo. La comunidad también colaborará en el control, verificará el buen comportamiento de todos, pondrá el énfasis en lo tocante al ser gitano, procurando que los niños y los adultos encuentren dentro del grupo, lo que necesitan, también oficiará de preceptor y reprochará con dureza cuando alguien ponga los ojos afuera.

El círculo que conserva todavía algo de la vieja endogamia, devenido en una pseudo endogamia, tiene en su redondez un sistema de doble muralla, que vigila hacia afuera y hacia adentro, conservando y haciendo invisible e inabordable una realidad, rodeada de misterios. El círculo seleccionará los préstamos culturales y el intercambio comercial, para que nada entre sin ser revisado y para que nada pueda escapar a su control. La esfera puede apreciarse en todo el acerbo ritual, en la geometría de sus vidas y de sus hábitos. En la construcción de sus carpas se reemplazan los ángulos por una curva, el triángulo es considerado peligroso porque sus patas, según la física, son las que mejores se afirman a la tierra, por lo tanto, es el más indicado para demorarlos. En él se pueden esconder los fantasmas, las enfermedades, las sorpresas desagradables. Las traiciones y los abandonos se forman ocultos en los ángulos, adquieren sus puntas y hieren mortalmente, El círculo los muestra a todos de frente y todos de espaldas al mundo, durante los funerales se evitan los números impares, especialmente la triangulación, lo números pares son más maleables, más equitativos, menos trágicos e intrigantes que los ángulos y los triángulos. En Brasil, el espacio nupcial que es a su vez el salón de fiestas, es una carpa de circo adaptada para esas necesidades, cualquier lugar es la entrada y cualquier lugar es la salida, nada se puede ocultar en un círculo que

vigila hacia adentro. En el resto del continente, el anillo es brindado por la disposición de las carpas al formar el campamento. El regalo para los novios, siempre será dinero en efectivo, no pesa, es fácil de llevar, y facilita el intercambio con el resto de la sociedad, es generador de respeto y además, organiza el porvenir, porque responde mejor que cualquier otro bien, a las necesidades de los nómades. Ese dinero entonces, se mete dentro de un pan redondo, como el mundo, para enriquecer el destino y el alimento de la pareja. Las monedas de oro adornan las trenzas de las mujeres y los botones de oro las camisas de los hombres, el círculo dorado espanta todo lo malo y los purifica. La pista de baile es redonda como la vida, las mujeres durante las bodas, cuando bailan solas, lo hacen en rondas, esas rondas sólo se rompen para iniciar otra con el hombre. Las danzas, como lo indican su nombre, son giros. La gente cuando se sienta a conversar lo hace en círculos, el fuego que suele ocupar el centro de ese círculo, también es redondo y los que se gratifican con su amor, cuidan que lo siga siendo mientras se consume. La esfera de la manzana como símbolo de la virginidad, que protege la exclusividad redonda del vientre y la continuidad de la etnia, alberga dentro de él, la postura redonda del feto. Una vez perdida la virginidad, los cabellos de la mujer y su cabeza, serán cubiertos por el anillo del puñuelo matrimonial, que la protegerá y alertará la mirada de otros hombres. El nómade fiel a la rueda se sirve de la redondez del mundo y de la luna, se encomienda a ella y sigue sus ciclos. El sistema se apoya en la circularidad del tiempo, como el pasado oral de los gitanos que siempre retorna, no traza como la escritura, una línea recta hacia la *Luz* que terminó con las tinieblas, se limita sólo a comprobar la circularidad finita del hombre, la historia oral es redonda, se repite; la escritura en cambio, avanza lineal, dispuesta a atravesar el *Génesis*

Los nuevos gitanos

De los estimados casi tres millones de personas que viven en el territorio, hay unos pocos, que no llegan a superar los cinco mil individuos, que se han mimetizado con el mundo moderno y desarrollan actividades laborales o profesionales que no son todavía consideradas representativas del mundo gitano, son universitarios, artistas, comerciantes a gran escala que viven y se desarrollan fuera de la comunidad y casi no mantienen lazos con ella. La concepción del mundo ha cambiado para ellos, la comunidad lo sabe y por eso, los mira como a extraños, no huelen igual, por lo tanto, no los reconocen como pares, el escaso intercambio generalmente es malo o muy malo. Sin embargo, estos nuevos gitanos se reconocen como tales y ponderan los cambios que han realizado para poder acceder a los lugares que ocupan, y justifican lo hecho mirando defectos y virtudes de su antigua comunidad. Esta presencia renovadora divide las aguas dentro del grupo porque a la vista de sus ancestros, han prostituído su antigua genealogía en aras de costumbres ajenas, y por ello se han ganado el rechazo y la condena; en cambio, para el sector más vanguardista, son verdaderos arietes que arrojan un aire nuevo sobre la fosilización que se produce cuando se vive para las tradiciones. La identidad evolutiva de los más jóvenes que les permite manejarse con autonomía en el comercio y hablar varias lenguas, aún siendo analfabetos, cuando se proyectan hacia el mundo moderno, ven a su grupo petrificado en la cultura que, fusionada a la marginalidad, da por tierra con sus proyectos personales. Para permanecer dentro deberán olvidar sus deseos y ser un eslabón más del sistema. Esta división de conciencia es muy típica, porque el gitano de hoy, aún el más radical y nómade, ha sido infiltrado por el mundo moderno a través de la tecnología y debido a ese fuerte anillo que protege la endogamia cultural, no le fue posible remozar sus tradiciones con la rapidez que necesitaba y ahora se está enfrentado a una profunda transformación que nos traerá a un

nuevo gitano, para ello, deberá dejar de vivir en una etnia para terminar de asumir la categoría de pueblo, y luego acceder definitivamente su condición de Nación, otorgada en mil novecientos ochenta y dos. Esta distinción política, todavía no es una realidad porque los doce millones de gitanos dispersos por el mundo, que viven dentro y fuera del sedentarismo, no han dejado de pensar y actuar como nómades. Desprenderse de esa estructura y organizarse no será una tarea fácil, ni rápida, deberán cambiar su estructura social, su sistema educativo, *aggiornar* sus tradiciones y sus costumbres para que puedan flexibilizar el círculo endogámico. Damos un ejemplo de flexibilidad: cuando la mujer gitana decide estudiar, las voces radicales ofendidas se alzan en cascada en contra de una actividad que por ejercerse fuera de la sociedad es prostibularia, pero cuando el reconocimiento llega de la mano del dinero, la mirada radical cambia y se une a la mirada vanguardista, entonces el ser gitano florece en la mujer, que ahora, es gitana universitaria para todo el mundo.

El reconocimiento a través del prestigio y del dinero, es una reivindicación muy deseada y muy buscada. Cuando se vive en el margen del margen, lo único que se desea para salir de la depresión, es el reconocimiento (nunca la tolerancia) a sus valores, a su historia, a sus formas de ver el mundo. El dinero, además de ser el valor que el mercado le pone a cualquier mercancía, le permite al que vive en el margen del margen, un ascenso social que los extrae del primer margen, con sus tradiciones remozadas, y también lo saca de la segunda marginalidad, la social, para darle a ese patrimonio cultural un reconocimiento en valores constantes y sonantes, elevando su idiosincrasia, reconociendo en ella valores morales, éticos, filosóficos, estéticos y humanos que los ubica mejor en el mundo. La pasión por el dinero tiene su origen en las múltiples representaciones que su posesión despierta en un nómade en estado de marginalidad doble, que a lo largo de ocho siglos se ha hecho cultura, carne y hueso. Le permite, en primer lugar, saciar sus ojos, sus deseos físicos más inmediatos, y las obsesiones más extravagantes que ofrece el mercado, el auto pomposo, la casa palaciega, cierto confort recargado que se vuelve necesario para exhibir el poder que le dio el reconocimiento del mercado (no el social). Este largo ejemplo, nos muestra el deseo de un pueblo de ser reconocido y respetado, pero también nos demuestra que para ser reconocido hay que flexibilizar el cerco, salir, mirar, y dejarse mirar. Este cambio les solucionará muchos inconvenientes, pero también debido al cambio, el racismo construirá un nuevo enfoque, por el cual aumentara su calidad de enemigo, en sintonía con el aumento de su calidad de vida

Los que lucran con el círculo

Los gitanos vinculados específicamente al trabajo de las asociaciones, muchas veces son rechazados por la masa, porque la masa misma rechaza la exposición de su problemática realizada fuera del círculo, por vergonzante. Se niega a esa puesta en escena, no confía en la metodología extraña de esos representantes, es muy difícil reunir al pueblo bajo el discurso de una asociación, lo es más aún, cuando se lo intenta unir para firmar algún documento que reclame por sus derechos.

El trabajo que realizan las asociaciones suele estar lejos de la miseria que cunde en los campamentos, a esas mismas representaciones no les gusta que se hable de esas cosas, pero tampoco hacen mucho para evitar que las mujeres y los niños salgan a vender baratijas o a mendigar, es verdad que esta costumbre viene con el gitano desde la India, pero no es menos cierto que sus dirigentes saben que el derecho de las personas a una vida digna, está por encima de las prácticas culturales que deterioran la identidad, de hecho sus hijos estudian, no mendigan. En toda la sociedad nómade y semi nómade

de América, el hombre en un alto porcentaje, vive de manera tan miserable que accede al matrimonio con la garantía de que su mujer y sus hijos serán la base del crecimiento económico que lo sacará de la indigencia. Y en el caso de haber una separación, se impone la indigencia moral: podrán dividir los hijos, pero los bienes quedaran con el hombre. Este tipo de injusticias son generadas por la cultura lesionante de los pueblos marginados que deterioran con esas prácticas, su patrimonio. Vale resaltar que el lazo protector sobre los hijos se aplica, cuando la actividad de mendigar, es lisa y llanamente un trabajo realizado en familia.

Cuando se rompe ese lazo, suelen darse las situaciones más desgraciadas, veamos como ejemplo a los excluidos del mundo moderno, que duermen, comen y mueren en las calles, con el agravante de que el arma homicida de éstas políticas es la desnutrición. Los que tienen más suerte, están deprimidos y desperdiciados, no asisten a la escuela, venden o mendigan en los semáforos, son consumidores de paco y muchas veces ejercen la prostitución obligados por sus propios padres, que también son consumidores de drogas, o bien, con la connivencia de estos y de las Instituciones Estatales, los colocan en las redes de explotación. Además de la rotura del lazo protector, tampoco hay una acción concreta de parte de los gobiernos que tienen mucho más poder y recursos que los activistas gitanos, para terminar con ambos flagelos. Paradójicamente, en el caso de la prostitución infantil, la sociedad y el Estado saben que, un sector de la población accede carnalmente a esos chicos y aún así, se les hace difícil tomar cartas en el asunto, y no actúan hasta estar totalmente seguros. Pero sí, llegado el caso, fueran los gitanos quienes prostituyeran a sus hijos, casi con seguridad que la sociedad haría justicia por mano propia, esta reacción naturalizada, sería a todas luces un acto racista, fundamentado en la creencia etnocéntrica y superior, de estar efectuando un acto de justicia. La reacción del Estado en cambio, que también procedería de manera inmediata, se fundaría en el concepto de híperextranjería que se aplica sobre el gitano, negándole la nacionalidad, sus derechos, para expiar sus propios delitos, ante el delito y la debilidad de la otredad.

Volviendo a la relación masa-activistas, podemos asegurar que la labor asociacionista es muy poca y que el número de asociaciones es muy escaso, por lo tanto la actividad es casi nula frente a la dimensión del problema. Ya metidos en el análisis de esas funciones podemos ver que la mayoría de esos dirigentes están aferrados al pequeño poder simbólico que ese lugar les otorga y se dedican a construir relaciones afuera y generalmente no cumplen ninguna función social dentro del grupo. Consumen sus energías ante posibles competencias y no ocupan los puestos de batalla para los cuales se autopostulan, lucran con el dolor de su pueblo, viajan por el mundo llevando un discurso, no siempre prolijo, en defensa de sus hermanos, que pasan a ser utilizados para satisfacer apetencias personales, a tal punto es así, que la población en general desconoce la existencia de esas representaciones, la mayoría no cuenta con un espacio físico, el teléfono puede ser el del domicilio, el del trabajo, o simplemente el número de un celular, no realizan actividades sociales dentro ni fuera de la comunidad, no ofrecen asesoramiento profesional, laboral, jurídico, cursos, ni conmemoraciones internas que hagan a la identidad gitana. No focalizan sobre las situaciones crónicas de su gente y en algunos casos, evitan meterse en ese tipo de complejidades, no hay un trabajo de campo que refleje los problemas del conjunto de la población, no hay una relación directa con el grueso de la masa, no hay ni siquiera una modesta revista donde se difundan las necesidades y las posibles soluciones para el colectivo. Si tuviésemos que ubicar los nombres de esas asociaciones, salvo el caso de Prorom de Colombia, que ha logrado varios reconocimientos sociales para los gitanos de su país, no tenemos en vista ningún otro logro que puntualizar. Estas instituciones se deslizan sobre la parte más blanda del

problema, congresos, conferencias, viajes, programas de radios, publicaciones dirigidas al mercado, pero no hay un trabajo, salvo el caso mencionado, que intente sacar a los gitanos de la marginalidad en la que viven.

También es cierto que la problemática excede lo que pudieran hacer las pocas asociaciones que aún trabajando al máximo de sus capacidades, se verían desbordadas, pero esto no es así y la escasa formación, capacitación y preparación que tienen estos representantes no les permite superar la etapa del discurso, muchas veces de barricada y de bajo nivel intelectual con el cual se manejan, esto les resta poder de comunicación, expresión y, por sobre todo, capacidad para poder interpretar la propia realidad del colectivo, esta falencia salvable, sumerge a la masa y la invisibiliza aún más frente a la sociedad envolvente, que evalúa mucho más el aspecto formal de la demanda que el aspecto real. La misma falencia autoelimina el crecimiento y la proyección de la capacidad de esos líderes. Lo ideal sería contar con un programa serio de capacitación para ellos.

Otra de las cuestiones históricas a ver, sería la poca reacción y la poca capacidad de unión y organización que ha mostrado el pueblo gitano en su conjunto, porque si bien desde que salieron de la India hasta el presente, sufrieron ocho siglos de marginalidad, asesinatos y barbarie, también fueron ocho siglos para reaccionar políticamente y modificar situaciones enojosas. Este pueblo por ser el hijo dilecto de la discriminación, aprendió muy temprano a discriminar; desde su ingreso al continente europeo comenzó a dispersarse. Después de muchos años, esos gitanos ya no eran los mismos, comenzaron a formarse las *natsas*, la nacionalidad del país que los albergaba y las *vitsas*, descendencia familiar, en ambos casos se formaban subgrupos que mantenían una raíz común pero sus ramas crecían en distintas direcciones. Unida a esa proyección diferente, la marginalidad y el instinto de supervivencia frente a las reiteradas políticas de exterminio, alimentó la fuerte discriminación intergrupal que da lugar hoy a los problemas de liderazgos que derribaron al único representante que había en las Naciones Unidas. Pero también esa actividad se expande hacia fuera, hay una manifiesta hostilidad que es recíproca con otras sociedades marginadas, que también discriminan. Recogiendo de este modo la sociedad envolvente, sus dirigentes y las mismas minorías, toda la violencia que se prodigaron a lo largo de sus propias existencias.

La importancia de los medios

Hasta la década del sesenta la población no había manifestado ningún interés por los sistemas políticos del mundo sedentario, atrás habían quedado los carromatos, el nomadismo del siglo XX necesitaba la velocidad de los camiones, en las rutas se hacían imprescindibles los carnets de conductores, para poder obtenerlos había que con contar con documentos personales. La tramitación era una vuelta al pasado trágico, implicaba dar una información y una localización que los dejaba a merced del racismo, de la nacionalización y el servicio militar obligatorio, de la educación formal, (que nunca llegó) y de un compromiso con un Estado que sólo se había ocupado de eliminar al gitano física y/o culturalmente. Una vez obtenidos los documentos de identidad y el carnet de conductor, sin haber resuelto su analfabetismo, debían enfrentar la burocracia del país como cualquier nacional, pero recibiendo un trato que esta muy por debajo de esa condición. La desprolijidad demuestra que la prematura inserción del colectivo en la región, no se debe a las inexistentes políticas sociales, ni siquiera a la evolución natural y directa del grupo; se debe primeramente, a la misma modernidad y en segundo lugar, a las persecuciones, al racismo y a las muertes, como las ocurridas en la Argentina durante la primera presidencia del general Juan Domingo Perón, que en sintonía con los

hornos del régimen nazi, durante el año mil novecientos cuarenta y tres, se inicia la quema sorpresiva de carpas en todo el país, que arrojó un incontable número de víctimas fatales. Los gitanos sabían que denunciar el hecho ante el mismo gobierno que los atacaba, no tenía sentido, los más pobres decidieron huir, refugiándose en el nomadismo, los que podían optaron por comprar casas y sedentarizarse. Posteriormente, como ha ocurrido con otras minorías, la fuerte aparición de la tecnología dentro del mundo gitano que tuvo su mayor injerencia durante la década del sesenta, fue determinante para la adquisición de cierto confort, que antes no estaba al alcance de sus pretensiones, ni de sus necesidades culturales, esta aparición del consumo ha hecho que el grupo tomara conciencia del contexto social y político en el que estaban, pudo medir las dimensiones de su propio gueto y del cerco social levantado con solidez desde ambos márgenes y forjó en la década siguiente, la aparición de sus primeros dirigentes, que siguen aún con el mandato que los creó, sin poder avanzar, son altos consumidores sin derechos, en busca de un camino que los lleve a ser reconocidos como ciudadanos, con acceso a la educación y al respeto del que goza cualquier nacional. Por eso, cuando vemos hoy en una carpa un televisor ocupando un lugar central, o cualquier otro aparato, debemos ver una posible forma de inclusión a la ciudadanía y no de exclusión. Además debería contemplar que esos nuevos ciudadanos, si queremos que sean reales, deberán contar con políticas reales. Todavía hoy, la mayor parte de esos casi tres millones de personas son consumidores indocumentados, analfabetos que no asisten a las escuelas, ni los aceptan en ellas con la excusa de que no se adecuan a los planes de escolarización, hacen hincapié en la ancestral rebeldía antisistémica del gitano, que es tan real y concreta, como ver en esa misma dificultad, la excusa para no incluirlos y en consecuencia, negarles sus derechos, y otra vez vuelta al hípergueto.

Aquellas familias que están en una mejor situación económica y pueden pagar una cobertura médica, no siempre pueden hacerlo porque las prepagas no las quieren como asociados y cuando las aceptan no les dan un trato igualitario, y si los gitanos reclaman, son tomados por violentos y los desafilian inmediatamente. En los bares céntricos, las gitanas pueden entrar pero no pueden consumir, porque los mozos no las atienden, jamás hubo de parte de los Estados Nacionales planes laborales, habitacionales ni de salubridad. La juventud, si no se mimetiza con la sociedad, no puede entrar a los pubs. La culpa para que la situación continúe, recae siempre en la misma explicación, se autoexcluyen, su cultura es ajena a nuestra medicina y al sistema jurídico, ellos tienen sus propios métodos, dejémoslos tranquilos. Y para aumentar la paradoja, en muchas de esas carpas dónde prolifera la miseria, un celular de última generación como símbolo supremo de los adelantos que goza la humanidad, luce en la cintura de los hombres, que quieren conectarse a un mundo que hasta ahora, sólo les vende sus espejitos de colores, resaltando el vacío, en el lugar donde debería estar el Estado, sus instituciones y los dirigentes gitanos.

Estas ventanas de las que se ha proveído el mundo gitano para mirar al mundo sedentario, les ha dado alas (a los más jóvenes) y hoy esas alas han agitado en el ceno más radical, cierto interés por nuevos prestamos rituales y culturales tomados de la TV, que se fijaron en la conciencia social del grupo, que ha forjado un buen número de artistas musicales, deportistas, y a través de ellos, se hace posible la visibilización de su problemática. El *merchandising* que la sociedad envolvente consume de los gitanos, suele ser algún referente para la moda, consume su música, imita el modo de vida al aire libre, que posibilitó la aparición de los *traveliers*. Detrás de los mutuos préstamos, se fomentan las investigaciones sociológicas y el acercamiento entre las partes que tanto atterra al sector más radical de la etnia, como a los ciudadanos más radicales de la sociedad, que aceptan llenos de alegría bailar la música gitana, pero evitan por todos los

medios posibles, que el niño gitano ingrese a las escuelas y se siente al lado de sus hijos. Estos temores fundados por la diferencia, seguirán existiendo siempre, además la diferencia y la discriminación, continuaran consolidando el miedo a lo distinto. Lo positivo es aprender a vivir con ese temor mutuo, para poder construir los lazos sociales que den lugar al conocimiento, al análisis y finalmente para que el respeto por la diferencia pueda exorcizar el pánico que anida en la discriminación, porque siempre produce violencia y la violencia, siempre produce daños irreparables.

Los gitanos más radicales dan por sentado que el ingreso al mundo moderno, implicará un lavado de cerebro para sus hijos, producido por la educación formal que traerá la pérdida del acento fónico; la pérdida de sus valores nacionales a través del estudio de la historia y de la cultura del país de nacimiento, que borrará la idiosincrasia gitana, su cosmogonía, su razón de ser en el mundo. Este temor siempre estuvo presente vaticinando grandes pérdidas culturales que nunca se dieron; el pueblo gitano realizó y realizará gracias a esas misturas muchas transformaciones; aunque así no lo crean los sectores más conservadores que asocian la originalidad, a la exclusividad, excluyen a la mistura por destructora, sin saber que fue la mistura, el único método que permitió la renovación y la conservación de la etnia.

Renovación que se ha puesto en marcha desde su misma llegada al continente Europeo y Latinoamericano, con el ingreso de las mujeres no gitanas, campesinas en su mayoría; y en menor medida, con el ingreso de hombres marginales o bohemios, ambos prestamos genéticos y culturales, han enriquecido y renovado el patrimonio cultural, lingüístico, ritual y religioso de los gitanos que, pudieron absorber todo ese bagaje, porque poseen una estructura móvil con características fijas, que les permitió acumular todo el presupuesto cultural seleccionado, que luego quedó transformado bajo la égida gitana, como ha pasado con la música flamenca, que no tiene orígenes gitanos, pero es la música gitana por antonomasia, lo mismo podemos decir del violín, de las prácticas quirománticas, y de tantísimos prestamos que hacen a su patrimonio, reelaborado, consolidado y promocionado por su fuerte conciencia social de grupo.

Conclusiones

Estas reflexiones parciales sobre la realidad gitana en Latinoamérica no se han apoyado en la compleja clasificación grupal, nacional y familiar, ni en el registro histórico de cuándo y cómo, cada fracción entró al continente, sólo nos interesó la realidad social que excede esas categorías que siempre fueron nefastas para el diálogo intergrupal que complica aún más la búsqueda de una mejora que tiene tantos avances como retrocesos, pero ningún adelanto concreto, que visibilice y resuelva la problemática frente a la posibilidad de masivas desgracias raciales que se están gestando desde el rebrote de los grupos de ultra derecha. Los estereotipos que la sociedad envolvente tiene en su imaginario sobre los gitanos, son parte de una realidad, ser el pueblo más discriminado del mundo confirma la figura del vivillo que se procura un buen pasar en medio de una vida miserable; por lo tanto, la mirada autocrítica es más que necesaria para poder mensurar el problema de un pueblo que tiene serias dificultades para asumirse como marginal, prefiere asumirse como marginado, y a decir verdad, coincidimos con esa mirada, no puede asumirse como marginal, porque no ha elegido serlo. Por ese motivo, su existencia trágica no está en la situación a la que fue llevado, lo trágico está en la imposibilidad de salir.

Una vez más el pueblo gitano deberá apelar a su identidad múltiple para realizar la mayor transformación de su historia, por vía de la educación podrá eliminar

situaciones enojosas, anquilosadas entre las tradiciones y la marginalidad que deterioran la infancia, el rol de la mujer y la propia imagen del grupo. Podrá remozar y consolidar su patrimonio cultural. Capacitarse para poder atravesar con la menor pérdida de vidas posibles, las muchas y variadas horas de racismo que deberá enfrentar en este nuevo período de la historia. Los cambios, los beneficiará enormemente, pero también serán un blanco más elevado y apetecido. Todo volverá a comenzar y la circularidad dará comienzo a una nueva diáspora.

Debemos aceptar que dentro de la sociedad moderna los textos religiosos, políticos y jurídicos de los Estados, y sus instituciones, discriminar sea parte del orden social y del ejercicio democrático de una Nación. Pero también debemos alertar a la sociedad y a sus instituciones para que morigeren los patrones de violencia que anidan en sus propios discursos, que están creando verdaderas bestias sociales y políticas, en el vientre de una sociedad etnocéntrica y dominante, que debido a la ceguera y a la brutalidad de ese etnocentrismo-dominante, genera más violencia, porque no puede verse, ni ver, los derechos del otro.

La intrincada resistencia de los hijos de Hunuc Huar. Procesos de visibilidad e invisibilidad del pueblo Huarpe

Eduardo Villar, María Belén Cena,
Verónica Lorena Frenc

¿Por qué tiene que existir una ley que te diga quién sos, a dónde perteneces, cuánta tierra te corresponde por tu sangre?

El pueblo originario Huarpe resiste hace quinientos diecisiete años a las prácticas de aniquilamiento, sometimiento y persecución encarnada por diversos actores a lo largo de la historia. Es imposible imaginar desde nuestra perspectiva tanto tiempo de lucha. Sin embargo, esta resistencia de antaño sigue enarbolándose. Los Huarpes intenta resistir a las diversas entidades y a los diversos métodos de aniquilamiento, que siguen existiendo fehacientemente “antes, nos mataban con el fusil, ahora nos matan con la birome”.

El Estado argentino y la sociedad liberal, cristiana y occidental transformó un humedal en un desierto. Desierto significa “allí no hay nada, no vive nadie”, y también significa negar la existencia de un pueblo. Un Estado que se ha empeñado en justificar la inexistencia de la comunidad Huarpe en las provincias de San Juan, Mendoza y San Luis. En dichos territorios se habrían invisibilizado progresivamente en la población las marcas Huarpes. Desde hace 15 años, a través de la búsqueda de su reconocimiento y posesión de sus tierras los procesos de comunicación intercultural se fueron incrementando.

La premisa que nos guía es la siguiente: si estamos atravesados histórica y socialmente por la negación ¿Cómo asumir una sociedad pluri-cultural?. De aquí en adelante los pueblos originarios necesitarán ser escuchados, ser reconocidos en su completo Ser y Estar. Pero, ¿cómo le damos la palabra a los pueblos originarios si continuamente se la negamos?

En la situación actual, donde los pueblos originarios se han organizado para reclamar sus tierras arrebatadas, el concepto de mestizaje en la comunicación intercultural, sirve al fomento de la invisibilidad de la cultura de los pueblos originarios. El concepto de mestizaje fomenta el derecho a la tierra por la sangre y no por la cultura, por la construcción de identidad cultural. La tierra para los pueblos originarios es fundamental para la defensa de su cultura y para su vida. La cultura huarpe es un ejemplo de lucha por su visibilidad y reconocimiento. El pueblo huarpe no son indios del pasado, sino hombres y mujeres de hoy comprometidos con su historia, con una forma de vida y con una cultura.

Palabras claves: Cultura Huarpe, resistencia, visibilidad, invisibilidad, comunicación intercultural, mestizaje.

Esta exposición se desarrolla a partir de una experiencia de interculturalidad realizada en un trabajo de campo con las comunidades Huarpes de las lagunas de Huanacache.

Marco histórico

Ubicación geográfica

Para tratar de entender un poco el contexto histórico del pueblo Huarpe debemos adentrarnos en la geografía del lugar.

Distintos autores³⁴⁷ coinciden que la cultura Huarpe es original del territorio cuyano y que ocupaba en el siglo XVI la zona limitada, al norte por el valle del río San Juan, (algunos autores³⁴⁸ lo señalan más al norte desde la cuenca del río Zanjón- Jachal en el centro de la actual provincia de San Juan), hacia el sur la cuenca del río Diamante en la provincia de Mendoza, al oeste la cordillera de los Andes y por último, al este el valle de Conlara. En total ocupaban las actuales provincias de San Juan, San Luís y Mendoza.

Orígenes

Según el antropólogo Carlos Martínez Sarasola, la cultura Huarpe estaba integrada por dos parcialidades, que a su vez eran portadoras de sus respectivos dialectos, Allentiac y Milcayac.

Según el antropólogo Alfredo Metraux, los primeros Huarpes Allentiac habitaban las lagunas de Huanacache, en la provincia de San Juan y San Luís, mientras que los segundos estaban asentados al sur de Huanacache, hasta el río Diamante, en toda la provincia de Mendoza.

Otros autores sostienen que la cultura Huarpe se dividía en tres grandes grupos, según la ubicación geográfica: norte (San Juan): huarpes allentiac, sur (Mendoza) Huarpes milcayac y este (San Luís) los huarpes puntanos

Lo cierto es que los Huarpes tienen un origen que todavía está en discusión. La historiadora Teresa Michelli hace mención de una teoría que indica que los indios Calingastas expandieron su territorio, llegaron a los valles centrales de la provincia y de su contacto con la cultura Aguada surgió el pueblo Huarpe.

Sostiene Michelli *“lo que conocemos como grupo Huarpe es lo que encontraron los españoles. A partir de ello se trata de conciliar la información arqueológica con la histórica. Por el momento se puede asegurar que los antecesores de los Huarpes son los que llamamos grupo ullum-zonda o calingasta tardío expandido al valle del río San Juan”*³⁴⁹

³⁴⁷ Carlos Martínez Sarasola, Teresa Michelli.

³⁴⁸ Canals Frau Salvador *Poblaciones indígenas de la Argentina*, Buenos aires, sudamericana ,1973.

³⁴⁹ Diario de cuyo entrevista a Catalina Teresa Michelli “La conquista en san Juan”, 8 de Octubre de 2006

Otra versión afirma que las tribus Huarpes llegaron desde la zona pampeana y desde Tucumán, y que a su vez estos emigrantes norteños, descendían de indígenas que habían poblado Perú, pasando de Asia a América a través del estrecho de Bering.

Dominación Inca y española

En lo que respecta a la relación establecida con los incas y luego los españoles, estos grupos habían sido dominados por el Inca durante cuarenta años. Teresa Michelli sostiene “*que los incas no sometían grupos nómades ni cazadores, por el contrario lo que necesitaban era mano de obra. Por tanto a la zona de cuyo llegaron entre 1491 y 1493. Esto es hasta que Pizarro entra en Perú y el imperio Inca cae y se desarma, en 1532. Entonces todos los grupos sojuzgados a lo largo del imperio, se volvieron a su casa. Por eso al llegar los españoles, todas las instalaciones incaicas en nuestra región estaban en construcción, algunas ni siquiera terminadas, y no habían sido usadas. Eso se evidencia en documentos de la época, que dicen que las tierras del inca ya no se sembraban porque estaban abandonadas*”.³⁵⁰

En lo que concierne a la conquista española, el sometimiento hacia la comunidad Huarpe tuvo mucho éxito e hizo que prontamente fueran víctimas de los encomenderos. Producto de esto se reunió una importante población Huarpe en las ciudades chilenas, especialmente en Santiago, en las cuales, era la única mano de obra disponible para la explotación de propiedades, minas y para las obras comunales.³⁵¹ A su vez, sufrieron también la falta de defensa contra las enfermedades traídas por los europeos; los malos tratos que los encomenderos daban a los indios; el mestizaje, etc.³⁵²

Economía

En lo que concierne a la utilización de recursos y actividades para la subsistencia, según Sarasola, podemos identificar diferencias internas en la cultura Huarpe.

Los Huarpes del oeste eran agricultores sedentarios y cultivaban maíz y la quínoa, poseían acequias en los territorios cultivados y fueron ceramistas. También practicaban la recolección y la caza en menor medida.

Los del este eran cazadores de liebres, ñandúes, guanacos y vizcachas. Algunas crónicas nos hablan de la existencia de perros adiestrados para colaborar en la caza.

Utilizaban para ello el arco y la flecha y las boleadoras. El sistema de caza llamó la atención a los conquistadores y era muy similar al de los querandíes.

Existe un tercer sector el de las lagunas de Huanacache, este es el límite entre las actuales provincias de San Juan, San Luís y Mendoza. Allí existían vastas zonas inundadas que condicionaron un tipo de vida singular de las comunidades, llamadas

³⁵⁰ Diario de cuyo entrevista a Catalina Teresa Michelli “La conquista en san Juan”, 8 de Octubre de 2006

³⁵¹ Ídem

³⁵² Jorge Scalvini *Historia de Mendoza*. 1965

tradicionalmente Huarpes laguneros o “Huarpes de Huanacache”. En este hábitat las comunidades Huarpes se adaptaron a la caza y la pesca.³⁵³

Prácticas culturales

En cuanto a los patrones de asentamientos, los mismos presentaban diferencias: en la montaña, las viviendas eran fijas y de pircas; en Huanacache eran semi-subterráneas. En el este, nos encontramos con toldos de piel de guanaco que es prácticamente el modelo tehuelche.

En lo que respecta a las relaciones en el seno de la comunidad se sabe que cada parcialidad estaba a cargo de un cacique, en la zona este según Sarasola parece haber sido mas lazo.

Hay una serie de prácticas muy difundidas como el levirato: al morir el marido, la viuda y los hijos pasan a depender del hermano menor del fallecido. Y el sororato: al casarse el varón adquiere el derecho de casarse con las demás hermanas menores de la novia.

Eran comunes, a su vez, los ritos de iniciación, con semejanzas en algunos casos a los yámana – alakaluf. En lo que respecta a las relaciones con lo sobrenatural por lo menos ente los Huarpes Allentiac se sabe de la existencia de un ser supremo con su opuesto maligno.

En relación a los Rituales fúnebres hay crónicas que aseguran la existencia de ceremonias colectivas. También Adoraban al sol, a la luna, al lucero del alba, a los cerros y a un demonio denominado huana o hane. A pesar de ser politeístas creían en una divinidad principal llamada Hunuc - Huar, cuya morada celestial estaba en la cordillera de los andes.

Acepciones del término HUARPE

El sentido del término Huarpe también entra en discusión, hay dos líneas de interpretación. Por un lado, el término "Huarpe" tiene mucho que ver con el nombre propio de la divinidad principal de ese pueblo, que era Hunuc Huar. La partícula "pe" se encuentra presente en muchas palabras relacionadas con situaciones de parentesco por consanguinidad. De ser esto cierto, se podría traducir el término "Huarpe" como "pariente de Huar". Podría interpretarse que ellos se consideraban descendientes directos de la divinidad o bien que participaban del alma de la deidad principal. Se considerarían como un pueblo elegido por los dioses. Por otro, el Huarpe era el vocablo con que se asignaba al autónomo de la región, que hoy se llama "provincias de cuyo".

Lengua

La lengua "Huarpe" ha dejado escasísima raíz en el lenguaje actual nuestro. Alguna vez se oye decir ha, hé (nasal) para significar que sí, y de nombres propios apenas se conocen dos o tres, como Tocota, Guanizuil, Riquilipunchis.

³⁵³ Carlos Martínez Sarasola *Nuestros paisanos los indios*, EMECE, 2005.

A su vez, existen nombres de personas en Cuyo que reconocen el mismo origen. Sayanca (Inca Huarpe de Huanacache) y Guaymallén, caciques que fueron unos de los más beneméritos fundadores de Mendoza, y también pueden citarse Talquenque, Huaquinchay, Llaucuma, Tucuma, Cautacalá, Hallay, Turcupillán, Turinamon, Aucanamon, Llancarhu, chapanay, Maulicao, Quilalibó, Panquehua.

Actualidad

Actualmente los Huarpes están de pié, en lucha por la recuperación de su cultura y de sus derechos. A su vez se enfrentan a cuestiones como la apropiación ilegítima de la fuerza de trabajo de los laguneros a veces, mediante la esclavitud o formas de esclavitud y a veces mediante la coacción para salir al mercado de trabajo o salir a ofrecer su trabajo para intereses de otra gente: terratenientes, productores vitivinícolas, etc.

Las principales comunidades Huarpes se encuentran en Mendoza, San Juan y San Luís. En San Luís, la creación del parque nacional en las quijadas, desplazó a sus antiguos pobladores hispano-aborígen hacia Mendoza, salvo algunas familias que siguen viviendo en la zona de los bañados puntanos, que llevan en su sangre un origen huarpe, con un apellido de estirpe: Guaquinchay. En la ciudad de San Luís viven 25 integrantes de la comunidad huarpe de Huanacache, llamada pinkanta, originaria del puesto el Junquillal, en Mendoza), próxima al área tripartita que comparten las tres provincias cuyanas.

Es interesante recalcar que hay relatos que sostienen que la cultura Huarpe desapareció de Mendoza y que el único vestigio existente del pueblo era sólo la memoria escrita y oral de sus costumbres.

Esta teoría quedó completamente desplazada por una reciente encuesta realizada entre 2004 y 2005 por el Indec que demostró que sólo en la provincia de Mendoza hay 11.725 hogares donde vive al menos un descendiente de estos primeros pobladores del desierto. Lo cierto es que si quedaron atrás algunas costumbres, como la del lenguaje que domina sólo el 4 por ciento del total de los descendientes que viven en la región de cuyo.

Diego Escolar, investigador del Ianigla y profesor de la UNcuyo aclaró respecto de la supuesta desaparición de los Huarpes que *“en el siglo XVII se decía que se habían extinguido y perduraron en forma semioculta y en ciertos momentos resurgieron, como ahora”*³⁵⁴.

Según Diego Escolar pareciera ser que hubo una posición, aparentemente, monolítica del campo académico y de las elites cuyanas de mediados de siglo XIX hasta el XX esta fue la de la extinción de los huarpes. Sin embargo el autor sostiene que este discurso de la extinción Huarpe, de la desaparición cultural o racial, tiene fisuras y contradicciones.

³⁵⁴ Diego Escolar. *“los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en la argentina*

Escolar sostiene que es un error pensar que desaparecieron o que desapareció su cultura. *En verdad, no tenían visibilidad. No sólo pasa con los grupos que, actualmente, se identifican como Huarpes sino con grupos subalternos en general.*³⁵⁵ En la actualidad hay 3 ó 4 momentos según escolar en donde lo huarpe se instala como un tema vigente y lo hace, aparentemente, por identificaciones de los propios actores subalternos. No por el campo académico.

*“Efectivamente, se mantuvieron durante generaciones, memorias de huarpes; muchas familias tenían conciencia de su pasado, pero lo mantenían en secreto por la discriminación social que existía. Con la crisis del estado que se dio en los 90’, el prejuicio comenzó a romperse. Lo cierto es que también hubo un proceso histórico, donde hubo luchas indígenas hasta el siglo XIX y principios del XX. Estos conflictos habían sido ocultados, tapados por la historiografía oficial. Una de las razones es el posicionamiento sobre qué cosas eran importantes de la historia y qué cosas no.”*³⁵⁶

Lo cierto es que en la región de cuyo toda la región y Buenos Aires, los descendientes de huarpes suman 14.633 ciudadanos. De estos, 12.710 se encuentran en cuyo. La cifra es importante ya que es la octava cultura aborigen con más pobladores en el país. De los huarpes, 6.500 son hombres y 6.151 mujeres. El 5,6 por ciento es analfabeto y la mayoría tiene primario completo y secundario sin terminar. Es más, sólo el 3,7 por ciento logró finalizar sus estudios en el nivel superior o universitario.

Finalmente, pareciera ser, que hay varios momentos en que los mismos actores sostienen un fuerte lazo con el pasado, e incluso memorias que remontaban al pasado colonial, transmitiendo o preservando esas memorias orales o escritas sobre los sufrimientos pasados desde la época colonial, la formación del Estado Nacional y las guerras civiles que hubo en Cuyo y en el resto del país, en el siglo XIX.

Visibilidad e invisibilidad de la cultura Huarpe

Destrucción de la cultura del otro.

Toda invasión y conquista implica la destrucción de la cultura del otro. Es claro que el sometimiento de un pueblo provoca la pérdida de conciencia de sí, la pérdida de su identidad. Es decir, el sometimiento arrasa impetuosamente con sus creencias, su lenguaje, sus costumbres, etc.

Por ejemplo, en lo que concierne a la religión, la iglesia católica fue el instrumento principal para el sometimiento y la dominación del pueblo huarpe. La iglesia construida por los Huarpes en laguna del Rosario, dentro de las lagunas de Huanacache, data de 1816 y es un testimonio del sometimiento religioso. “En ciertos territorios huarpes tienen capillas en todas las comunidades. Pero bueno ese es el daño tan grande que comete la iglesia, que viene invadiendo desde hace 517 años”. (De la entrevista a Karina, integrante de la comunidad Huarpe de Guaitamary.)

³⁵⁵ Ídem

³⁵⁶ Ídem

El sometimiento a un pueblo puede estar dado de varias maneras, en el caso de los Huarpes implicó la persecución sistemática de sus miembros. Esto se vio reflejado en el acecho a las prácticas culturales relacionadas con su vieja identidad, el ataque a su grupo de pertenencia, a su grupo familiar originario, desarticulando su estructura vincular social. En otras palabras, los hombres fueron separados de sus mujeres, fueron avasallados por los españoles. El otro (los Huarpes) fueron despojados de su historia para sumarse a un sistema que nunca les fue ni será propio. De modo que sin pertenencia, sin posibilidad de sostener su identidad, se convierten sólo en un objeto más dentro de la distribución de los recursos. El hecho de que deban ser extinguidos como indígenas se debe a que su sola presencia pone en discusión el nuevo poder establecido. Permitirle sus prácticas culturales y religiosas, crea un marco de incertidumbre y de confusión en la cultura dominante. Es un elemento desestabilizador, si no se somete debe ser eliminado. Este es el pensamiento de los colonizadores y posteriormente de los dueños del poder en la Argentina. La discriminación del otro como práctica social, siempre se desarrolla con diversos argumentos, pero escondiendo el móvil principal que la construye, que es el despojo.

La invisibilidad como resistencia

La resistencia: El pueblo huarpe comprendió frente a la fuerza del enemigo que la única forma de sobrevivir a la conquista, era mostrarse conquistado. Es decir, esconder su lengua, esconder su cultura, convertirse al catolicismo, hacerse invisible.

“Empezaron a exigirles, a meterles la religión..., entonces rápidamente pensaron los huarpes, para que no nos persigan, para que no tengamos tantos problemas, nos cambiamos. Pero la cultura, todo lo que es la creencia, la religión huarpe se escondió.”(De la entrevista a Rubén, integrante de la comunidad huarpe de Laguna del Rosario)

Es importante notar el grado de destrucción de la identidad y la pertenencia que se expresa en la forma con que Rubén habla de los Huarpes. Rubén siendo descendiente de Huarpes, no habla en términos de “nosotros los huarpes”, sino de ellos...los verdaderos huarpes.

“Nuestro espíritu que une todas las fuerzas es la dualidad, representada a través de dos yermen, de dos fuerzas, una masculina y una femenina. Hacia debajo de nuestros pies está la pecnetao, pecne es madre y tao el espíritu de la tierra, el espíritu de la madre tierra. La tao es la tierra elemento, el mineral, lo que podemos palpar, y teta es el mundo en el que vivimos. Entonces tenemos, lo que está abajo, este mundo que forma a través de lo que está abajo con el mudo de arriba, con lo que está arriba, que es Prumec que es el padre sol. Ese complemento, esa dualidad, hacen a Hunuc Huar. Hunuc Huar es el espíritu dador de vida.” (De la entrevista a Matías, integrante de la comunidad Huarpe de Guaitamary).

La población Huarpe, como tantas otras, emigraron hacia las ciudades para sumarse como trabajadores, esto es otra forma de hacerse invisible, de camuflarse para sobrevivir.

Sin embargo, ocultar lo propio para resistir implica necesariamente, una ruptura en el tejido vincular social que lo constituye. El precio que se paga por sobrevivir es muy alto.

Los Huarpes mantenían una relación con la madre tierra y con el espíritu de la montaña muy particular, el proceso migratorio forzoso y de ocultamiento implica una ruptura con el pasado, una ruptura en el tejido vincular social y el campo propicio para el desarrollo del individualismo, junto a la fantasía de poder salvarse solo. Utilizar el individualismo como un instrumento de defensa para esconder lo propio. La resistencia se expresó en los Huarpes a través de una gran invisibilidad y testimonio de ello es la pérdida de su lenguaje.

El argumento del Poder

El Poder para legitimarse necesita construir un argumento. Todas las acciones del hombre están fundadas en un argumento.

La historia de los hechos sucedidos en la región de Cuyo con la colonización y posteriormente con la avanzada de la Conquista del Desierto demuestra que se fueron ocultando los procesos de dominación, sometimiento y aniquilación de los habitantes Huarpes.

La estructura académica, la universidad, en muchas oportunidades contribuyó, a través de sus investigaciones, a la implantación de estos procesos de ocultamiento. Observando el fenómeno de los Huarpes con una cosmovisión occidental y cristiana, desarrollaron el argumento de la desaparición del pueblo Huarpe. Y esto fue muy útil al poder para legitimarse y apropiarse ilegítimamente de los territorios cuyanos.

Tomar fotos, estudiar las etnias, discriminar entre Huarpes “originarios” de Huarpes con “alguna ascendencia”, etc. Encuestas, resultados... todos utilizados para justificar la desaparición del pueblo huarpe.

“...Lo cierto es que también hubo un proceso histórico donde hubo luchas indígenas hasta el siglo XIX y principios del XX. Estos conflictos habían sido ocultados, tapados por la historiografía oficial. Una de las razones es el posicionamiento sobre qué cosas eran importantes de la historia y qué cosas no.”³⁵⁷

La teoría del desierto.

En el siglo XVI con el arribo de los españoles al territorio americano se produjo una conquista a sangre y fuego, un “choque” cultural de gran dimensión. Empleamos la palabra choque, porque nos parece que representa mejor el carácter de este acontecer. Esta invasión se caracterizó por la destrucción de la cultura americana, por el no respeto a los valores y costumbre de los pueblos originarios. Los españoles llegaron no solo a nuestro territorio, sino a toda América trayendo e imponiendo, de modo generalmente violento, sus costumbres y valores.

³⁵⁷ Ídem

A partir de este momento se produjo un cambio a nivel poblacional, ya que esa invasión y conquista se basó en el aniquilamiento y el sometimiento de los pueblos originarios y dio lugar al mestizaje de blancos e indios, así como también se sumaría en grado menor, el aporte de habitantes negros traídos desde África o desde el Brasil en calidad de esclavos, particularmente en la zona del Río de la Plata.

Con el correr del tiempo, en la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, se produjeron dos fenómenos: por un lado, la denominada conquista del desierto encabezada por Julio Argentino Roca, quien tenía la firme convicción de extinguir, subyugar y expulsar de modo violento a los pueblos originarios. A finales de 1878, empezó la primera ola para "limpiar" los territorios a través de ataques sistemáticos y continuos a los establecimientos de los indígenas.

Y por otro, el advenimiento de un importantísimo caudal inmigratorio de origen predominantemente europeo. Esta inmigración era propiciada por el nuevo Estado Argentino, pues necesitaba mano de obra barata para trabajar la tierra.

En relación a la zona de cuyo, el río Mendoza que enviaba sus aguas hacia las lagunas de Huanacache, poco a poco fue desviado por los españoles y posteriormente por el nuevo Estado, hacia la ciudad de Mendoza. Las lagunas eran consideradas zonas desérticas e inútiles y fueron entonces secándose, destruyendo su fauna y flora.

“Para nosotros, ahora es un desierto, antes nunca fue un desierto. Siempre lo llamaron desierto, pero desierto yo creo que es donde no existe nadie.”(De la entrevista a Ruben, integrante de la comunidad Huarpe de Laguna del Rosario.)

La Conquista del Desierto se constituye a partir de la negación de los pueblos originarios como seres humanos, considerados como maleza del desierto. La idea de desierto es la idea de un territorio donde no hay nadie, negando la existencia del otro, y otorgándole la condición de objeto, de maleza, de animales salvajes.

En el proceso del primer gobierno de Perón, con la migración del campo a la ciudad de la población mestiza, vuelve a utilizarse este concepto como “aluvión zoológico”.

Si a este concepto le sumamos la idea de mestizaje, crisol de razas como conjunción de distintas culturas que trajeron los inmigrantes, no encontramos con un país que se construyó desde la nada. Tenemos así una versión de la historia oficial, donde el campo, los grandes terratenientes, con los inmigrantes, construyeron un país donde no había nadie.

“En realidad, cuando se habla de mestizaje, se hace uso de un término ambiguo. Por un lado el mestizaje constituye una estrategia discursiva, generada desde el Estado, pero por otro ha tomado la forma de políticas y dispositivos destinados a la “civilización” y “urbanización” de la población.

Existe por último un uso cotidiano del término, cuyos significados varían de acuerdo a las posiciones que ocupan los actores al interior de un campo social.

Lo mestizo es un término relacional, que tiene connotaciones distintas de acuerdo a los diversos contextos discursivos y prácticos en los que se lo emplea. No se trata de un problema nuevo. Ha estado presente desde el momento mismo de constitución de la Nación como comunidad imaginada: como un cuerpo de intereses, tradiciones y valores, que al mismo tiempo que vincula al conjunto de ciudadanos, marca una relación conflictiva con respecto a todos aquellos, que por sus condiciones raciales, sociales o de género, sólo están en condiciones de ser incorporados de manera limitada a la ciudadanía.³⁵⁸

Es común escuchar la existencia de una Argentina conformada por un crisol de razas, sin embargo esta idea conlleva una concepción de un espacio poblacional irregular e imperfecto que debe ser necesariamente purificado, destilado y creado. La idea que prevalece es la de “mezcla de razas”. Idea que fue la versión dominante tradicional, a través de la cual se quiso instalar la visión de una sociedad homogénea y purificada, idea que tuvo vigencia durante gran parte del siglo XX y aún hoy goza de gran aceptación.

En pocas palabras, esta idea de crisol de razas niega la existencia de los pueblos originarios del territorio y sostiene la premisa de la fusión, asimilación y su consiguiente “depuración” como germen generador de la población argentina. La teoría del desierto les niega a los pueblos originarios la condición de seres humanos y le adjudica la de salvajes.

En definitiva, atenta contra la existencia de este otro diferente y lo cualifica como un objeto indeseado, no necesario. Por consiguiente, esta concepción sustenta la idea de que la población Argentina se constituye a partir de las inmigraciones masivas producidas a fines del siglo XIX y Principios del XX. “Los argentinos vinimos en los barcos”.

Sin embargo, esta concepción tampoco define la cultura argentina, en principio porque niega la existencia de los pueblos originarios como si el país se hubiera constituido desde la nada.

Tanto en la conquista española como con las inmigraciones masivas, se observa claramente la utilización del concepto de mestizaje como intento de homogenizar a la población, no respetando las diferencias existentes entre las distintas culturas ni la de sus distintas particularidades.

Nuestra experiencia intercultural, esta experiencia de encuentro e intercambio con el pueblo Huarpe, nos pone en la pregunta de quienes somos. El otro en su lucha por sostener su identidad nos propone la definición de la nuestra.

³⁵⁸ *Extraído de un artículo de autor: Eduardo Kingman, publicado en la revista Proposiciones, 34, Ediciones Sur, Santiago de Chile, Octubre de 2002*

La identidad es una construcción interna y ese desarrollo del sujeto no se basa en ninguna mezcla. Es una decisión que va tomando el sujeto al interactuar con el mundo desde su red vincular social que lo constituye. Va eligiendo una forma de hacer las cosas, una forma de relacionarse con el mundo, una manera de mirar y una construcción de su lectura del mundo adscribiendo a una cultura conocida y determinada.

La interculturalidad no puede ser tomada como sumatorias de culturas, sino como instrumento de crecimiento, de intercambio de conocimiento, de afirmación de la propia cultura y de apertura en la lectura del mundo.

“La identidad constituye también un sistema de símbolos y de valores que permite afrontar diferentes situaciones cotidianas. Opera como un filtro que ayuda a decodificarlas, a comprenderlas para que después funcione. Esto explica que frente a tal situación, un individuo, con sus valores y su modo de pensar, de sentir y de actuar reaccionará probablemente de una manera definida. Para esto se cuenta con un repertorio de formas de pensar, de sentir y de actuar que, en un momento dado, se puede combinar. Este repertorio está en constante recreación.

La identidad es dialéctica. La construcción de la identidad no es un trabajo solitario e individual. Se modifica en el encuentro con el Otro, cuya mirada tiene un efecto sobre ella. La identidad se sitúa siempre en un juego de influencias con los otros: estoy influido por la identidad del Otro y mi identidad influye en la suya. En un constante movimiento de ida y vuelta, los otros me definen y yo me defino con relación a ellos.

Estas mutuas definiciones revisten la vía de señales con mensajes verbales y no verbales, como la elección de un vestido o de un peinado. Incluso cuando el Otro no mira, siempre hay una interacción, que se produce en el interior de un contexto, influyendo la relación con el Otro, entre dos personas o dos comunidades diferentes. Es importante definir cada vez el contexto en el cual se produce un encuentro”³⁵⁹(1) El

³⁵⁹ Extraído del dossier pedagógico *Vivre ensemble autrement* (octubre 2002), perteneciente a la campaña de Educación para el Desarrollo *Annoncer la Colour*, iniciativa de la Secretaría de Estado para la Cooperación al Desarrollo de Bélgica. Traducción para CIPFUHEM: Elsa Velasco.

contacto intercultural es una gran oportunidad para descubrir las riquezas de los diversos grupos sociales que constituyen el espacio argentino. Aprovechar este interjuego dialéctico que se genera a partir de la interacción entre las diversas totalidades culturales es un desafío de la interculturalidad.

Los Polvorines, Septiembre de 2010

Referencias bibliográficas

Diego Escolar. "los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en la argentina"

Carlos Martinez Sarasola *Nuestros paisanos los indios*, EMECE, 2005.

Canals Frau Salvador *Poblaciones indígenas de la Argentina*, Buenos aires, sudamericana ,1973

Diario de Cuyo, entrevista a Catalina Teresa Michelli "La conquista en san Juan", 8 de Octubre de 2006

Jorge Scalvini *Historia de Mendoza*. 1965

Metraux Alfredo "Contribución a la etnografía de la provincia de Mendoza" en al revista de la junta de estudios históricos de Mendoza, tomo IV.

www.pueblohuarpe.com.ar

Artículo "El encuentro con el otro" diario La Nación 4 de diciembre de 2006.

Dossier pedagógico *Vivre ensemble autrement* (octubre 2002), perteneciente a la campaña de Educación para el Desarrollo *Annoncer la Colour*, iniciativa de la Secretaría de Estado para la Cooperación al Desarrollo de Bélgica. Traducción para CIPFUHEM: Elsa Velasco.

Eduardo Kingman, Revista Proposiciones, Ediciones Sur, Santiago de Chile, Octubre de 2002

R. Salas Astrain, *Diccionario de Pensamiento Latinoamericano*.