


Fragmentos y episodios

Expresiones del pensamiento crítico de
América Latina y el Caribe
en el siglo XX



Adriana María Arpini
compiladora



Los pueblos
han de vivir criticándose,
porque la crítica es salud.

JOSÉ MARTÍ
Nuestra América

Fragmentos y episodios

Expresiones del pensamiento crítico de
América Latina y el Caribe
en el siglo XX

Fragmentos y episodios

Expresiones del pensamiento crítico de
América Latina y el Caribe
en el siglo XX

Adriana María Arpini
(Compiladora)

Mariana Alvarado – Eduardo Andreani – María Marcela Aranda
Adriana María Arpini – Irene Nahir Chada Hauría
Noelia Liz Gatica – Facundo Lafalla Keena – Silvana Montaruli
Andrés Carlos Gabriel Pérez Javaloyes
Flavio Hernán Teruel – Nicolás Ignacio Viapiana

Maestría en Estudios Latinoamericanos
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Universidad Nacional de Cuyo
República Argentina

Qellqasqa Editorial
Mendoza – 2017

Fragmentos y episodios : expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX / Adriana Arpini ... [et al.] ; compilado por Adriana Arpini. – 1a ed. – Guaymallén : Qellqasqa, 2017.

360 p. ; 22 x 16 cm.

ISBN 978-987-4026-09-5

1. Sociología. 2. Filosofía Contemporánea. 3. Análisis Político. I. Arpini, Adriana II. Arpini, Adriana, comp.

CDD 301

Fragmentos y episodios

Expresiones del pensamiento crítico de
América Latina y el Caribe en el siglo XX
Compilado por Adriana María Arpini

Los derechos y responsabilidad de los contenidos pertenecen a los autores y a la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo, los derechos de esta edición pertenecen a los editores.

Imagen de tapa: Ricardo Gutiérrez Goñi

Diseño de la colección: Gerardo Tovar

Editado en Qellqasqa.com.ar

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN 978-987-4026-09-5

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA

Índice

Sobre fragmentos y episodios, pensamiento crítico y nuestra América Adriana María Arpini	11
Mujeres de América Latina. Episodios para una historia de las ideas pedagógicas del sur: Clorinda Matto de Turner y Florencia Fossatti Mariana Alvarado	21
Aimé Césaire: la négritude ante el colonialismo Nicolás Ignacio Viapiana	47
Édouard Glissant: por el entramado y los contornos del Caribe Irene Nahir Chada Hauría	75
La obra inicial de Luis Villoro: la actitud de pensar desde México Facundo Lafalla Kenna	109
Las revistas culturales como espadas discursivas del orden histórico: el caso de Mundo Nuevo (1966–1968) María Marcela Aranda	125
Prácticas de manifiesto: la Filosofía Latinoamericana de la Liberación Adriana María Arpini	157
Las revoluciones populares y el estado contrainsurgente en Centroamérica. El caso de la Guerra Civil Salvadoreña. Elementos para contextualizar el pensamiento de Ignacio Ellacuría Silvana Montaruli	197
La crítica ética de la economía política en América Latina: la interpretación dusseliana de El capital y sus escritos preparatorios Flavio Hernán Teruel	219
“Mandar obedeciendo” y su impacto en la política. Repensando la centralidad del sujeto desde los últimos escritos de Enrique Dussel Eduardo Andreani	269

Abordar la tragedia. Distinciones de la experiencia trágica
en los escritos de Rodolfo Mario Agoglia

287 Noelia Liz Gatica

Las marcas contextuales en Narrativa y Cotidianidad
y las crisis del exilio en Arturo Andrés Roig

303 Andrés Carlos Gabriel Pérez Javaloyes

Hecho en el exilio. Etapas en el proceso de “ampliación metodológica”
propuesta por Arturo Andrés Roig

339 Adriana María Arpini

359 Los autores

*Los pueblos han de vivir criticándose,
porque la crítica es salud.*

JOSÉ MARTÍ

Nuestra América

Tras haber roto la promesa de ser una con la realidad o de estar inmediatamente a punto de su producción, la filosofía está obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones.

THEODOR ADORNO

Dialéctica negativa

La teoría crítica, pese a toda su profunda comprensión de los pasos aislados [...] no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la superación de la injusticia social. [...] El conformismo del pensamiento, el aferrarse al principio de que este es una actividad fija, un reino cerrado en sí mismo dentro de la totalidad social, renuncia a la esencia misma del pensar.

MAX HORKHEIMER

Teoría tradicional y teoría crítica

La negritud, en mi opinión, no es una filosofía.

La negritud no es una metafísica.

La negritud no es un pretencioso concepto del universo. Es una manera de vivir la historia dentro de la historia: la historia de una comunidad cuya experiencia se manifiesta, a decir verdad, singular con sus deportaciones, sus transferencias de hombres de un continente a otro, los recuerdos de creencias lejanas, sus restos de culturas asesinadas. [...] Pude definirse en primer lugar como toma de conciencia de la diferencia, como memoria, como fidelidad y como solidaridad. [...] Es combate, es decir, combate contra la desigualdad.

AIMÉ CÉSAIRE

Discurso sobre la negritud

La filosofía de la liberación nunca fue simplemente “pensamiento latinoamericano”, ni historiografía de tal pensamiento. Fue filosofía crítica y localizada autocríticamente en la periferia, en los grupos subalternos. [...] Localizar el discurso fue siempre la obsesión de la filosofía de la liberación. Intentaba situarse desde la periferia del sistema-mundo, desde las razas dominadas, desde la mujer en el orden machista, desde el niño en el sistema de educación bancaria, desde la miseria.

ENRIQUE DUSSEL

La filosofía de la liberación ante el debate de la posmodernidad y los estudios latinoamericanos

La filosofía latinoamericana se presenta como una herramienta de lucha en la que lo teórico no se queda en el mero plano de un “juego de lenguaje”, sino que es organizado en función de un programa de afirmación de determinados grupos humanos. Y cuando esa filosofía se aboca a su propia historiografía, mediante la Historia de las ideas, ésta se plantea de modo expreso la necesidad de reconstruir en el nivel discursivo las expresiones de un pasado agónico con sus afirmaciones y fracasos. [...] dentro de nuestra tradición, no son las ideas en sí mismas las que interesan, sino su naturaleza y su función social, hecho únicamente captable de modo adecuado si se tiene bien presente que si las circunstancias nos hacen, también nosotros hacemos a las circunstancias.

ARTURO ROIG

Tras las huellas dispersas de nuestra filosofía

Sobre fragmentos y episodios, pensamiento crítico y nuestra América

Adriana María Arpini

El libro, que el lector tiene entre sus manos y cuya lectura acaba de comenzar, está compuesto por fragmentos y episodios. No busca hilvanar momentos en una secuencia histórica prolija y homogénea. No tiene un único hilo conductor. Al contrario, se trata de hilos de diferentes colores, grosores y texturas que, como las experiencias de los hombres y mujeres de nuestra América, se traman, se anudan y se filtran por intersticios apenas perceptibles y producen efectos en la experiencia cotidiana.

Según el diccionario de la Real Academia de la lengua española un fragmento es “una parte o trozo que resulta de fragmentarse o romperse un cuerpo sólido”, o bien “la parte conservada de una obra artística”, o también “la parte de un escrito, una obra literaria o musical”. El mismo diccionario define el episodio como “cada una de las acciones parciales o partes que integran una obra narrativa o dramática”, o bien como “una acción secundaria” de dichas obras, un acontecimiento, incidente, suceso que enlazado con otros forman un todo. Vale decir que tanto el fragmento, como el episodio son definidos por relación a un todo del cual forman parte y en relación con el cual adquieren sentido. Algo de eso encontrará el lector en las páginas que siguen, pues no hemos pretendido abarcar la totalidad del pensamiento acaecido a lo largo del siglo XX en la completa extensión de América Latina y el Caribe –esfuerzo inútil, por lo demás, ya que sería imposible abarcarlo todo en un solo relato–; por el contrario hemos puesto el foco sobre algunos fragmentos, nos detenemos en la consideración de ciertos episodios. Los trabajos que se ofrecen a la lectura fueron realizados –mayormente, aunque no de manera excluyente– apelando a criterios teórico e instrumental metodológico constantemente renovados de la Historia de las ideas latinoamericanas.

Sin embargo, nuestra insistencia en poner el acento sobre fragmentos y episodios no se reduce al señalamiento de una limitación en el trabajo realizado, como es la imposibilidad de mostrar el todo. Antes bien, nos interesa señalar el valor que tienen en sí mismos esos fragmentos y episodios como potenciadores del pensamiento crítico. Por insignificante que parezca un fragmento o un episodio en la experiencia histórica, mediada a través de una narración, pone de relieve un hecho, un acontecimiento, una digresión. Su función consiste en detener la lógica del razonamiento, interrumpirlo, desviarlo. Se trata de un gesto que no puede ser captado por la mirada totalizadora, pero que obliga a subvertir el sentido del todo. En este caso no es la parte la que adquiere su sentido por el todo, sino el todo el que queda puesto en entredicho por el fragmento, o el episodio “menor” el que cambia el sentido a la obra. Se trata pues, de “cepillar la historia a contrapelo” para que salgan a la luz aquellos fragmentos de historia, episodios de la experiencia de hombres y mujeres, que el relato de la gran historia deja en sombras, oculta, no puede nombrar, porque para eso se requieren categorías que arruinan la superficie lisa, lógicamente coherente de una historia guiomada desde el poder.

Fragmentos y episodios son, pues, manifestaciones del pensamiento crítico y lo movilizan. La crítica, entendida en sentido amplio como una función de vida, es un hecho social que se expresa a través de mediaciones, especialmente por el lenguaje y las diferentes formas de manifestaciones simbólicas. Estas expresiones muestran las contradicciones y tensiones que son propias de las relaciones entre los seres humanos. En medio de la conflictividad social, emerge el ejercicio de la crítica como necesidad de comprender y dar respuesta a una determinada situación. En su acepción más amplia, la crítica constituye un intento de comprender para transformar un tipo de racionalidad vigente, que muchas veces suele ser considerada como “la realidad” sin más. En otras palabras, el pensamiento crítico se empeña en discernir las contradicciones de la vida cotidiana para señalar sus insuficiencias, inconsistencia e injusticias y asumir frente a ellas el reto que el propio tiempo histórico requiere. Desde esta perspectiva, también los contextos de producción son constructos intersubjetivos diseñados y actualizados constantemente en la interacción de los participantes como

miembros de grupos y comunidades. Es decir, una interfaz entre el discurso y la sociedad, donde el conocimiento histórico-crítico aporta una mirada comprensiva y explicativa de los fenómenos socio-culturales.

Los trabajos reunidos en este volumen resultaron de lecturas reflexivas, inter y transdisciplinarias, de diversas manifestaciones del pensamiento crítico, con el propósito de determinar sus categorías específicas, tanto las que se plasman en el momento del análisis de las condiciones en las que surge el discurso, como las que anticipan posibilidades para acciones futuras. Al mismo tiempo se buscó articular los fragmentos y episodios obtenidos conforme a categorías que focalizan sobre los modos de construcción del orden en la trama de contradicciones epocales, en las que también emergen expresiones alternativas. Según la caracterización de Waldo Ansaldi y Verónica Giordano (2012), los procesos de configuración del orden político, económico, social y cultural latinoamericano atraviesan por diferentes momentos durante el siglo XX. A los efectos de la presente publicación se han considerado los siguientes:

– Por una parte, el orden de las sociedades de dominación oligárquica, que abarca desde fines del siglo XIX hasta el primer tercio del siglo XX y se caracteriza por una forma histórica de ejercicio de la dominación política concentrada en una minoría excluyente. Los procesos desencadenados fueron objeto de intensos debates en los que se puso en juego las formas políticas y jurídicas de organización de nuestras sociedades, y las formas de exclusión y/o subalternización correlativas –del indios, el negros, la mujer, el “bárbaro”–, las posibilidades y alcances de la educación y de las políticas públicas en general, los diferentes proyectos de unión y/o integración de los países de América Latina, así como la necesidad de autoconocimiento y valoración de las propias expresiones culturales. Un fragmento que interpela esta construcción del orden se expresa en las ideas pedagógicas de Clorinda Matto de Turner y de Florencia Fossatti.

– Por otra parte, el orden de las sociedades de masas, que toma forma a partir de la crisis generalizada, desencadenada a partir del crack de Wall Street el 24 de octubre de 1929, cuyos efectos en América Latina fueron devastadores para el modelo primario exportador con dominación oligárquica. En los años '30 los efectos de la crisis se vieron atenuados por la

recomposición del capitalismo a nivel mundial y por la fase de bonanza que trajo consigo el estallido de la Segunda Guerra Mundial. En esta coyuntura se implementó el modelo de industrialización sustitutiva de importaciones, lo que favoreció la transición a una sociedad de masas. La crisis afectó las interpretaciones dominantes de cuño liberal y positivista, articuló una oposición política e ideológica que favoreció la defensa de la democracia, la soberanía y puso en el centro del debate el problema del imperialismo y el carácter dependiente de nuestras sociedades. La vindicación de la “negritud” de la mano de Aimé Césaire y la propuesta teórica de la “antillanidad” de Édouard Glissant constituyen “una manera de vivir la historia dentro de la historia” desde la afirmación de la diferencia. Asimismo, el interés por comprender la especificidad de “lo mexicano” refiere un episodio de la historia del pensamiento de México y de la trayectoria intelectual de Luis Villoro.

– La década de los '60, marcada por la impronta del Mayo Francés, de la Revolución Argelina, de la descolonización en Asia y África, de la Guerra de Vietnam, de la Revolución Cultural China, de la Primavera de Praga, de la construcción del Muro de Berlín, de las luchas de los afroamericanos por su acceso a los derechos civiles, del Black Power, de los asesinatos de John y Robert Kennedy y de Martin Luther King, del inicio de la dictadura en Grecia, se abrió para América Latina con la proclamación socialista de la Revolución Cubana iniciada en 1959. La nota dominante durante la década de los '60 y primera mitad de los '70 es la revolución. La cuestión de la violencia, como componente estructural de las sociedades de clase, es un tema recurrente durante el período. La violencia adquiere distintas formas, desde la violencia revolucionaria hasta la violencia de Estado y las dictaduras institucionales en el Cono Sur, pasando por la guerra civil, la guerrillera, el narcotráfico, el accionar paramilitar. Ello da pie a la consideración del orden en las sociedades de violencia, y al estudio de sus manifestaciones a través de la producción literaria, filosófica, del análisis político y social que abunda en la época y presta originalidad a la constelación de ideas que expresan. Las revistas culturales –como el caso de Nuevo Mundo– constituyen fragmentos de esa historia, como lo son también las prácticas de manifiesto de la filosofía latinoamericana de la liberación y los discursos a través de los cuales filósofos como Ignacio Ellacuría, Rodolfo Agoglia, Enrique Dussel

y Arturo Roig buscan comprender la violencia de la guerra civil, la experiencia trágica de la persecución, la muerte, el exilio. Búsquedas realizadas en los márgenes, desde donde irrumpen categorías analíticas descentradas, fraccionadas, por momentos antagónicas y ambivalentes que rompen con la totalidad sellada y el relato monocorde.

Los trabajos compilados están localizados según coordenadas geográficas y temporales: se trata de América Latina y el Caribe en el siglo XX. Desde tal localización es posible afirmar que la filosofía, y especialmente la Historia de las ideas latinoamericanas funciona a contrapelo de la modernidad, al menos de aquella que alcanzó en Hegel una de sus síntesis más logradas. Si para el filósofo alemán la filosofía necesita de un pueblo, en nuestra América “son los pueblos los que reclaman para sí una filosofía” como saber acerca de sí mismos. Saber que no por localizado deja de lado una pretensión de universalidad que, en contraste con la de la lógica, solo puede afirmarse a partir del reconocimiento del contexto socio-histórico desde el que emerge. Es, entonces un saber que se presenta como fragmentario y episódico “porque está regido por el principio de que es más importante sacrificar la coherencia que la verdad” (Roig, 2008, pp. 174). Vale decir que sobrepone el sentido al significado, la actitud de denuncia a la de justificación, el reflexionar junto al abismo a la ideación de un mundo sin fisuras. En este sentido Roig afirma que:

... nuestra filosofía en sus expresiones más fecundas se ha presentado como un filosofar acerca de las grietas que realmente tiene aquel “mundo sin fisuras” y una línea de su historiografía se orienta hacia la búsqueda afanosa de sus propias “huellas”, en ese pasado ya frondoso que vivimos en nuestras tierras, se trata como lo hemos dicho en otras partes, de una filosofía de “comienzos” y “recomienzos” (*Ibidem*, pp. 176-177).

El primer trabajo, de Mariana Alvarado, trae rostros y voces de mujeres de América Latina: Clorinda Matto de Turner (Cusco, 1852 – Buenos Aires, 1909) y Florencia Fossatti (Mendoza, 1888 – 1978), para poner de relieve episodios de una historia de las ideas pedagógicas

del sur. A diferencia de la filosofía institucionalizada y normalizada en nuestros países, a partir de un corpus androcéntricamente constituido, la autora pone en valor las experiencias de mujeres como generadoras de conocimientos para una historia “desde abajo”, abriendo nuevas áreas de investigación en cada “episodio” que nombran. Contribuye, así, a explicar la construcción de los sujetos femeninos como emergentes de un andar asintótico entre las preocupaciones fundamentales del feminismo desde sus propios desarrollos en América Latina y los paradigmas incorporados desde otras regiones del mundo.

Por su parte, el trabajo de Nicolás Ignacio Viapiana focaliza sobre otro episodio del pensamiento crítico latinoamericano que se gesta en el Caribe, hacia fines del siglo XIX, como movimiento estético de resistencia a la enajenación y la opresión, así como de vindicación del negro y afirmación de una identidad largamente negada. Dicho movimiento adquiere fuerza y visibilidad en la década del ‘30 del siglo XX, y tiene en la figura de Aimé Césaire (Basse-Pointe, 1913 – Fort-de-France, 2008) uno de sus representantes más reconocidos –aunque no el único–, cuya obra está marcada por la reacción contra el colonialismo y la denuncia de la explotación y humillación del hombre negro.

En efecto, la historia del Caribe y de las Antillas es compleja. Como lo muestra Irene Nahir Chada Hauría en su trabajo sobre Édouard Glissant (Sainte-Marie, Martinica, 1928 – París, 2011), el paisaje de esta región, fragmentado en pequeñas parcelas de tierra cubiertas de bosques, montañas y volcanes, surcadas por mares, que las conectan y a su vez las aíslan, espeja las memorias de su gente, mostrando rupturas tales como la temprana eliminación de sus poblaciones nativas, la esclavitud, las migraciones forzadas. Episodios de sufrimiento evidencian el más brutal colonialismo ejercido por Europa, pero se ha revertido en la afirmación de una multiplicidad de lenguas lanzadas al mundo para hablar–de y hacer hablar–a los oprimidos. Tales asuntos son abordados densamente por Édouard Glissant en sus diversas obras con el objetivo de describir e interpretar el devenir martiniqueño, antillano y mundial. Su obra atraviesa fragmentos y episodios que aproximan a la comprensión de lo que él llama Totalidad–mundo. Al mismo tiempo singulariza el pensamiento caribeño y

cuestiona las lógicas globales hegemónicas del poder y del conocimiento.

El trabajo de Facundo Lafalla Kenna busca comprender las ideas vertidas por Luis Villoro (Barcelona, 1922 – Ciudad de México, 2014) en sus primeras obras, a la luz de las condiciones históricas que las posibilitaron. Se trata de un episodio en la trayectoria del intelectual mexicano, en que sus producciones están vinculadas al nacionalismo filosófico, posición teórica asumida a mediados del siglo XX, principalmente en Los grandes momentos del indigenismo en México (1950) y La revolución de independencia (1953). Si bien se realiza un acercamiento parcial a la obra del autor, se advierte su temprano interés por construir un conocimiento acerca de la realidad particular de “lo mexicano”, que se fue transformando y adquirió nuevos matices en obras posteriores, en relación con las condiciones cambiantes del contexto y con los debates académicos y políticos de los que participó.

Las publicaciones periódicas contienen trozos de la cultura de una época, cuyo estudio es cada vez más relevante para la comprensión integral de los procesos históricos. Tal es el caso de la Revista *Mundo Nuevo* (1966–1968), estudiada por María Marcela Aranda. Los rasgos característicos de estas publicaciones, periodicidad y producción colectiva, requiere de diálogos interdisciplinarios para su análisis. Por tratarse de órganos de expresión de grupos que difunden sus ideas, atestiguan las percepciones cambiantes de la historia y captan tanto los momentos de cohesión como los de conflicto. La revista *Mundo Nuevo*, dirigida en su primera etapa por el crítico literario uruguayo Emir Rodríguez Monegal (Melo, Uruguay, 1921 – New Haven, N.Y., 1985) representa un caso peculiar de disrupción cultural, de exploración polémica, de vinculación político-ideológica durante los años de la denominada guerra fría cultural.

Adriana María Arpini incursiona en un tipo particular de escritura, la de los manifiestos, tal como se dieron en el marco del movimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. Este tipo de documentos han estado presentes en América Latina y el Caribe como vehículos de nuevas ideas al menos desde la gesta independentista. Se caracterizan por ser una traducción discursiva del gesto, que reúne en un texto al sujeto, al objeto y a una práctica o acción determinada. Se trata de producciones

colectivas que expresan cierto malestar o divergencia respecto de prácticas normalizadas, y buscan cursos de acción alternativos, poniendo en juego saberes y metodologías de conocimiento novedosos. En el trabajo se recorren los manifiestos de la filosofía latinoamericana de la liberación desde sus primeras manifestaciones en la década de los '70 hasta la actualidad.

A través de sus manifestaciones discursivas, el pensamiento crítico exterioriza una importante función social, en la medida que vehiculiza la denuncia de injusticias, presta oídos a las voces silenciadas en un contexto y en un momento histórico determinado. Ellas develan la complejidad que implica comprender y satisfacer determinadas necesidades. Cada voz, cada signo de expresión, constituye una ruptura con el orden establecido e implica nuevos modos de posicionarse frente a la realidad. Desde esta perspectiva, Silvana Montaruli aborda la complejidad de la Guerra Civil Salvadoreña teniendo en cuenta los relatos de sus protagonistas, en particular, los escritos políticos de Ignacio Ellacuría (*Portugalete*, 1930 – *San Salvador*, 1989), para quien los dolorosos episodios de la guerra “han elevado, en definitiva, al pueblo oprimido de su condición de objeto a la de sujeto de su propio destino, de su condición de marginado a agente activo del proceso histórico” (Ellacuría, 2005 (1979), II, p. 739).

Entre 1970 y 1980 se vivieron en América Latina años de terror y esperanza, entre dictaduras militares y procesos de liberación. En tal contexto histórico Enrique Dussel (La Paz, Mendoza, Argentina, 1934) inicia su exilio en México y durante diez años lleva adelante un trabajo hermenéutico sobre la obra de Karl Marx, *El capital*. Su propósito es ofrecer una interpretación que permita crear conciencias críticas respecto de la opresión sufrida y articular una praxis transformadora. Flavio Hernán Teruel encara un minucioso análisis de este episodio de la Historia de las ideas latinoamericanas, resaltando tanto la dimensión antropológica como una dimensión ética, señaladas por Dussel en sus lecturas de Marx.

Por otra parte, ante el actual malestar de/con la modernidad, Eduardo Andreani repasa las últimas obras de Dussel, en particular las *20 tesis de política* y *Materiales para una política de liberación*, con el propósito de rescatar su tesis fundamental acerca de que la política que viene –transmoderna y transcapitalista– necesita “oído de discípulo” para que los que

mandan “manden obedeciendo”, desde una perspectiva humanista reivindicadora de los derechos de los pueblos originarios y de los excluidos.

Noelia Liz Gatica aborda la tragedia a partir de las reflexiones presentes en la producción discursiva del filósofo argentino Rodolfo Mario Agoglia (San Luis, 1920 – Buenos Aires, 1985). El trabajo se orienta a comprender cómo se articula la teorización sobre la tragedia y la propia experiencia trágica en los escritos del filósofo, quien, por una parte, medita sobre la tragedia como temática filosófico–existencial, y al mismo tiempo realiza un abordaje crítico de la facticidad de la realidad histórica. Sus escritos son elaborados en tensión con las circunstancias políticas que determinaron su exilio durante el último golpe militar en Argentina. En su propia trayectoria se conjugan filosofía y vida, signadas por la experiencia de lo trágico tanto en su círculo familiar como en el ámbito político.

Si filosofía y experiencia vital resultan en más de un aspecto inescindibles, cabe interrogar por el lugar y función de la cotidianidad en el discurso, y de manera particular en la narrativa. Andrés Pérez Javaloyes se interesa por saber el tratamiento que Arturo Roig (Mendoza, 1922 – 2012) da a la cuestión de la cotidianidad, cómo opera en el discurso, qué es una cotidianidad negativa y una positiva. A partir de estos interrogantes estudia la referencia explícita del uso de la noción “cotidianidad” en diversos discursos de Arturo Roig, hasta alcanzar el rango de criterio metodológico para el estudio de la Historia de las ideas, favoreciendo una ampliación de la hermenéutica tradicional, ampliación que permite una lectura del contexto desde el texto, en una relación que no es de mera exterioridad.

El último trabajo, de Adriana María Arpini, aporta al estudio de un episodio trágico de la historia reciente de los países de América Latina, el exilio. En particular, el exilio argentino de los '70, supuso un ejercicio sistemático de la violencia de Estado y, una experiencia de desarraigo tanto para quienes marcharon al exterior, como para quienes quedaron en silencioso ostracismo interno. No obstante, el discurso filosófico que maduró en el exilio, unas veces como denuncia de la violencia y otras como revisión crítica de las propias categorías de análisis filosófico, político y social. Estos episodios del quehacer filosófico favorecieron una renovación categorial y metodológica necesaria para comprender una realidad heterogénea,

conflictiva, fragmentada. El trabajo vuelve sobre la producción de Arturo Andrés Roig durante su exilio, entre 1973 y 1984, referida a las etapas seguidas en el proceso de ampliación metodológica para el estudio de la Historia de las Ideas y de la Filosofía Latinoamericana.

Todos los trabajos fueron realizados en el marco de un proyecto de investigación patrocinado por la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo, durante el período 2013–2016, y desarrollado en el ámbito académico de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. El equipo de trabajo estuvo integrado por graduados y estudiantes de la Maestría y de la Diplomatura en Estudios Latinoamericanos y fue dirigido y codirigido por las docentes que tienen a su cargo el Seminario de Historia de las Ideas Latinoamericanas, las Dras. Adriana María Arpini y María Marcela Aranda. La edición del volumen fue posible gracias al apoyo del Centro de Investigaciones Científicas, dirigido entonces por la Mg. Prof. Estela Zalba y al trabajo y dedicación de los editores Gerardo Patricio Tovar y María Eugenia Sicilia. El texto original se completó en la ciudad de Mendoza, durante los calurosos días de diciembre de 2016.

Bibliografía

- Ansaldi, Waldo y Giordano, Verónica (2012). *América Latina. La construcción del Orden*. Tomo I: *De la colonia a la disolución de la dominación oligárquica*. Buenos Aires, Ariel.
- Ansaldi, Waldo y Giordano, Verónica (2012). *América Latina La construcción del Orden*. Tomo II: *De las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración*. Buenos Aires. Ariel.
- Diccionario de la lengua española*, disponible en <http://www.rae.es/ayuda/diccionario-de-la-lengua-espanola>
- Ellacuría, Ignacio (2005). *Escritos Políticos. Veinte años de historia en El Salvador*. Tomo II: (1969–1989). El Salvador, UCA.
- Roig, Arturo Andrés (2008), “Tras las huellas dispersas de nuestra filosofía”, en: *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Edición corregida y aumentada. Buenos Aires, El andariego, pp. 157–162.

Mujeres de América Latina. Episodios para una historia de las ideas pedagógicas del sur: Clorinda Matto de Turner y Florencia Fossatti

Mariana Alvarado

Las mujeres y sus ideas en América Latina

Atender a los modos en los que la filosofía ha sido institucionalizada en la República Argentina supone dar cuenta de los discursos fundantes que instalaron la “normalización” con nombres de varones. Tal normalización ha silenciado, invisibilizado y encubierto la producción discursiva de mujeres argentinas (Alvarado, 2015b).

Los estudios que en general han historiado nuestras ideas como *El pensamiento Latinoamericano* de Leopoldo Zea (1976), la *Historia del pensamiento filosófico argentino* de Diego Pro (1974) o en la *Historia de la filosofía argentina* de Alberto Caturelli (1927), incluso, los que han analizado ensayos producidos sobre la región como los de John Skirius sobre México, Arturo Ardao en Uruguay o José Miguel Oviedo en Perú y Cuba, exaltan la narrativa del siglo XIX y XX en los nombres de Andrés Bello, Domingo F. Sarmiento, Rodolfo Rivarola, Agustín Álvarez, Francisco Bilbao, Aníbal Ponce, Eugenio María de Hostos, Saúl Taborda, José Martí, Carlos Astrada, Carlos Mariátegui, Ezequiel Martínez Estrada, José Vasconcelos, Ricardo Palma, Darcy Ribeiro, Mario Vargas Llosa; pero no incorporan la producción de mujeres latinoamericanas.

Difícilmente encontraremos compilada o citada alguna mujer pensadora¹. La Historia de las ideas en América Latina se ha contado espe-

1 Hago uso de “pensadora” en el sentido en el que José Gaos prefiere “pensador” a “historiador” o a “filósofo”. Vale aclarar que Gaos afirma la historicidad de las ideas y de los sujetos que las piensan atravesados por sus percepciones, intereses,

cialmente con rostros masculinos. Las mujeres no están incluidas en este tipo de antologías. Lo cual lleva a suponer que la participación de las mujeres ha sido escasa o nula, o bien no ha merecido ser tenida en cuenta. Pensadoras como las peruanas Flora Tristán, Clorinda Matto de Turner, Margarita Práxedes Muñoz o Magda Portal, la cubana Gertrudis Gómez de Avellaneda, la colombiana Soledad Acosta de Samper, incluso las argentinas Juana Manuela Gorriti, Josefina Pelliza Sagasti y Marta Traba, las chilenas Gabriela Mistral y Julieta Kirkwood o la mexicana Rosario Castellano no han sido consideradas en las compilaciones de las ideas de América Latina.

La Filosofía Latinoamericana y la Historia de las Ideas Latinoamericanas suponen al menos hasta el siglo XX un *corpus* androcéntricamente construido. El anonimato padecido por mujeres implica ausencias y olvidos, así como marginaciones y exilios; aunque “la mujer” ha estado presente como tema y problema para los varones cabe al menos preguntarnos, de modo provisional y para introducirnos en la cuestión, a qué se debe lo que en términos del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2006: 24) puede considerarse un epistemicidio².

necesidades, afecciones. En este sentido era imposible, para Gaos, hacer una historia de las ideas en sí, por sí solas, ajenas a lo humano. Las ideas se presentan concretas en los hombres que las piensan. Las ideas son humanas, afectan humanamente y sus efectos son corporizados. “Todos los hombres son sujeto de ideas”, de allí que hayan “sujetos profesionales de las ideas”, “los pensadores”, “los especialistas de ideas”. Este detalle no es menor puesto que en este marco quienes hacen historia de las ideas, no son historiadores, tampoco filósofos, son pensadores ocupados en ideas humanas (Gaos, 1969). Cabe, esta misma línea advertir sobre el sistema sexo-género y visibilizar, como lo hago en el cuerpo del escrito, que hombre ha referido –ya aún refiere– a varón blanco, heterosexual, intelectual y con privilegios; y que si bien Gaos pretende ampliar esa materialidad haciendo espacio a las voces de otros varones, “pensador” supone varón. Aun así, la misma argumentación gaoiana –radicalizada–, permite incorporar el cuerpo de la mujer como pensadora.

2 Para ampliar puede consultarse Alvarado, Mariana “La educación superior en clave descolonial” en: Algarrobo–MEL.com.ar / a4–n4–2015.



Podríamos encontrar una salida rápida asumiendo que las mujeres no hemos dicho nada relevante puesto que no hemos producido ideas significativas dignas de ser incorporadas en el canon que conforma las ideas filosóficas. Pero tal vez esta respuesta requiera de algunas otras consideraciones. En tanto que este olvido –intencional– no radica en “la

insignificancia” de los aportes femeninos sino en la matriz moderna-colonial-patriarcal que los excluye.

Hacer visibles a mujeres y sus ideas, en el marco de una tradición ensayística que les es propia, es una tarea que requiere en principio de una labor de recopilación y de invención del cuerpo, una expresión que recién en las últimas décadas se está explorando. Los trabajos de June E. Harner (1995), Jean Franco (1993), Asunción Lavrin (1995) y Francine Masciello (1992) pretenden recuperar las luchas de las mujeres latinoamericanas de distintas épocas por afirmar su “propio poder de interpretar”.

Los estudios sobre la mujer y las relaciones de género en nuestra región han cobrado un especial impulso a partir de la década del '80. Los estudios de género asumen la perspectiva –en parte discutible– de reivindicar a cualquier mujer que haya “hecho algo”. En este sentido no es tanto la importancia asignada al acontecimiento en cuestión sino la trascendencia o el impacto ganado. En el campo de la literatura argentina, en particular, es notable un esfuerzo por rescatar escritoras de fines del siglo XIX, así los trabajos de Erzebet Báthory e Isabel Monzón (1994) en el marco de los cuales cabe retomar el planteo de Mónica Liliana Sifrim respecto de hacer espacio en un campo determinado del saber a víctimas o heroínas, santas o putas, figuras de mujeres siniestras o mujeres fuertes, la intelectual fracasada o la editora exitosa.

En el ámbito de la historia de las ideas, el intento por revertir la invisibilidad y la marginalidad de la producción de mujeres latinoamericanas no puede residir sólo en recuperar nombres y obras olvidadas por la tradición denunciando el olvido androcéntrico y la mirada sesgada de la producción patriarcal. Es preciso detenernos en esa exclusión. Un modo posible es atender a los temas y problemas que esas mujeres abordaron, a las formas discursivas y los géneros a través de las cuales se expresaron, a los materiales y artefactos que ocuparon.

El trabajo de reflexión emprendido desde los estudios de mujeres en general y, desde la historia de las mujeres en particular nos permite identificar al menos tres niveles de análisis.

Algunos de esos trabajos incorporan a mujeres que han pensado y han escrito sobre educación, mujeres que han enseñado en las escuelas y

en otros espacios educativos, mujeres que han intervenido con innovaciones y reformas pedagógicas. Esta línea de análisis produce conocimiento para una historia que desea proporcionar testimonios de la actividad desarrollada por las mujeres y sus aportes a las sociedades que habitan, así como explicaciones a las finalidades educativas que se les asignan, pruebas que demuestran su participación y su compromiso educativo, y hasta los móviles que las alentaron a tomar decisiones evitando reproducir los modelos al uso. En este sentido, se presentan discontinuidades en los itinerarios que son presentados como excepcionales, puesto que se considera que se destacan en una función desempeñada en aquel tiempo por hombres. Vidas que no reflejan la de la mayoría de sus contemporáneas, puesto que de una u otra manera habían logrado, sin duda no sin esfuerzo, condiciones poco habituales para realizar el deseo sentido de implicación cultural y social. Vidas que también ponen de manifiesto que la historia no había dado a todas las mujeres las oportunidades que hubieran necesitado, que no todas habían podido pasar por esas mismas experiencias.

Un segundo tipo de análisis, de carácter neopositivista y descriptivo de la historia tradicional, se ha centrado en las fuentes oficiales para sacar a la luz el acceso y la presencia de mujeres en los diferentes niveles de enseñanza y tipos de estudios; intentaron responder a la constatación de que faltaban datos sobre las mujeres en las series que proporcionaban las estadísticas o bien que las incluían visibilizándolas. En una labor de búsqueda por las que eran o parecían ausentes se revisaron documentos extrayendo de ellos elementos que podían ser incluidos a la historia conocida. Esta perspectiva no cuestiona el paradigma al que se sujeta ni presenta sospecha respecto de cuestiones teórico-metodológicas puesto que su contribución es la de disponer, ofrecer y hacer circular información sobre las mujeres.

Un tercer nivel de análisis, que complementa y amplía los mencionados desde una perspectiva crítica, busca identificar los aportes de las mujeres a los procesos educativos como docentes, profesoras, profesionales de la educación no sólo por transmisoras del conocimiento sino además como creadoras del mismo. Esta perspectiva sitúa a las mujeres por dentro-fuera de “las pensadoras”, “las intelectuales”, “las educadoras”.

Al referirnos al sistema educativo y a las formas de intervención que ellas protagonizaron parecería que “las educadoras” desplazan a “las pensadoras”, como si ellas no pudiesen dar cuenta de su propio transitar en la escena escolar o bien, como si la dimensión educativa al referirse a la práctica de la enseñanza, por ejemplo, corriera por carriles diferentes en los que se articula el pensar. Su presencia como la sujeto en la tarea de pensar la educación desde la teoría y desde la práctica habilita a visibilizar formas alternativas de pensar la escuela en/desde ella³.

Si se desatan estos nudos conceptuales entre disciplinas, puede conformarse un campo, tejido interdisciplinariamente, que construye un problema para la historia de las ideas –en particular las ideas pedagógicas– producidas por mujeres en Latinoamérica. En ese tejido la historia de las mujeres y la de sus discursos no puede homologarse a la historia de los varones y la de sus ideas, puesto que “el punto de vista” de las mujeres atiende registros, formatos, temas y problemas diferentes. Ellas aportan un espacio específico en partes de una historia que les es propia. En esta línea, ha sido posible formular la pregunta por la experiencia educativa de las mujeres en el pasado, en parte diferente a la descripción elaborada desde una lectura convencional de las fuentes. Las respuestas intuitivas han llevado a una vía de investigación que instala la existencia de una cultura, de una educación y una memoria femenina y autónoma. Procesos educativos propios de las mujeres mantenidos desde sus ocupaciones, desde sus costumbres, experiencias, saberes, afectos, pasiones, luchas, resistencias y desesperaciones.

La situación periférica de nuestro continente tiñe miradas, posiciones, lecturas, redes. Condiciones particulares de pensar y plantear ciertos problemas. Las Mujeres Latinoamericanas ocupamos un espacio entre

3 Puede bordearse este problema en clave epistemológica en: Alvarado, Mariana y Natalia Fischetti. “Inscripciones feministas. Notas críticas sobre la (re) producción del conocimiento” en: “Las mujeres y las niñas en educación” *Revista Venezolana de Estudios de la mujer*. Universidad Central de Venezuela. Centro de Estudios de la Mujer. Nro 45, vol 20. 2do semestre de 2015. Consultar *on line*: http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/9994/9801

países hegemónicos y poscoloniales. Incluso en la teoría feminista donde predominan las categorías euro-estadounidenses que hacen referencia las *olas* (Cfr. Amorós, 1997 y Castells, 1996) sería posible sostener que el feminismo latinoamericano ocupa un espacio entre el feminismo occidental y el poscolonial (Cfr. Femenia, 2006 y Soldan, 2004). Acercarnos al pensamiento generado por algunas mujeres en Latinoamérica, especialmente en Perú y Argentina, puede contribuir además a explicar la construcción de los sujetos femeninos de Nuestra América como emergentes de un andar asintótico entre las preocupaciones fundamentales del feminismo latinoamericanista desde su propio desarrollo y los paradigmas importados de otras regiones del mundo (Alvarado, 2015a).

Particularmente quiero poner en valor las “experiencias de mujeres” como “punto de vista” generador de conocimiento en América Latina para una historia “desde abajo”, que abra hacia nuevas áreas de investigación histórica en cada “episodio” que nombra, que permita explorar saberes, prácticas y afectos localizados en ciertos discursos de mujeres argentinas y peruanas.

La sujeto de enunciación: el *locus*, su *ubi*

Sara Beatriz Guardia apoyada en *La risa de la medusa* de Hélène Cixous explora “ese otro lado de la historia surgido desde la otra orilla, y que nos permite valorar las experiencias femeninas desde una perspectiva diferente para así reescribir la historia, plantear nuevas formas de interpretación, reformular el análisis histórico, y revisar conceptos y métodos existentes” (Cfr. Hintze y Zandanel, 2007: 19). Guardia reconstruye la realidad heterogénea contrapuesta al discurso histórico tradicional masculino en las huellas perdidas de la literatura escrita por mujeres del Perú. Despliega cuatro momentos: las iluminadas y herejes que escribieron en la colonia; las que pagaron con la locura y el destierro su osadía en 1870; la vanguardia literaria y artística de la década del veinte y la liberación a través de palabras.

Entre las locas y exiliadas, Guardia entiende que las escritoras latinoamericanas recluidas del siglo XIX formaron la avanzada cultural de las

mujeres del siglo XX. En el Perú, Clorinda Matto de Turner y Mercedes Cabello de Carbonera intentaron crear un espacio literario y de reflexión social y política denunciando el carácter anacrónico del paternalismo dominante (Hintze y Zandanel, 2007: 21–22).

Entre Victoria Ocampo y la poetisa y ensayista Rosario Castellanos es posible gestar “personajes conceptuales” en sentidos similares a los recorridos por Sara Beatriz Guardia situándonos en la ensayística filosófica de la República Argentina. Las testigos de la mujer, las contrabandistas, las autómatas parlantes. Si bien estos personajes no refieren a etapas o a una cronología –puesto que la intención no es cronológica ni continuista, ni pretende insertarlas en periodizaciones que articuló la matriz androcéntrica– sino que en todo caso atienden a episodios, construyen re-comienzos que permiten pensar los espacios que la mujer pudo habitar (Alvarado, 2010: 54–55).

Entre las contrabandistas cuentan aquellas mujeres excepcionales que “se separaron del resto del rebaño e invadieron un terreno prohibido”; las “autómatas parlantes” designa a mujeres que han logrado acceder a la ciencia así como a la política, a la docencia, por tomar herramientas, patrones, constructos, estrategias, tradicionales sin hacer con ellas un uso contra-hegemónico. Se trata de mujeres que sostuvieron y, algunas, todavía sostienen, el discurso que habla por ellas y para ellas, el discurso de los “testigos sospechosos”, aquellos que sostenían/en declaraciones tendenciosas por misógenas (Alvarado, 2010: 53).

El reconocimiento de la presencia histórica de estas mujeres cuestiona la posibilidad de integrarlas a una historiografía que ha silenciado su creativa participación en la construcción colectiva y en la legitimación de herramientas propias y particulares para la producción del conocimiento, esto es, de la habilitación como sujetas capaces de intervenir en la producción, aplicación y circulación del conocimiento y, por tanto, de auto-nombrarse. Mi preocupación inicial velada en un principio, explícita ahora, señala el lugar de enunciación, el *ubi* desde donde se produce el discurso o, en otros términos, la pregunta por la quién, ¿quién es la sujeto que habla?

De esta manera, situamos el problema en una perspectiva crítica

respecto del modo en que ciertas mujeres pudieron contrabandear sus ideas. Esto es, cómo, a pesar de la vigilancia epistemológica androcéntrica, pudieron instalar sus preocupaciones, afectos y producciones. Ese recorrido permite mirar el lugar desde donde levantan la voz, el contexto de producción desde donde producen discurso y (des)ubicarme en el contexto desde donde produzco⁴.

Las miniaturas de las obreras del pensamiento

A semejanza de los Sannyassis–Nirwanys de los Vedas, que enseñaban en voz baja en las criptas de los templos plegarias y evocaciones que jamás se escribieron, la mujer, silenciosa y resignada, cruzó barreras de siglos repitiendo apenas, con miedoso sigilo, las mágicas palabras: libertad, derecho (Matto de Turner, 1895, p. 246).

“Las obreras del pensamiento de América del Sur” fue el título del texto que Clorinda Matto de Turner (Cusco, 1852 – Buenos Aires, 1908) leyó como conferencia pública en el Ateneo de Buenos Aires el 14 de diciembre de 1895 invitada por Carlos Vega Belgrano. El ensayo gestual desborda el texto en tanto que no sólo es un hombre el que invita a una mujer a pronunciarse públicamente, un varón quien efectivamente da la palabra y dispone el espacio para que sea pronunciada rompiendo el silencio y el automatismo de la repetición de las prácticas que “enseñaban en voz baja”, sino que además ninguna mujer había sido invitada a hablar en público en el Ateneo antes de Clorinda. Su presencia en El Ateneo da cuenta de su quehacer por el reconocimiento de mujeres escritoras en las instituciones de la época y, de la inserción de sus escritos entre determinados lectores y de la pertenencia de esos lectores al campo intelectual porteño tradicional.

Matto de Turner diserta sobre la presencia y la ausencia de las obreras del pensamiento. Ausentes, excluidas y olvidadas entre varones; presentes, incluidas y visibilizadas entre mujeres.

Una cartografía de la profesionalización de la mujer como escritora,

4 Este (des)centramiento discursivo puede visibilizarse en algunos de los textos incluidos en la bibliografía (Alvarado 2015b, 2010 y 2015a)

que coloca como protagonistas a periodistas, poetas, narradoras, dramaturgas en América Latina en la segunda mitad del siglo XIX, justifica afirmaciones como la que sigue –a lo que se suma que el parentesco era condición de pertenencia social–:

La enumeración, aunque incompleta, que he hecho, sirva de recuerdo agradecido para las obreras del pensamiento en América del Sur; verdaderas heroínas, repito, que no sólo tienen que luchar contra la calumnia, la rivalidad, el indiferentismo y toda clase de dificultades para obtener elementos de instrucción, sino hasta correr el peligro de quedarse para tías, porque, si algunos hombres de talento procuran acercarse a la mujer ilustrada, los tontos le tienen miedo. (Matto de Turner, 1902, p. 266)

Si bien las figuras de madre, hija, esposa, viuda, hermana, denotaban representaciones de “la mujer” argentina, Clorinda avanza sobre ellas y los héroes de la guerra:

La República Argentina, que tiene héroes de la guerra magna, porque sus madres supieron amamantarlos con el seno de las espartanas, habrá de enorgullecerse también por ser la patria de Juana Manuela Gorriti, muerta hace tres años, después de haber ilustrado su época con multitud de libros, cuyo número me excusa de la enumeración. Juana Manuela, rodeada del respeto y de la admiración, no por haber sido esposa y madre de presidentes de una república, sino por haber sido escritora. (Matto de Turner, 1902, p. 252).

El énfasis asignado a la escritura como actividad en el que las mujeres de Argentina estaban haciéndose un espacio propio no registra consideraciones particulares ligadas a la materialidad de la vida. La ilustración de la mujer como profesionalización y capacitación no se vincula explícitamente –aunque el título parecería querer hacer nudo entre la obrera y la intelectual, la heroína y la escritora– a necesidades perentorias de reproducción de la existencia. Clorinda, más escritora que obrera, no repara en la trabajadora obligada a abandonar a sus hijos, seguramente por legitimar

implícitamente el lugar de la mujer–madre sobre el que parece construir sus privilegios de escritora. Aunque insista:

Eduarda Mansilla de García, la fantástica Eduarda, hermana de un general, madre de un marino distinguido, no vivirá en la posteridad por ellos, sino por sus obras. (Matto de Turner, 1902, p. 152)

La condición de heroínas⁵ compartida por Juana Manuela Gorriti, Sor Juana Inés de la Cruz, Carolina Freyre, Mercedes Cabello de Carbonera, Teresa González de Fanning, su maestra cusqueña Trinidad Enríquez, Rosario Orrego de Uribe, Lastenia Larriva de Llona y Josefina Pelliza de Sagasta (Cfr. Ferrús Antón, 2013, p. 121 y Ortiz Fernández, 2007, p. 390).

“Las obreras del pensamiento en la América del Sud” fue publicado en el primer número de *El Búcaro* y, también en 1902, como parte de su libro *Boreales, miniaturas y porcelanas* (Buenos Aires, J. A. Alsina, pp. 245–266). Con el escrito da continuidad –en cierta medida– a la pretensión que Juana Manuela Gorriti abandona al morir: promover a mujeres escritoras (Cfr. Fletcher, 1994, pp. 3–4).

... luchan, día a día, hora tras hora, para producir el libro, el folleto, el periódico, encarnados en el ideal del progreso femenino [...] Con la planta herida por los abrojos del camino y la frente iluminada por los resplandores de la fe en los destinos humanos, ellas, las obreras del pensamiento, continuarán laborando. (Matto de Turner, 1902, p. 252).

Las recién nacidas mujeres de ideas, obreras de pensamientos, hicieron de sus obras espacios de revisión del modo en el que las mujeres eran formadas para ser Mujer. Clorinda recoge y organiza materiales de diversos orígenes:

5 “Verdaderas heroínas” que Clorinda Matto de Turner inscribe en su *Viaje de recreo* (1909: 251), que antes de dar a leer el periplo de los espacios transitados propone un listado de nombres de mujeres escritoras, científicas, pedagogas, feministas, que ayudan a transformar el sentido del mundo recorren.

... unas que son fruto de la labor paciente en la observación y la historia; otras, como haz de páginas esparcidas por el viento huracanado en las horas sin descanso de la viajera, de proscrita, de operaria en la factoría de los grandes pueblos donde hay que ganarse el pan a peso de oro. De ahí deriva la necesidad de separarlas por partes; ésta es la razón por la cual las titulo de *Boreales*, *Miniaturas* y *Porcelana*, nombres y fechas que más tarde han de ser buscados por quienes de la literatura se ocupen en nuestro naciente taller americano. (Matto de Turner, 1902, p. II).

Los nombres que he mencionado bastarían para la gloria literaria de un pueblo; no obstante, aún tengo otros que agregar: Ana Ptions, que tan galanamente maneja el idioma, escondida tras el seudónimo de Amelia Palma; Amalia Solano, de las nutridas revistas; Carlota Garrido de la Peña, autora de las novelas *Mundana* y *Tila*; María Emilia Passicót, Eufrasia Cabral, Aquilina Vidal de Bruss, María E. Cordero, Adela A. Quiroga, Isabel Coronado, María Luisa Graray, Elena Jurado, María Brown Amold de Gronzález, Benita Campos, Elía M. Martínez, Yole Zolezzi, Macedonia Amavet, C. Espinosa, la señora de Funes y algunas otras que tal vez no he alcanzado a conocer, son, pues, las que hoy forman la legión de honor en la patria de Alberdi y de Sarmiento, con la particularidad de que las más de ellas son de provincia muy pocas de esta gran Buenos Aires, con propiedad llamada la Nueva York del Sur. (Matto de Turner, 1902, pp. 253-254)

Clorinda cuestiona las condiciones que permitieron la consolidación de un espacio escritural habitado por cuerpos femeninos⁶. El discurso como un espacio de lucha política y la escritura como una práctica de resistencia. Algunas de esas mujeres lectoras de novelas sentimentales, educadas en las virtudes restrictivas de la maternidad patriótica, en su condición de escritoras pudieron hacer bocetos a lápiz, paradójicos ideales

6 Las misceláneas de Juana Manuela Gorriti y de Clorinda Matto de Turner (*Boreales*, *Miniaturas* y *Porcelanas*, de 1902) recogen retratos o semblanzas de poetas, narradoras o intelectuales como ejercicio de visibilización del trabajo letrado de la mujer.

de femineidad en folletines que se alejaban en contadas ocasiones de la “madre de la patria” y el “ángel del hogar” trazado por las novelas nacionales⁷.

... el terreno fértil de nuestra América. Hoy, puede afirmarse que es ya el árbol fuerte como los cedros bíblicos, bajo cuya sombra trabajan millares de mujeres productoras que, no sólo dan hijos a la patria, sino, prosperidad y gloria! Estas son las obreras del pensamiento. (Matto de Turner, 1902, p. 250)

Con el golpe de estado que depuso a Andrés Avelino Cáceres en 1895, Nicolás Piérola dirige el país y, Clorinda que, había manifestado su filiación al Partido Constitución, fundado por Cáceres, se marcha del Perú luego de padecer los efectos de su participación política con la difusión del ideario del partido en el semanario *Los Andes* publicado en la imprenta que ella

7 Nombres, trayectorias y textos a ser rescatados del archivo en donde pueden ser localizadas las formas en que estas escritoras abordaron el sistema sexo-género, la clase, la etnia. Nombres como los de Rosario Orrego de Uribe (Chile, 1834–1879), Teresa González de Fanning, Margarita Práxedes Muñoz, Lastenia Larriva de Llona (Perú, 1848–1924) y la que escribió por y para la mujer, Josefina Pelliza de Sagasta (Argentina, 1848–1888). Es posible con ellas pensar el sistema sexo-género, la clase, las diferencias étnicas en geografías diferentes en un mismo recorte temporal; armar un mapa de contradicciones y paradojas que atribuyen usos de distinto signo a ficciones alternativas a la de la madre, las del ángel o la belleza cargada de dulzura, la modesta. En *Aves sin nido* de Clorinda, por ejemplo, “blanquea” a la protagonista indígena. La integra, sin alusión a su diferencia o a sus orígenes, en su familia de adopción, criolla y de buena posición económica. Ante la pregunta dónde ubicar a la otra en el proyecto nacional, la posibilidad desprovista de impulsos revolucionarios que propone *Aves sin nido* es la del borramiento de la diferencia, la de la asimilación del yo y de los quechuarlantes. Clorinda se instala, incluso luego, con su “*La obrera y la mujer*” (1904) en un feminismo liberal reformista no revolucionario ni subversivo. Un colonialismo que enfatiza la criollización y se sostiene con la traducción al quechua del *Evangelio de San Lucas* y los *Hechos de los Apóstoles* como un aporte para las tareas de evangelización entre los pueblos andinos.

misma fundó en 1892, en la que trabajaron sólo mujeres. Destruyeron su casa, saquearon su imprenta La Equitativa y extraviaron sus textos. Se exilió en Argentina estableciéndose en Buenos Aires donde funda *Búcaro Americano*⁸ (1896) un periódico para las familias. Convocada por el Ateneo a dictar conferencia la obrera del pensamiento funda su proyecto argentino en aquel recuento detallado de la labor de intelectuales de América del Sur.

Su producción discursiva emerge en un contexto marcado por las ideas positivistas que animaron a los intelectuales peruanos desde 1860 y que pudo manifestarse como comtismo, evolucionismo, naturalismo y materialismo. En el Río de la Plata al unísono con tesis positivistas Clorinda adscribe al krausismo. La sociedad aparece como un organismo. En “La obrera y la mujer”, Matto manifiesta abiertamente esta concepción cuando atribuye a Herbert Spencer la idea de que “una sociedad es un organismo” (p. 51). El krausismo jurídico de Wenseslao Escalante, el político de Hipólito Yrigoyen, el pedagógico de Carlos Norberto Vergara (Cfr. Roig, 2006, pp. 18–21) que también animó los escritos de Arturo Umberto Illia y Alejandro Korn, pudo expresarse como ideal del racionalismo armónico en los textos de Clorinda. “La sociedad obrera” de Buenos Aires “puede dar existencia a otros organismos o fomentar la perfección de los que permanecen estacionarios o débiles” (p. 51). “La sociedad obrera” aparece como esfera de un organismo que armoniosamente puede perfeccionarse. En este sentido, es posible atribuir a las ideas de Clorinda un krausopotivismo que apoyado en “la doctrina de la evolución, que es la síntesis del sistema spenceriano” (p. 54), destaca el progreso (positivismo), la armonía (krausismo) y la sociedad como organismo (krauso–positivismo). La idea organicista de la sociedad toma en cuenta la problemática de la igualdad que en clave armónica no puede ser revolucionaria sino, en todo caso reformista. La pregunta entonces es cómo se organizan las esferas del organismo social (industriales, jornaleros, burgueses, proletarios, gentes pensadoras y pudientes, clases menesterosas). Clorinda mitiga el problema de la simetría

8 *El Búcaro* aparece en Buenos Aires el 1 de febrero de 1896. Entre 1896 y 1908 se publicaron 65 números. Entre 1901 y 1906 dejó de aparecer, para conformar luego una segunda época.

de clases en una desigualdad que no puede resolverse, entiende que existe el mismo fenómeno entre hombres y mujeres: “lo irrisorio de la igualdad entre el hombre y la mujer, porque existen funciones físicas imposibles de canjearse” (p. 54).

La experiencia de Florencia Fossati: huelga, magisterio y cesantías

Florencia Fossatti escribió para diversas publicaciones académicas y gremiales de orientación reformista entre 1919 y 1943. Pablo Lacoste (1993, p. 144) menciona su colaboración en *Idea* (1919), *La linterna* (1927–1928), *Ensayos* (1929), *Orientación* (1931–1935), *Magisterio* (1935–1941). Aparece en 1956 una novela de 400 páginas, *Despertar en Cuyo*⁹ que tiene el tono literario del artículo “De Sevilla Chajari” publicado por *La Quincena Social. Revista de arte, literatura, crítica, mundo social, sport, modas y variedades* en la provincia de Mendoza, hacia 1924.

Su “rica biblioteca, así como su archivo de documentos relativos a su actuación como educadora fueron secuestrados y destruidos en gran parte por la policía (Roig, 2007: 255). Esta medida acompañó la prohibición de realizar experimentos pedagógicos alternativos a los avalados por los cánones de la escuela tradicional. Esas fueron las represalias con las que se resolvió la cesantía de Florencia Fossatti¹⁰ en la legislatura en 1936.

9 *Despertar en Cuyo* tiene a los obreros de una bodega, a los empleados del trust Daneri como personaje principal. Un sujeto colectivo imbricado en el proceso de toma de conciencia social como nodo sobre el que se teje la trama entre clases y afectos. En este texto estamos buscando la construcción de una anécdota regionalizada en la que sería posible leer los vínculos entre un socialismo y un feminismo en una provincia argentina.

10 En 1946 Florencia Fossatti solicita a la Dirección General de Escuelas que se reconsidere, en conformidad a la Ley 2476 (Estatuto del Docente de la Provincia de Mendoza), la medida a la que se opuso la Federación de Educadores Católicos. Su cesantía fue tratada en la Cámara de Diputados de la Provincia de Mendoza en la sesión del 6 de mayo de 1936. La reposición de Florencia Fossatti fue apoyada por el Sindicato del Magisterio, la Agrupación Maestros Democráticos de la Capital Federal,

Florencia fue sumariada y alejada de la Dirección de la Escuela Presidente Quintana y se la declaró cesante de las escuelas secundarias nacionales por razones exclusivamente ideológicas¹¹ –según admitió el entonces funcionario a cargo del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública S. Castillo–. En *El Alegato* consta que “la educadora exonerada, sobre quien se concentró la ofensiva reaccionaria, quedó hasta hoy –es decir hasta 1959– al margen de la carrera y por tanto privada de la jubilación correspondiente” (Cfr. *Los Andes*, 17 de mayo de 1936 y Fossati, 1959, p. 36).

Una nula resolución que habría de impedirle el retiro y que tuvo comienzo con la huelga de maestros en la Provincia de Mendoza en 1919 y su continuidad en el golpe de 1930. En 1959 Florencia escribe en *El Tiempo de Cuyo*:

Pareciera que en nuestra Provincia y para ciertas personas, todo se prescribe menos el odio. Porque es tremendo para nuestra cultura, comprobar que no sólo ese odio se ensañó conmigo hace casi un cuarto de siglo, quitándome mis medios de vida e hiriendo no únicamente a mí sino a todo el magisterio, pues fui víctima de una maniobra discriminatoria con fines regresivos para la marcha educacional, sino que el odio persiste implacable, centrándose en mi persona. (Fossati, *Alegato Pedagógico*, p. 40).

En una “Declaración del Partido Comunista” publicada en el mismo periódico es posible leer:

la Asociación de Maestros de Córdoba, el Partido Comunista, la Filial Mendocina de la Sociedad Argentina de Escritores y de la Sociedad Mendocina de Escritores. El pedido de Florencia de 1959 solicita que sea levantada la exoneración prolongada durante veinte años.

11 Arturo Andrés Roig sostiene en su *Mendoza, identidad, educación y ciencias* que “Florencia no integraba el Partido Comunista” (Roig, 2007, p. 255). Pablo Lacoste la incorpora en el PS y en el PC en su *El socialismo en Mendoza y en la Argentina* (Lacoste, 1993, p. 142). La potencia con la que Florencia intervino en el sistema educativo estuvo animada por el socialismo, sin embargo su actividad política no fue “el motivo” de la cesantía; en todo caso el nivel de incomodidad que puso en evidencia la contradicción del “gobierno escolar” con el ambiente político del “fraude patriótico”.



La profesora Florencia Fossati fue víctima de un acto de discriminación ideológica, en la época más cruda del fraude y del desprecio de la voluntad popular y democrática. El pretexto para separarla de su cargo, ejercido con dignidad y capacidad, fue su ideología política y el hecho de que, como educacionista, ensayara métodos pedagógicos aceptados en cualquier país civilizado. (Fossati, *Alegato Pedagógico*, p. 45).

En *La Hora*, un periódico de Capital Federal se lee en 1959:

Florencia Fossati, gran educadora y luchadora mendocina fue separada de su cargo de profesora en 1936, por el gobierno conservador. Eran épocas de auge nazi-fascista, y Florencia Fossati fue víctima por haber implantado sistemas democráticos de enseñanza. (Fossati, *Alegato Pedagógico*, p. 45).

Las citas sitúan de lleno la cuestión. Una represalia a una maestra mendocina que vale para todo un colectivo, el gremio docente. Una represalia que excluye determinada ideología, aquella que por antifascista apostaba a “métodos pedagógicos aceptados en países civilizados”. La barbarie de la provincia de Mendoza en esos tiempos estaba sostenida por el gobierno conservador que hegemonizaba el poder por fraude electoral, pero además y, sobre todo, por aquella ideología que desprecia la voluntad popular y la participación democrática en el ejercicio del nazi-fascismo¹².

Narrar las prácticas

Tres artículos publicados en *Los Andes* permiten no sólo contextualizar *El Alegato Pedagógico*, texto que nos ocupa, sino además tomar notas para una epistemología feminista desde algunas de sus intervenciones en el periódico. El primero de 1919 “El conflicto escolar mendocino”, los otros dos de 1930, “La Escuela Experimental Nueva Era” y, “La personalidad de A. Ferriere”.

El primero reproduce la entrevista entre el Presidente de la República y Fossati. En 1919 Florencia en representación de Maestros Unidos viaja a Buenos Aires citada por el Presidente de la República Argentina, Hipólito Yrigoyen. Ella quiere proponerle una solución al conflicto originado un año antes.

12 En el campo de la enseñanza se confabuló a nivel local contra la “educación popular argentina”. Se emprendió un “revisionismo regresivo” sobre acontecimientos claves en la formación docente y los principios que la orientaron. La estrategia era sembrar duda y descrédito sobre la educación pública argentina e intimidar, invisibilizar, silenciar y promover la pasividad para dar lugar a la “fascitización de la enseñanza”. “Se detenía y torturaba a estudiantes, calumniaba y ponía en penumbra a intelectuales” a quienes se los “arrojó simplemente de sus cargos de educadores”. La faena tenía el propósito de arrasar con el clima científico y democrático creado por la tarea de los maestros formados en “la concepción pedagógica concurrente de José María Torres, Leopoldo Herrera, Víctor Mercante, Carlos Norberto Vergara” a fines del siglo XIX (Fossati, 1959, pp. 6–9).

La voz de Fossatti aparece como representante del gremio docente. La voz de una mujer se solidariza con la causa de un colectivo. El Presidente de la república en ella reconoce a la delegada de Maestros Unidos, el antecedente de la sindicalización docente. Habla en nombre del colectivo para responder a lo que Yrigoyen presentaba como solución al conflicto, que para Florencia es inadmisibles e indignante. La estrategia discursiva incorpora como sujeto al pueblo de Mendoza haciéndolo víctima de los acontecimientos padecidos puesto que las prácticas autoritarias atentan contra la libertades de todos y cada uno y no sólo de un grupo determinado. Yrigoyen intenta depotenciar no sólo la fuerza del reclamo de Maestros Unidos sino además desestimar las adhesiones del pueblo mendocino desalentando el apoyo de obreros, de los jóvenes y de los estudiantes. Fossatti no sólo habla como representante del gremio docente y como maestra que ha sido retirada del cargo. Habla como mujer, por los docentes y, por el colectivo de mujeres mendocinas al declarar que si “pudiesen armarse en defensa de la libertad y de sus derechos” el conflicto ya hubiese terminado. Advierte, entonces, sobre un efecto no contemplado por Yrigoyen. Un efecto silenciado pero a la vista. Es una mujer¹³ la que habla con el Presidente en un espacio público visibilizado por la prensa nacional y provincial. Habla por y para las mujeres de su tiempo. En ello queremos leer un “modo de ser y hacer” propiamente femenino y anticipamos una epistemología feminista en lo “dicho” como “punto de vista”. El artículo, breve, es un testimonio no sólo de las luchas gremiales de maestros y maestras sino además del surgimiento del gremio

13 Florencia fue una mujer que contaba con trayectoria y títulos académicos. Egresó de la Escuela Normal de Mujeres de Mendoza en 1909. A los diecisiete años era maestra. En 1912 egresó de la Facultad de Filosofía y Humanidades de La Plata. Pudo ocupar cargos de conducción hasta el momento en que tomó parte de las huelgas del magisterio. Fue Subinspectora de Escuelas (1913–1915), Inspectora de Bibliotecas Populares y Escolares (1915–1917) e Inspectora de Escuelas (1917–1918). Al ser expulsada de su cargo por motivos ideológicos en 1921 centró su actividad en la Escuela Normal Tomás Godoy Cruz (Cfr. Lacoste, 1993, pp. 120–121 y Roig, 2007, pp. 251–252).

docente; pero sobre todo del modo en el que la lucha de los docentes fue la lucha de las docentes.

Un segundo artículo, de 1930, se refiere a la personalidad de Adolfo Ferriere¹⁴ el “hombre de ciencia” creador de conceptos, técnicas y teorías que dieron forma al movimiento de la Escuela Activa o Renovada o Nueva Educación¹⁵. No cabe en este lugar atender específicamente al contenido del artículo. Sí, nos interesa aludir al modo particular en el que Florencia visibiliza la vida del profesor ginebrino, quien fue para ella “el dueño de la técnica de investigación sin cuya práctica la pedagogía es apenas algo más que aquel cajón de sastre de otras ciencias”. Fossati se sitúa en los antecedentes (Ellen Key, María Montessori, Ovide Decroly y John Dewey) de la experiencia escolar, en la práctica docente, en la acción transformadora y en su institucionalización. El *Bureau International des Ecoles Nouvelles* fue la fundación en la que Ferriere aspiró a establecer relaciones pedagógicas entre las diferentes escuelas nuevas, a centralizar y contactar docentes que podían estar interesados y, a poner en valor las experiencias conformando un archivo.

Esa mirada con la que presenta la biografía de Adolfo Ferriere aparece nuevamente, unos meses después, en el mismo año, al momento de presentar la Escuela Experimental Nueva Era¹⁶. El Centro nada tenía que

14 Algunos de los títulos de sus obras destacan no sólo sus intereses sino su posición pedagógica: *La coéducation de sexes* (1926), *La ley biogenética* (1915), *La Escuela Activa* (1922), *L'activité spontanée chez l'enfant* (1922), *La libertad del niño en la escuela activa* (1928).

15 En la figura de C. N. Vergara y la experiencia en la Escuela Normal de Mercedes, hacia 1890, se reconoce un inicio para el movimiento renovador en la República Argentina que le tocó dirigir a Florencia Fossatti según se apunta en una carta presentada Osvaldo Silvio Borghi, el Director General de Escuelas hacia 1959. En esa misma carta se señala a la Escuela Activa como una alternativa a la Escuela sarmientina: laica y popular. Como tendencias que luego, se sincronizan (Fossati, 1959, pp. 47–48)

16 En 1924 se insinúa una línea de trabajo que en 1927 se consolida, en Mendoza, con un grupo heterogéneo de intelectuales que pondría en marcha la línea renovadora

envidiarle al B.I.E. de Ferriere. Se trataba de un Centro fundado para el estudio, la investigación y la transformación de los fenómenos educacionales. Tal vez con la biografía de Adolfo Ferriere, Fossati haya querido presentar un antecedente de lo que en la Provincia de Mendoza podía implementarse sin mayores inconvenientes. El objetivo del Centro era el de “tener una escuela experimental donde investigar y comprobar con los hechos, la posibilidad y la eficacia de actitudes y procedimientos”. Así, el centro de atención era la experiencia, la acción, la práctica. “Inútiles o casi inútiles son las teorizaciones que en la experiencia no pueden alcanzar realidad y queden sin la comprobación de la evidencia”, escribe en el artículo. Para sostenerlo establece una polaridad “escuela experimental” vs. “escuela común”. Tener en cuenta los resultados negativos de la experiencia ofrecidos por la escuela común con sus sistema de educación y enseñanza es suficiente para advertir “la desoladora visión de un sistema educativo con su correspondiente aparato de exteriorización y sostén (la escuela) organizada con miras a un “ente abstracto (niño) y ajeno a la realidad vital de los niños”. En este sentido, sitúa la actividad de la Escuela Experimental en la acción y la experimentación que tiene en el centro a los infantes y que pretende llevar al terreno los hechos de los que teóricamente conocimiento según lo exijan modalidades, niños y condiciones ambientales. Su iniciativa cuenta con una escuela infantil de dos grados. Una escuela pequeña situada en un “barrio obrero de población inestable”. Una “escuela inquilina” en un edificio inadecuado a sus fines. Un inicio que quiere “ir construyendo la escuela paralelamente al desarrollo del trabajo experimental y a los objetivos y fines de su existencia”. Las experiencias que allí tuvieron lugar “se fundaban en otras que se llevaban a cabo, no en los ‘países totalitarios’ –aclara Fossatti en la Solicitada aparecida en *El tiempo de Cuyo* del 2 de enero de 1959– sino en naciones del mundo capitalista, como en Estados Unidos, Bélgica,

de la Escuela Activa. Florencia Fossati, Adolfo Atencio, Rayner Gusberti, Néstor Lemos, Américo D’Angelo, Luisa Carrera, María Elena Champeau y Juana Aguirre profundizaron las reformas liberales–progresistas nuclearon en torno al Centro Pedagógico Nueva Era en 1928 (Cfr. Lacoste, 1993, pp. 117–124).

Suiza y la propia Alemania prehitleriana, donde en la primera postguerra, se desarrolló una renovación educativa del tipo democrático, en la línea pestalozziana de la educación y, por lo tanto, no apartada en absoluto en la tendencia general de la educación en la Argentina” (Fossati, *Alegato Pedagógico*, p. 42).

Hasta aquí, entonces, nos interesa destacar a esta mujer involucrada en lo que hace, hablando desde lo que hace. Un hacer en vínculo con transformaciones institucionales, por tratarse del ejercicio docente y de concientización como gremio en la construcción de un magisterio que quiere profesionalizarse así como de una crítica a las prácticas cristalizadas priorizando el carácter experiencial y ensayístico de un modo de hacer escuela que se resiste a la institucionalización.

Florencia fue una intelectual. Representó un modelo de feminidad diferente a las normalistas que la precedieron –como Mariquita Sánchez o Aurelia Vélez–, las que colaboraron en la ampliación de la educación en Argentina con la reproducción de la ideología sarmientina. Pudo acceder al conocimiento. Habitó lugares donde otras mujeres no estuvieron con anterioridad. Circuló por las calles. Estuvo a la cabeza de un colectivo, el magisterio. Luchó para modificar las oportunidades laborales reales de profesionalización y legales de inserción y ascenso. Contribuyó en la resolución de conflictos provinciales a nivel nacional. Se pronunció en nombre de la fuerza del colectivo de mujeres de Mendoza. Quizá el partido subsumió cualquier interés feminista explícito. Sin embargo, luchó activamente –desde el socialismo, desde el gremialismo– como otras mujeres normalistas –Alfonsina Storni, Raquel Camaña o Herminia Brumana–. Su tarea docente no fue meramente reproductiva. Produjo nuevos conocimientos. Se puso a sí misma y a su experiencia de vida como punto de vista para generar reconocimiento en el cuerpo docente feminizado. Participó activamente en la difusión y circulación de metodologías extranjeras. Puso en valor antecedentes argentinos. Intervino la matriz escolar y transformó las prácticas educativas. Propició procesos de ampliación y distribución del poder, del saber y del capital simbólico en la escuela. Visibilizó que la escuela no es sexualmente neutra ni en cuanto a los contenidos explícitos ni en cuanto a las pautas ideológicas.

Si la división sexual se manifiesta en la producción y reproducción del conocimiento y si la fragmentación de la reproducción, la jerarquización de la producción y el acceso al conocimiento es parte del proceso de construcción y mantenimiento de las relaciones de dominación que la escuela contribuye a sostener y legitimar, cabe reconocer que visibilizar el lugar que ocuparon determinadas mujeres en el sistema educativo argentino ofrece claves para leer los modos en los que se configuraron las relaciones sociales a fines del siglo XIX y principios del XX.

Los saberes se estructuran por las relaciones sociales entre géneros. En el mismo sentido en el que la escuela enseña a ser hombre o mujer y la sociedad asigna diferentes actividades por sexo en lo público y lo privado, los saberes habilitan a realizar esas tareas y la institución educativa a partir de su transmisión, legitima esa división y el modo en el que se establecen esas relaciones de dominación o de emancipación toda vez que enseña a ser, a pensar, a actuar, a esperar, a desear.

Cualquier modificación disciplinar repercute en el modo en el que se configuran las relaciones, los tiempos, los espacios. Cualquier alteración en la jerarquía de saberes transforma habilidades y posiciones de acuerdo al impacto que cada saber tiene en la sociedad. En este sentido, una alteración disciplinar es una subversión epistemológica que implica una revolución sexual que repercute en la división del trabajo y descoloniza la escuela. A nuestro juicio esta fue la ideología que animó a Florencia Fossati.

La inquietud se sitúa en estos dos constructos: “mujeres de América Latina” y “experiencia de la mujeres” como claves para una historia de las ideas (pedagógicas) latinoamericanas.

Bibliografía

Alvarado, Mariana (2015a). “Mujeres de América Latina: des(re)encuentros, tráfico de ideas y traducción” *Revista Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Mendoza, 2014, vol.16, n.1, pp. 13–22. ISSN 1851-9490. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-94902014000100002&script=sci_arttext

Alvarado, Mariana (2015b). “La ausencia femenina en la normalización

- de la filosofía argentina: notas al epistolario de Francisco Romero” en: *RAUDEM. Revista de Estudios de las Mujeres*. Vol 2, 2014. pp. 25-40. On line: <http://www2.ual.es/raudem/index.php/Audem/article/view/85>
- Alvarado, Mariana (2010). “Contrabandistas entre testigos sospechosos y autómatas parlantes” en: *Revista Sul-Americana de Filosofía y Educación*. N° 14, mai-out/2010, p 53-65. <http://filoesco.unb.br/resafe/numero014/>
- Alvarado, Mariana & Natalia Fischetti (2014). “De cartografías y desfondamientos. Una mirada de prácticas académicas y científicas en el sur” en: Dossier *Publicar Filosofía Hoy. Revista Paralaje*. n° 10. Chile. Disponible en: <http://paralaje.cl/index.php/paralaje/issue/current/showToc>, última consulta: febrero de 2014.
- Amorós, Cecilia (1997). *Tiempo de feminismo*. Madrid, Cátedra.
- Amorós, Cecilia (1991). *Hacia una Crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos.
- Ansaldi, Waldo Y Verónica Giordano (2012). *América Latina. La construcción del orden. De la colonia a la disolución de la dominación oligárquica*, Buenos Aires, Ariel.
- Ardao, Arturo (1978). *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*. Caracas, Monte Ávila.
- Barrancos, Dora (2010). *Mujeres en la sociedad argentina: Una historia de cinco siglos*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Calvera, Leonor (1990). *Mujeres y feminismo en la Argentina*. Buenos Aires, GEL.
- Careaga Pérez, Gloria (2002). “Los estudios feministas en América Latina y el Caribe”, en: *Feminismo latinoamericanos: retos y perspectivas*. México, Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG), UNAM.
- Dufour, Ana Luisa, Mazzei, Stella (2007). “Conflictos gremiales docentes en Mendoza en el siglo XX”, en: Roig, Arturo Andrés y María Cristina Satlari, *Mendoza, Identidad, Educación y Ciencias*. Mendoza, Dirección General de Escuelas.
- Femenía, María Luisa (2006). *El género del multiculturalismo*. Bernal, UNCQUI.
- Ferrús Antón, Beatriz (2013). “Las ‘Obreras del pensamiento’ y la novela de folletín (Rosario Orrego de Uribe, Lastenia Larriva de Llona y Josefina Pelliza de Sagasta)” en: *Lectora*, 19: pp. 121-135.

- Fosatti, Florencia (1959). *Alegato Pedagógico-político-jurídico de una petición de justicia*. Mendoza, D´Accurzio.
- Fosatti, Florencia (1956). *Despertar en Cuyo*. Buenos Aires, Editorial Sendero.
- Fosatti, Florencia (1930). “Sobre la personalidad de Adolfo Ferriere”. *Los Andes*, Mendoza, 23 de julio.
- Fosatti, Florencia (1930). “La escuela experimental Nueva Era”. *Los Andes*, Mendoza, 14 de abril.
- Fosatti, Florencia (1924). “De Sevilla a Chajari”. *La Quincena Social. Revista de arte, literatura, ciencia, industria, comercio, teatro, crítica, mundo social, sport, modas y variedades. La Revista de mayor circulación en las provincias de Cuyo*. Mendoza, noviembre 15. n° 133.
- Fosatti, Florencia (1919). “El conflicto escolar mendocino. Entrevista con el presidente de la República”. *Los Andes*, Mendoza, 16 de octubre.
- Franco, Jean (1989/1993). *Las conspiradoras. La representación de la mujer*. México, Fondo de Cultura Económica. (Primera edición en inglés en la Columbia University Press).
- Escajadillo, Tomás (1994). *La narrativa indigenista peruana*. Lima, Amaru Editores.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2009). *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Barcelona, Anthropos.
- Gargallo Celentani, Francesca (2004). *Ideas feministas latinoamericanas*. México, UNAM. http://pmayobre.webs.uvigo.es/descargar_libros/las%20ideas%20feministas%20latinoamericanas.pdf
- Guardia, Sara Beatriz (2010). *Una mirada femenina a los clásicos*. Lima, Minerva.
- Guardia, Sara Beatriz, (1995). *Mujeres peruanas: el otro lado de la historia*. México, UNAM.
- Hintze, Gloria (2011). “Clorinda Matto de Turner, escritora y militante” en: Arpini, Adriana María y Clara Alicia Jalif de Bertranou. *Diversidad e integración en Nuestra América. De la modernización a la liberación (1880-1960)*. Buenos Aires, Biblos.
- Hintze, Gloria (edit) (2004). *Escritura femenina: diversidad y género en América Latina*. Mendoza, UNCuyo, Ediciones del CETyL, Qellqasqa.

- Lavrin, Asunción (1995), *Women, Feminism, and Social Change in Argentina, Chile, and Uruguay 1890–1940*. London, University of Nebraska.
- Lacoste, Pablo (1993). *El socialismo en Mendoza y en la Argentina*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina. Vols. 1 y 2.
- Matto de Turner, Clorinda (1902). “Las obreras del pensamiento en la América del Sur” [1895] en *Boreales, miniaturas y porcelanas*. Buenos Aires, Juan A. Alsina.
- Masciello, Francine (1992). *Between Civilization & Barbarism. Woman, Nation, and Literary Culture in Modern Argentina*. London, University of Nebraska.
- Monzón, Isabel (1994). *Báthory. Acercamiento al mito de la condesa sangrienta*, Feminaria Editora, Buenos Aires.
- Olea, Cecilia (1998). *Encuentros, (des)encuentros y búsquedas: el movimiento feminista en América Latina*. Ediciones Flora Tristán, Lima.
- Ortiz Fernández, Carolina (2007). “El pensamiento político de Clorinda Matto de Turner” en: *Investigaciones Sociales*. UNMSM / IIHS, Lima. AÑO XI N° 18, pp. 379–397.
- Puiggrós, Adriana (2003). *El lugar de saber: conflictos y alternativas entre educación, conocimiento y política*. Buenos Aires, Galerna.
- Quijano, Aníbal (1991). “Colonialidad y modernidad–racionalidad”, en *Perú Indígena* N° 29, Instituto Indigenista Peruano e Interamericano.
- Roig, Arturo Andrés (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires, Ediciones El andariego.
- Roig, Arturo Andrés (2006). *Los krausistas argentinos*. Buenos Aires, Ediciones El andariego.
- Roig, Arturo Andrés (2007). “Autoritarismo versus libertad en la historia de la educación mendocina (1822–1974), en: *Mendoza, identidad, educación y ciencias*. Mendoza, Ediciones Culturales, pp. 219–269.
- Salazar Bondy, Augusto (1967). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, Moncloa.
- Zanetti, S. Emilce (2010). “Búcaro Americano”: Clorinda Matto de Turner en la escena femenina porteña. Dentro de <http://www.cervantesvirtual.com/>

Aimé Césaire: la *négritude* ante el colonialismo

Nicolás I. Viapiana

*No es cierto que la obra del hombre ha terminado,
que nada tenemos que hacer en el mundo,
que somos parásitos del mundo,
que basta con que marchemos al mismo paso del mundo,
mas la obra del hombre apenas ha comenzado
y al hombre le queda por conquistar toda prohibición
inmovilizada en los rincones de su fervor
y ninguna raza posee el monopolio de la belleza,
de la inteligencia, de la fuerza
y hay cabida para todos en el lugar de reunión de la conquista.*

AIMÉ CÉSAIRE,

Cuaderno de retorno al país natal

A fines del siglo XIX en el Caribe, según Pierre–Charles, comienza a gestarse paulatinamente un movimiento estético que pretendía expresar, en reacción y resistencia a la enajenación y la opresión, la vindicación del negro, el renacimiento de una identidad negada, su condición social, su percepción del mundo. Pero sin embargo, fue recién en la década de 1930 que esta tendencia a revalorizar lo africano y lo negro toma fuerza (1985, p. 111).

Sin dudas el movimiento de la *négritude*¹ es el más representativo, pero también es necesario considerar los aportes haitianos impulsados

1 Hemos optado por diferenciar negritud, que alude al hecho de ser negro, de négritude, como la corriente o movimiento que pretende reivindicar la identidad y cultura negra, representada, en nuestro caso, por Césaire.

tanto por la revista *Indigène*, como de los escritos de Jean Price Mars que abrazaban las raíces africanas y la poesía comprometida de León Laleau. El Renacimiento de Harlem de los años 20 constituye otro núcleo de expresión que motivó el surgimiento de una estética afroantillana, caracterizado por sus producciones de literatura, música de jazz y pintura.

Considerado una de las voces literarias de habla francesa más importantes del siglo XX y reconocida personalidad política del Caribe, Aimé Fernand David Césaire está definitivamente asociado al movimiento de la *négritude*. Nacido en 1913 en Basse Pointe, Martinica, su obra está marcada por una fuerte reacción contra el colonialismo y por la denuncia de las condiciones deplorables en que se encontraba el hombre negro, explotado y humillado durante siglos.

Fue el segundo de una familia de siete hijos. Su padre, un pequeño funcionario, lo educó junto a sus hermanos en un ambiente donde no faltaba la literatura, fundamentalmente de clásicos franceses como Víctor Hugo, pero alternados por las leyendas e historias africanas narradas por su abuela. En una Martinica pobre, con un acceso a la educación bastante limitado, Césaire se destaca como alumno realizando sus primeros estudios en la capital, Fort de France. Sus cualidades de estudiante lo hacen acreedor de una beca para continuar sus estudios en Francia, embarcándose en 1931.

El París de entre-guerra atrajo a muchos intelectuales y artistas de todo el mundo, y en ese contexto Césaire ingresa al liceo Louis le Grand para preparar el examen de admisión a la Escuela Normal Superior. Apadrinado por un alumno mayor, el senegalés Léopold Sedar Senghor, logra pasar el examen.

Césaire aprende y conoce de manera profunda la cultura negra del África, principalmente por Senghor, pero también por la literatura negra norteamericana, como por los movimientos estéticos. Aquí comienza a plantearse la necesidad de reconocer una cultura negra más allá de las fronteras, un patrimonio común. Junto a Senghor y al guyanés Léon-Gontran Damas, crean la revista *L'Étudiant noir* (El Estudiante negro), donde aparece por primera vez el término *négritude* bajo la pluma del martiniqués, en 1934. Se forma así la primera generación de la *négritude*.



Se trataba de celebrar y valorar las raíces culturales comunes y estimular el reconocimiento de su vitalidad; no intentaron elaborar una doctrina o un manifiesto, sino sólo definir lo que significaba ser del Caribe, de África del Sur, de Estados Unidos, de cualquier lugar en donde un hombre sufre. (Ollé-Laprune, 2008, XV).

En 1939 Césaire se casa en París con la también martiniqueña Suzanne Roussy y decide retornar a Martinica para ejercer como profesor

en el liceo de su infancia, teniendo entre sus estudiantes a Frantz Fanon, y contribuyendo a la formación de otros reconocidos intelectuales como Édouard Glissant. Ese mismo año publica *Cahier d'un retour au pays natal* (Cuaderno de un retorno al país natal), denunciando la ignominiosa situación de las poblaciones sumidas al sistema colonialista, dignificando y develando ese mundo negro ocultado y negado durante siglos, dando inicio a una vida ligada a la escritura, convirtiéndose en el autor de numerosos poemas y varias obras de teatro y ensayos. Sin pensarlo, su obra marcó una gran huella; trascendiendo la literatura y los límites geográficos, la *négritude* se transformó en un símbolo de la descolonización.

Al iniciar la Segunda Guerra Mundial, las Antillas no quedan al margen del conflicto. Bajo el régimen de Vichy toda forma de participación dentro de los gobiernos locales de Martinica y Guadalupe desaparece. Clandestinos, los partidos políticos antillanos adhieren al gobierno en el exilio del General Charles de Gaulle, pero negociando y exigiendo, con el retorno futuro de la República, la definitiva departamentalización de las colonias. De Gaulle lo acepta.

Durante este período Césaire ingresa como personaje público a partir de una conocida anécdota. André Breton durante su viaje con destino a EE.UU. y huyendo de la Francia ocupada por el nazismo, llega a Martinica en 1941. Allí conoce la revista literaria *Tropiques*, descubre a los intelectuales antillanos, y, sobre todo, los textos de su director Aimé Césaire. El francés calificó su obra como el “mayor monumento lírico de la época”. Su admiración se ve plasmada en *El gran poeta negro* y posteriormente en *Martinica, encantadora de serpientes*, en donde elogia al poeta y su obra magna *Cahier d'un retour au pays natal*, destacando la riqueza de su lenguaje, de su palabra. Es importante recalcar que su obra toma relevancia con la intervención de Breton y su crítica de exaltación. Es decir, el reconocimiento del poeta europeo (detalle no menor) lleva al martiniqués al mundo literario².

2 En las manifestaciones de Breton: “he aquí un hombre negro que maneja la lengua francesa como no lo hace ningún hombre blanco hoy en día”, Fanon continúa viendo un racismo que persiste solapadamente: “...no veo dónde reside la paradoja,

En 1945 Césaire ingresa en la actividad política como representante del Partido Comunista Francés. Es electo como alcalde de Fort de France y diputado de Martinica. Una y otra vez es elegido hasta que decide separarse voluntariamente de sus cargos. Su vinculación con el partido estaba dada, principalmente, por el cuestionamiento común a la supuesta legitimidad del poder colonial francés. Pero decidirá más adelante su alejamiento por diferencias en torno a esta misma cuestión. Paradójicamente, para algunos de sus críticos, será él quien presente la ley de departamentación de Martinica, Guadalupe, Guyana y la isla de la Reunión en 1946, aprobada ese mismo año.

En 1956, a un año de escribir su *Discours sur le colonialisme* (Discurso sobre el Colonialismo), expone su trabajo *Culture et colonisation* (Cultura y colonización) en el *Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros* celebrado en París. Ese mismo año escribe su *Lettre a Maurice Thorez* (Carta a Maurice Thorez), donde ofrece su renuncia al Partido Comunista Francés. Dos años después crea el Partido Progresista Martiniqués, que hereda la masa del electorado del Partido Comunista en la isla.

Por los avatares de la *négritude*

Mi negritud no es una torre ni una catedral.

AIMÉ CÉSAIRE

Si bien el término *négritude* aparece por primera vez en la revista *L'Étudiant noir*, surge como un concepto intencional en el poema-libro *Cahier d'un retour au pays natal*. Su título claramente nos habla de un regreso, pero sobre ese regreso se han planteado muchas interpretaciones. Para algunos, la dirección del retorno del que nos habla es de un retorno a África desde el Caribe; para otros, de un retorno al Caribe negro desde Europa. En la complejidad de la vasta obra se pueden encontrar frases o fragmentos para apoyar ambas interpretaciones; pero frente a la discusión

dónde está lo que hay que subrayar" (2009, p. 63).

sobre el retorno es claro, como nos dice Eduardo Grüner, el alejamiento de Europa.

Esa “negritud” que Césaire “inventa” en el poema es un intento –parcial, es cierto– de “renegociar”, si podemos decirlo así, un *triángulo* que se le aparecía tan poderoso que su no-existencia le resultaba inconcebible. Césaire busca, metafóricamente, navegar de nuevo el triángulo según una lógica del *retorno indirecto*: vuelta a África, sí, pero vía Francia, sus instituciones, su lengua, su literatura. Esa *reinención* del triángulo –Caribe—Francia—África– es presentada como explicativa *fórmula ideológica* (Grüner, 2010, p. 464).

En este alejamiento de Europa, la *négritude* aparece como una toma de conciencia de la situación de opresión, marginalidad y subordinación, creada y establecida por la Europa occidental en su proyecto expansionista-colonial. Es una crítica a las justificaciones de dominio que sitúan al negro en una posición de inferioridad racial y cultural, en el terreno de lo inhumano o subhumano. Es la afirmación de la identidad negra, pero reconociendo la experiencia histórica de aquellos que han sido desarraigados, arrancados de sus tierras y esparcidos planetariamente como mano de obra esclava. Es la

... expresión de la ideología de hombres y pueblos que en América y en África se niegan a seguir sufriendo dominación y enajenación de su ser, a partir de la supuesta inferioridad de los hombres que tienen un determinado color de piel (Zea, 1979, p. 6).

Después de la Segunda Guerra Mundial, la *négritude* logra una gran influencia entre los intelectuales negros francófonos. A partir de allí surgieron muchos debates acerca de los límites de la *négritude*, de sus lecturas y sus implicancias tanto en el proceso de descolonización de África en la década de 1960, como en las Antillas. Césaire, así como Senghor, fue acusado de ser un poeta-intelectual que clamaba por una *négritude* revolucionaria pero desde la comodidad parisina, alejado de las masas. El

filósofo beninés Stanislas Adotevi criticó al martiniqueño por “estetizar” la lamentable condición del negro y sus siglos de sufrimiento, despojando a la *négritude* su dimensión política. También su crítica se centró en la obra de Senghor, quien, al presentar al africano como pura emoción –recordemos el aforismo senghoriano: “la emoción es negra como la razón es helena”–, continuaba en la misma línea etnocentrista y colonialista del norte, reforzando esa visión negativa que presentaba al negro como ser irracional³.

Por su parte, los pensadores afroantillanos también realizaron fuertes críticas a la *négritude* de Césaire. En el caso de Glissant, aun considerando a la *négritude* como un momento necesario de reacción frente al colonialismo, se distancia de él postulando, en primer término, que el color de piel no puede constituir exclusivamente una identidad (*identidad-raíz*), y que al hablar de una identidad antillana (*identidad-rizoma*) es preciso reconocer la multiplicidad de relaciones interconectadas (tanto las actuales como las que produjo la trata de negros y la colonización) en el complejo contexto cultural y lingüístico de las Antillas. Por otra parte, le reclama a Césaire haberse alejado de la realidad martiniqueña y antillana, centrando su pensamiento en África, más precisamente en su retorno al país natal de donde se ha sido arrancado; pero de este modo, y ante la verdadera imposibilidad del regreso, anula las vías para la aceptación y la apropiación de la nueva tierra, impidiendo y/o relegando incluso la posibilidad de una independencia en Martinica: su pensamiento está más cerca del negro africano que del negro antillano. Frente a una *négritude* que trata de definir el ser: el ser negro, Glissant aboga por la criollización, el movimiento perpetuo de interpenetrabilidad cultural que sufre el mundo donde todas las culturas se criollizan (Glissant, 2002, p. 125). De esta manera, y pensando en el contexto del Caribe, propone la *antillanité* (antillanidad) como un modo de vida asentado en la realidad antillana: una historia cargada

3 En una revisión sobre este aforismo, Lewis Gordon indica que Senghor fue interpretado fuera de contexto, ya que, discutiendo la posición de Gobineau expresada en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, la verdadera opinión de Senghor fue “que un ser humano saludable manifiesta tanto emoción como razón” (2009, p. 245).

de explotación, colonialismo, de criollización del lenguaje y la cultura. Si bien reconoce la diversidad en el archipiélago caribeño, los agrupa bajo la idea de la *antillanité* y la *relación* mundial.

Por otro lado, en su manifiesto de la *créolité* (1986), Bernabé, Confiant y Chamoiseau, declarándose hijos de Césaire, le reconocen haber devuelto, con su escritura comprometida, la civilización negra a un mundo racista, y una conciencia más justa de sí misma a la sociedad *créole*. Pero no obstante, le señalan de manera inquisitoria el no haber ligado el *créole* a su práctica escrituraria y por lo tanto, no haber marcado el rumbo al concierto estético. En un primer momento como epígonos de Césaire lograron una escritura comprometida, de gran carga anticolonialista, pero pensada bajo el prisma occidental y alejada de su realidad, de la cultura *créole* a favor de un mundo negro que les es extraño. De este modo, la *négritude* vino a sustituir la ilusión de Europa por la ilusión de África. Césaire reabrió y reencerró simbólicamente “con la Negritud el anillo que encierra dos monstruos tutelares: la europeidad y la africanidad” (Bernabé, Confiant y Chamoiseau, 2011, p. 14). Una *négritude*, si bien necesaria, pero marcada por la exterioridad: “*exterioridad de las aspiraciones* (el África madre, el África mítica, el África imposible), *exterioridad de la expresión de la relación* (el Negro con mayúscula, todos los oprimidos de la tierra), *exterioridad de la afirmación de sí* (somos africanos)” (Idem, p. 17). Sin embargo, para los *créolistes*, la *négritude*, que abrió camino a la *antillanité*, presentaba a Césaire como un *ante-créole*, como el artífice del acto primero de restitución de la dignidad antillana.

Frantz Fanon en su ensayo *Antillanos y africanos* publicado en 1955, coloca a Césaire como autor del giro identificador en el ámbito de las Antillas. Por primera vez, con Césaire, se decía “que es bueno y bello el ser negro”. Según Fanon, hasta 1939 el antillano se identificaba con el hombre blanco: vivía, pensaba y soñaba, escribía poemas y novelas, de la misma manera como lo podría haber hecho un hombre blanco. Antes de Césaire la literatura antillana era una literatura de europeos. Para Fanon la intervención de Césaire es plenamente política y decisiva en tanto toma de conciencia, pero sin embargo, constituye sólo el momento fundante, donde el antillano, hijo trasplantado de esclavos sintiendo la vibración

de África en lo más profundo de su cuerpo, mirará hacia el otro lado del Atlántico y la llamará desde lo lejos: “parece, pues, que el antillano, tras el gran error blanco está viviendo ahora en el gran espejismo negro” (Fanon, 1979, p. 13).

Sin embargo en *Piel negra, máscaras blancas*, publicado tres años antes, Fanon recupera la *négritude*, aun reconociendo sus limitaciones. En el proceso de descolonización la *négritude*, en sus diversas formas, se presenta como un componente de resistencia frente al colonialismo, siendo en su dimensión política una herramienta de acción concreta (De Oto, 2011, p. 280). No obstante criticará más adelante, en *Los condenados de la tierra* (1961), las construcciones políticas e identitarias fundadas en la *négritude* en el contexto africano. Para Fanon la resistencia africana al colonialismo debía tener carácter nacional: “toda cultura es primero nacional” (2013, p. 197). La vinculación de la cultura africana a la construcción de una cultura nacional era necesaria para comprender la historicidad de las comunidades negras en virtud de sus particularidades.

El problema que Fanon veía en las formulaciones de la negritud era precisamente que se cerraba sobre ella el riesgo de un esencialismo que de activar una crítica al colonialismo pasara a ser una especie de sucedáneo de los discursos raciales que precisamente campeaban en la sociedad colonial (De Oto, 2009, p. 25).

Podemos pensar que el movimiento de la *créolité* puso en escena el problema identitario antillano, cuestión que la *négritude* no había hecho; sin embargo también hay que reconocer, como refieren Glissant y los *créolistes*, que el primero no hubiera sido posible sin este último. La *négritude* es el momento fundacional, retomando el difícil posicionamiento identitario como problema, poniendo al hombre negro en el centro de la escena, de la discusión. De esta manera se despliega la construcción de la identidad sobre una base de reconocimiento de origen común marcado por la opresión, la esclavitud, el desplazamiento forzado, el coloniaje, de la población negra. En esta primera instancia, Césaire ve como necesario el reconocimiento de los vínculos que trasvasan las particularidades

geográficas y que sitúan al hombre negro en una condición común de dominación. Así, su exploración poética y política marca el inicio de un contra–discurso que será determinante para pensar las relaciones con el blanco colonizador y las acciones necesarias para asistir a un proceso de descolonización.

Esta posición identitaria en términos de un pasado común, compartido, provee marcos de referencia culturales y una serie de códigos que permiten comprender su historia actual. Tal unicidad no se despoja de las diferencias ni las anula, sino que por necesidad de construir o reconstruir un pasado deformado o destruido por el colonialismo, recurre a una armonización coherente de la diversidad a través de una épica imaginaria: la mitificación de una cultura fundacional africana: África como madre de todas esas diferentes comunidades. De esta manera, la reconstrucción de ese pasado negado se realiza de forma profética⁴, donde la historia, la lengua, la cultura funcionan como recursos posibilitantes de construcción de la identidad, ya que ésta no se afina en el pasado aunque se sirva de él, sino en el devenir para ser construida.

Esta noción de identidad nos permite pensar la *négritude* en apertura a las transformaciones, al juego continuo de la historia y la cultura. Así, la *négritude* no se presenta esencialmente inmutable “por un arcaizante apego al pasado”, sino como una construcción identitaria activa a partir de una conciencia histórica colectiva, “por una reactivación del pasado para propiciar su propia superación” (Césaire, 2006, p. 88).

Césaire defiende una noción de *négritude* que es cultural e histórica, una toma de conciencia concreta, no abstracta, que si bien inicialmente se manifestó como expresión poético–literaria, luego sirvió de “fermento o catalizador” de los procesos de descolonización de África. Significaba ya no sólo una manifestación estética sino también la resistencia a la alienación,

4 Hacemos referencia a la noción, propuesta por Glissant, *visión profética del pasado*.

Para el martiniqués, “el pasado no ha de ser reconstruido de forma objetiva (o incluso subjetiva) por el historiador, sino que ha de ser imaginado también, de forma profética, por las gentes, las comunidades, y las culturas que se han visto privadas del mismo” (2002, p. 86).

a la asimilación, a la aculturación, provocada por los mecanismos de dominación propios del colonialismo; la reacción a la racialización de las relaciones sociales, uno de los ejes fundamentales sobre los que se asienta el sistema colonial. Tal situación –sustentada en el principio falaz de la superioridad del mundo occidental– constituye el denominador común que motiva la unidad en la diversidad de las comunidades “como los africanos del África negra y los americanos del Norte, los antillanos y los malgaches”, debido a que no es posible plantear “el problema de la cultura negra sin abordar al mismo tiempo el problema del colonialismo, ya que todas las culturas negras se desarrollan hoy dentro de este particular condicionamiento que es la situación colonial o semicolonial o paracolonia” (Césaire, 2006, p. 45).

Podemos aventurarnos en considerar que la *négritude* logra elaborar y consolidar su propio espacio de manifestación discursiva, un lugar desde el cual hablar y revalorizar el mundo negro. Las condiciones, los elementos de los que se disponía en ese momento, permitieron su surgimiento; se sirvió de aquellas cuestiones que la historia le había ofrecido e impuesto a la comunidad caribeña, inclusive de la lengua francesa, convirtiéndolas en recursos. Al respecto, nos dice Césaire:

Si he convertido en míos elementos extraños, si han penetrado mi ser, es porque puedo disponer de ellos, porque puedo organizarlos en mi universo, porque puedo acomodarlos a mis necesidades. Porque ellos están a mi disposición y no yo a la suya (Césaire, 2006, p. 58).

Tomamos como ejemplo en el que se pone de manifiesto esta fuerza discursiva, la carta que le envía a su amigo haitiano, el escritor René Depestre. En el texto, escrito en francés –la lengua de la que *disponía* Césaire– conocido como *Le verbe Marronner* (El verbo cimarronear), el martiniqueño coloca un neologismo que, más allá del debate suscitado sobre su raíz, apunta claramente al cimarronaje como una construcción verbal que se desprende de los acontecimientos: el negro fugitivo de las plantaciones de azúcar, el cimarrón. Es un verbo que lleva en sí mismo una carga histórico-cultural muy particular, la de las Antillas. Cuando Césaire

le dice a su amigo: “Marronnerons–nous Depestre marronnerons–nous” (Cimarroneémosnos Depestre cimarroneémosnos), su invitación no sólo es en el sentido literal del verbo, sino también una provocación: *cimarroneémosnos* es el reconocimiento de una lucha por la identidad frente a occidente; se trata no únicamente de escaparse, liberarse de la plantación, sino también de resignificar, de transformar un lenguaje impuesto para poder pensarse a sí mismo; una poética en busca de su liberación, una *etno–poética*⁵.

En este sentido, y alejándonos de visiones esencialistas o sustancialistas, podemos pensar la *négritude* de manera histórica y contingente, en un constante proceso de construcción y por lo tanto, estratégica y posicional (Hall, 2003, p. 17).

Ni civilizados ni humanistas: manifiesto de la descolonización

*Europa es responsable ante la comunidad humana
del más alto montón de cadáveres de la historia.*

AIMÉ CÉSAIRE

Discurso sobre el colonialismo

Si bien toda la obra césaireana se destaca por su carácter anticolonialista, su más clara invectiva contra la empresa colonial europea lo representa el *Discours sur le colonialisme* escrito en 1955. Podemos considerar también su discurso *Culture et colonisation*, pronunciado un año más tarde en La Sorbona en el *Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros*, que continúa en la misma línea crítica que el primero. Ambos producidos en

5 Para Glissant una contrapoética o poética forzada, implica una oposición entre el contenido expresable y la lengua sugerida o impuesta. “La necesidad de expresión se confronta con una posibilidad de expresar” manifestada en una tensión colectiva siempre presente. El paso de una contrapoética a una etnopoética permitiría resolver definitivamente esta tensión, al descubrir la práctica de una poética liberada en la asunción de las opacidades particulares del créole frente al humanismo universalizante del francés. (2005, pp. 259–273)

el contexto de la segunda posguerra, sirvieron de fermento para muchos que participaron en los procesos de descolonización en África. Sus duras críticas y planteamientos girarán en torno a las acciones funestas y atroces propias de toda empresa colonial y de la ideología racista que justifica y sostiene tal empresa. Para ello colocará al mundo occidental frente a sus contradicciones, poniendo en discusión sus propios principios.

Para Césaire una civilización que se sostiene sobre la base de la explotación, la expoliación y desposesión de otras culturas, no es más que una civilización decadente, moribunda. Las vastas justificaciones a la expansión europea fundadas en las “bondades” de la colonización ya no pueden sostenerse ni defenderse. La colonización, puesta por Europa como acto civilizatorio, está muy lejos de ser una empresa filantrópica, de modernización y emancipación para las culturas extraeuropeas. El esquema europeo colonización=civilización, no es más que una falacia del verdadero esquema colonización=cosificación. La colonización moderna, en todas sus formas, lleva en sí el germen de la dominación y la explotación: “... la distancia de la colonización a la civilización es infinita, [...] de todas las expediciones coloniales acumuladas, [...] no se podría rescatar un solo valor humano” (Césaire, 2006, p. 14).

Los nefastos efectos del ejercicio colonial afectan tanto a los colonizados como a los colonizadores. Las prácticas racistas y genocidas llevadas a cabo por el colonialismo europeo fueron descivilizando, embruteciendo al colonizador, motivando y despertando sus instintos escondidos de codicia, violencia, odio racial y relativismo moral. El violento avance colonizador sobre el mundo no europeo fue aceptado, tolerado y naturalizado, y de esta manera fue socavando la humanidad europea hasta deformarla. Este proceso de *ensalvajamiento* condujo inevitablemente al nazismo, motivando la implementación de esta cruel y eficaz maquinaria hacia el interior del continente.

Sin embargo, Europa se muestra sorprendida por las atrocidades perpetradas por el régimen nazi, cuando fue ella misma la que permitió su surgimiento. Es decir, el nazismo representa una continuación de ese proceso de expansión colonial europeo y no una irrupción histórica de occidente. Ahora víctimas, pero antes partícipes y cómplices, legitimaron y

cultivaron el monstruo del colonialismo. Y si la sociedad europea culpa al hitlerismo, nos dice Césaire, no lo hace por el crimen en sí, porque haya cometido el crimen contra *el hombre*, sino por el crimen contra el hombre blanco (Césaire, 2006, p. 15). De esta manera podemos ver la concepción estrecha y parcial de los tan mentados y abogados derechos del hombre, cuya universalidad tiene límites geográficos muy precisos.

El nazismo entonces, no es otra cosa que un fenómeno constitutivo del proyecto moderno colonial europeo que se despliega desde el siglo XV en los albores de la modernidad. Es a partir de la conquista de América que se establece la organización colonial del mundo con el incipiente desarrollo del capitalismo. La explotación de la naciente periferia –mediante el trabajo esclavo– en la era del capitalismo mercantil, fue decisiva para la acumulación de las emergentes potencias europeas, cimentando y estimulando el desarrollo del capitalismo industrial de los siglos XVIII y XIX⁶. La Conferencia de Berlín celebrada en 1884–1885 no vino sino a consolidar y asegurar el colonialismo, fundado, sin dudas, sobre la supuesta superioridad de la civilización blanca europea⁷.

A este proyecto colonial reacciona Césaire, porque allí están, tan evidentes para él, las razones de la ruina de Europa, de su condición: del autodiscurso que estimula el orgullo racial falseando sus propios principios e imponiéndole límites; del seudohumanismo racista que desprende las

6 En *Capitalismo y esclavitud* (1944), el trinitense Eric Williams realiza un esclarecedor estudio donde demuestra la contribución de la esclavitud al desarrollo del capitalismo industrial, principalmente británico. Con el dominio del Atlántico iniciado por Portugal y España a finales del siglo XV, y especialmente en el XVI, se abre un nuevo horizonte de desarrollo para Holanda, Francia e Inglaterra en los dos siguientes siglos. América y África constituyen la contrapartida de este desarrollo, como el Otro dominado y explotado de la economía atlántica.

7 Al respecto, Arpini nos dice: "...en 1884, y no por casualidad, se reeditó en París el libro del conde de Gobineau *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, cuya primera edición databa de 1853–1855. El texto de Gobineau venía a convalidar con una ideología racista de corte biologicista las decisiones y los consensos alcanzados en Berlín" (Arpini, 2010 p. 328).

promesas universales de libertad, igualdad y fraternidad, emblema de la Revolución francesa, pero que solo ha tenido como referente al hombre blanco europeo. Una Europa enferma que consagra y enarbola tales principios pero cuya estructura económica es la esclavitud más degradante. Un universalismo que no era sino un particularismo que se presentaba ilusoriamente como universal. A ese particularismo reacciona Haití con su revolución de esclavos; y es también Haití, y no la Francia *revolucionaria*, la que es consecuente con tales principios. Es *esa* Francia con la que Césaire se identifica, la que ha jugado un papel fundamental en la historia antillana: es la Francia de la Revolución que inspiró a Toussaint L'Ouverture (Hall, 2010, p. 413).

La postura descolonizadora de Césaire no solo está dirigida a las prácticas concretas del proyecto colonizador, sino también a los presupuestos racistas sobre los cuales están montadas. Presupuestos llamados hoy científicistas pero que antes comprendían parte del corpus de la nascente ciencia moderna del siglo XIX, y que han acompañado y promovido los procesos coloniales. Sobre la lógica de este racismo que comienza a emerger a fines del siglo XV⁸, se organizó a la población mundial en la división internacional del trabajo de centro y periferia. Nada menos que la racialización de las relaciones sociales. Una división racial conforme a una racionalidad económica que justifica y trata de sostener el eurocentrismo colonial.

8 Para Quijano la idea de raza “no tiene historia conocida antes de América. La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras. Así términos como español y portugués, más tarde europeo [...] cobraron también [...] una connotación racial. Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población” (Quijano, 2011, p. 220).

Césaire no vacila en acusar de salvajismo las manifestaciones y premisas provenientes de algunas disciplinas. Aquellas que postulan la cultura europea (su propia cultura) como la parte activa y creadora, cuya “misión” es llevar sus “avances” al resto del mundo –presentado siempre como pasivo, perezoso, cobarde, incapaz de producir o crear cultura– poniendo todo el proceso colonizador como acto civilizatorio, emancipatorio, que “ayuda” a otros pueblos a salir de su condición de barbarie y subdesarrollo. También son salvajes aquellas teorías que, estableciendo la superioridad racial de occidente fruto de la evolución social, de la selección natural, justifican la esclavitud y la explotación de los pueblos no europeos, como son las postuladas por el “humanista” Ernest Renan, y el antropólogo Pierre Lapouge. Justificaciones que de a poco, inevitablemente, fueron llamando y engendrando el nazismo.

El discurso cientificista colonizador, producido al interior de una estructura imperial de producción y distribución de conocimientos, estableció diferenciaciones de todo tipo entre los europeos y el resto del mundo. Diferencias espaciales y temporales de las que se han servido la historia, sociología, etnología, antropología, geografía. De este modo, los conceptos implicados directamente a la modernidad (avanzado, atrasado, desarrollado, subdesarrollado, premoderno, moderno) constituyen la caracterización de las distintas regiones del planeta, instaurando una geografía organizada secuencialmente de manera histórica. Se produce lo que Johannes Fabián llama *negación de la simultaneidad* (Lander, 2011, p. 20). El establecimiento arbitrario de una temporalidad única que supone un distanciamiento entre los distintos pueblos, no ya espacialmente (tradicionalmente reconocido) sino que dicha espacialidad la funda un tiempo parroquial (occidental) devenido universal.

De los historiadores de la civilización, por su falsa objetividad, su chovinismo, su racismo solapado, nos dice Césaire, no podemos esperar otra cosa. La idea de la existencia de *pueblos sin historia* (término acuñado por Arnold Toynbee) ha teñido no pocos estudios antropológicos, sociológicos e históricos de un sesgo europeizante que impidió dilucidar la oscura trama de este tipo de categorizaciones: la ilusión que separa el mundo en aquellos pueblos que tienen historia o participan de ella

y aquellos que no. Una de las razones que justifica su nacimiento es la aparición de la escritura. Desde el momento en que ciertas culturas adoptaron la grafía se dotaron, casi mágicamente, de historia. ¿Qué es lo que sucede entonces con aquellas culturas orales? Se convirtieron, también fruto de la determinación arbitraria, en pre-históricas, enfrentando los tiempos de la escritura, de la cultura de la metrópoli donde todo era registrado y clasificado, a la oralidad, que tradicionalmente se ligaba a las culturas nativas tanto africanas como americanas.

Este sistema de pensamiento que tiende a pensar lo universal a partir de sus únicos postulados y a través de sus propias categorías (Césaire, 2006, p. 88) ineluctablemente excluye los contenidos, producciones o enunciados de otras culturas. A la empresa colonizadora de expropiación territorial y económica que hizo Europa de las colonias le corresponde, entonces, una *expropiación epistémica* que condenó a los distintos conocimientos y saberes producidos en ellas a ser tan solo el pasado de la ciencia moderna (Castro-Gómez, 2005, p. 47).

El posicionamiento de Césaire propone una perspectiva epistémica crítica que contribuye a descolonizar tal sistema de pensamiento. Esta contribución ha sido reconocida por pensadores como Immanuel Wallerstein, Samir Amin, Ramón Grosfoguel y Walter Mignolo, quienes destacan sus aportes ya no solo a los procesos de descolonización política y epistémica, sino también ontológica y cultural de los pueblos del mundo no europeo. Su visión universalista fundada sobre principios dialógicos y descolonizadores, “es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares” (Césaire, 2006, p. 84).

Una Tempestad: para un Caribe calibanista

Nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Caliban. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos estas mismas islas donde vivió Caliban: Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Caliban y le enseñó su idioma para entenderse con él: ¿Qué otra cosa puede hacer Caliban sino utilizar ese mismo idioma para maldecir, para desear que caiga sobre él la "roja plaga"?

FERNÁNDEZ RETAMAR,
Todo Caliban

Como dijimos anteriormente, toda la obra césaireana se destaca por su carácter anticolonialista y su producción dramaturgica no es la excepción. *Une Tempête (Una Tempestad)*, considerada parte de su trilogía de carácter shakesperiano junto a *La Tragédie du roi Christophe* (La tragedia del Rey Christophe, 1963) y *Une saison au Congo* (Una temporada en el Congo, 1965), continúa con ese carácter crítico sobre los estatutos coloniales. Escrita en 1969, retoma los personajes de *The Tempest (La Tempestad)* de Shakespeare, pero invierte todo el proyecto político del escritor inglés⁹.

Las figuras de Próspero y Calibán, ambas creaciones de Shakespeare, han representado a lo largo de tres siglos los componentes antagónicos del esquema colonial. Próspero, metáfora de la civilización, acto y potencia del progreso y la cultura, y Calibán, la barbarie, el hombre bestial al margen de la civilización, de allí su deformidad, manifestación de esa naturaleza.

A principio del siglo XX José Rodó publica Ariel (1900), tomando a este personaje como representación del ser latinoamericano, encarnando

⁹ La obra emblemática de Shakespeare encierra en su drama el incipiente proceso de expansión colonial europeo, pero especialmente del Imperio Británico. En el marco de los festejos de la boda de la princesa Elizabeth Estuardo, fue presentada en el Palacio de Whitehall (residencia principal de los reyes ingleses), ante la corte de Jacobo I, el 1 de noviembre de 1611, y nuevamente en el invierno de 1612 y 1613.

los valores del espiritualismo, el moralismo, la juventud y el intelectualismo que caracterizan esta civilización americana frente al materialismo de Calibán, presente en el imperialismo estadounidense. Este primer tropo antiimperialista, que también había sido abordado por Paul Groussac en 1898, se mantiene hasta mediados de siglo, momento en que la metáfora es revertida por otra corriente de pensamiento latinoamericano y del Caribe que en su análisis transforma el tropo: del *arielismo* al *calibanismo*.

Asumir nuestra condición de Caliban implica repensar nuestra historia desde el *otro* lado, desde el *otro* protagonista. El otro protagonista de *La tempestad* no es Ariel, sino Próspero. No hay verdadera polaridad Ariel-Caliban: ambos son siervos en manos de Próspero, el hechicero extranjero. Sólo que Caliban es el rudo e inconquistable dueño de la isla, mientras Ariel, criatura aérea, aunque hijo también de la isla, es en ella, como vieron Ponce y Césaire, el intelectual (Fernández Retamar, 2004, p. 37).

A partir de la década de 1960, como aporte a las teorías poscoloniales, se lleva a cabo una lectura crítica respecto a lo representado por estos personajes. A través de la literatura y el ensayo se reinventa el discurso y se identifica –ahora de modo positivo, aunque aún conflictivo– a América, al Caribe, con Calibán. Esta operación se produjo principalmente de la mano de cuatro escritores antillanos: Aimé Césaire, George Lamming y Kamau Brathwaite (ambos de Barbados) y Fernández Rematar (de Cuba). Sin embargo, el primero en asumir tal identificación fue Lamming en *Los placeres del exilio* (1960).

Para los pensadores caribeños [...], Calibán, el legendario personaje de Shakespeare encarna la resistencia, la insumisión, y la hibridación cultural en el Caribe, anunciando, en las literaturas, su propio devenir cultural en el marco de un intenso proyecto de descolonización y de recuperación de una memoria colectiva (Miampika, 2005, p.16).

En *Une Tempête* de Césaire nos encontramos con una propuesta estético política en la que los tradicionales personajes shakesperianos son colocados en relación desde una óptica crítica, en donde las interacciones dialógicas entre Próspero y Calibán enfrentan dos proyectos antitéticos que evocan el paisaje y la historia conflictiva del Caribe; y en donde Ariel representa una figura dual que se debate entre la sumisión y la rebeldía, optando por la primera, simbolizando de este modo a las elites burguesas americanas y su traición a las luchas por la liberación¹⁰.

En *Una tempestad*

Desde el inicio del drama, el *director del juego* invita a los actores a tomar las máscaras, a elegir su personaje. Los insta a la transformación para la obra. Con este prelude –que no aparece en la obra shakesperiana– podemos pensar que Césaire sitúa la pieza teatral en un tiempo caribeño: el tiempo del carnaval, donde los hombres, provistos de los rastros de su cultura africana, se enmascaran para una larga fiesta que desafía la medida de la cotidianeidad y pone en juego ritos, placeres, roles, dioses, diablos, reyes, muerte y resurrección.

En la caracterización fenotípica de los personajes que hace Césaire, podemos observar cómo es reflejada la racialización de las relaciones sociales propias del colonialismo: Próspero, el blanco europeo; Ariel, mulato; y Calibán, negro. Los dos primeros continúan y se desenvuelven, de una u otra manera, dentro de la lógica del sistema colonial; Calibán, en cambio, intenta romperla –así como la Revolución haitiana liderada por Toussaint L’Ouverture intentó quebrar la dominación colonial francesa

10 En el diálogo entre Calibán y Ariel (Acto II, escena I), éste último insta a su interlocutor a trabajar para que a Próspero le “nazca una conciencia”, que se dé cuenta de la injusticia que comete y que así logren la libertad los tres. Calibán se ríe de esa propuesta, tomando la guerra como única salida posible. Fanon, en *Los Condenados de la tierra* (2013) da cuenta del rol de las élites en Latinoamérica y el Caribe, quienes por acción u omisión, siempre han sido funcionales al régimen colonialista.

desde la acción calibanesca del cimarronaje-. Calibán es la realidad del hombre negro: denuncia la opresión, aboga por la revolución y evoca el cimarronaje desarticulando el sistema colonial del amo. Él toma conciencia de su situación, no ignora los propósitos de Próspero ni las razones por las que ha sido sumido a la esclavitud, es por ello que su lucha es manifiesta y no latente como la de Ariel.

En atención al lenguaje, una vez más Césaire demuestra que el mismo es decisivo en las relaciones de dominación. En *Une Tempête*, el colonizador no sólo impone su lengua como lengua de compromiso, para entablar relaciones que pueden considerarse útiles para el beneficio del amo, sino que priva al esclavo de sus modos de expresión. No le queda a éste otra alternativa que la de tomar el verbo del amo y hacerlo suyo. Este préstamo no se hace a voluntad sino con rechazo: Calibán se enfrenta a Próspero usando su misma lengua, a la que incluso subvierte con sus vocablos nativos. Pero también se le enfrenta en su lenguaje, ya que sus gestos, su tonalidad, sus gritos, no se corresponden con la lengua hablada, lo que desconcierta y ofende a Próspero. Se produce aquí lo que Roig llama una reversión del lenguaje, en donde la lengua del colonizador ha sido usada con *otro* lenguaje, no con el que le es *propio*. Próspero enseña a Calibán su lengua y su lenguaje pero Calibán toma la palabra y no su forma. Él, como lo han hecho los esclavos del Caribe, ha “puesto en juego como contra-ideología sus propias políticas de lenguaje” (Roig, 2008, p. 31).

El grito que oye Próspero y que proviene de Calibán¹¹ es aquel sonido que el amo no distingue y no quiere distinguir, porque su proyecto requiere que esa palabra enunciada sea solo ruido. No puede atribuirle el significado que engendra, pues hacerlo sería dotar de *logos* a un ser que para él es simplemente un salvaje, al que le corresponde solo el *grito*, presupuesto necesario del *logos* tanto necesario como el esclavo al colonizador¹².

11 Calibán: ¡Uhuru! [¡*Libertad!*] / Próspero: ¿Qué decís? / Calibán: ¡Dije Uhuru! / Próspero: Otra vez una oleada de tu lenguaje bárbaro. Ya te dije que eso no me gusta. Además, podrías ser amable, ¡unos buenos días no te matarían! (Césaire, 2011, p. 63).

12 Tal concepción de Aristóteles, analizada por Roig, concibe al hombre como un animal que posee *logos* (palabra y razón), y al estudiar y justificar la sociedad

Es también una reversión del lenguaje lo que hace Césaire respecto a *The Tempest* de Shakespeare: toma la palabra escrita por el dramaturgo inglés y la utiliza para contrarrestar sus propios argumentos. Es aquí donde el proyecto colonial se ve subvertido. Césaire se apropia de una obra y de un proyecto para combatirlo con *las mismas armas*: la escritura de una pieza dramática literaria en clave decolonial.

Si se retoma el primer encuentro de Calibán y Próspero (Acto I, Escena II), que es a su vez un enfrentamiento, se advierte que la discusión trasciende el hecho particular de los modales, para extenderse a un punto más crítico: el de la enseñanza/apropiación de la lengua y de las ciencias. Próspero le recuerda a Calibán que le debe gratitud por haberle enseñado a hablar, es decir, por haberlo *dotado* de su lengua. Sin embargo, Calibán le reclama que eso es precisamente todo lo que le ha enseñado: “En cuanto a tu ciencia, ¿alguna vez me la enseñaste? ¡Bien que te la guardaste!” (Césaire, 2011, p. 63). Ante el discurso civilizatorio que defiende las “ventajas” de la colonización –como la transferencia a los pueblos colonizados de las funciones técnicas, intelectuales, de coordinación y organización de la civilización colonizadora–, Césaire nuevamente demuestra el carácter cínico e hipócrita de tal discurso:

... en un país colonial la técnica se desarrolla siempre al margen de la sociedad nativa sin que jamás le sea dada a los colonizados la posibilidad de dominarla. (La gran miseria de la enseñanza técnica en todos los países colonizados, el esfuerzo de los colonizadores por negar a los obreros nativos la cualificación técnica, esfuerzo que encuentra su más odiosa y radical expresión en África del Sur, son altamente significativos al respecto.) Que en lo concerniente a las funciones intelectuales, no existe país colonizado cuya característica no sea el analfabetismo y el bajo nivel de la enseñanza pública. Que en todas las colonias, y esto debido a las funciones de organización y

esclavista, disocia los dos sentidos del *logos* dejando al esclavo una palabra vacía. La voz del amo supone la totalidad significativa del *logos*, al esclavo le corresponde solo el grito (2009, p. 133).

coordinación, el poder político pertenece a las potencias colonizadas y es ejercido directamente por el gobernador o por los residentes generales, o por lo menos está controlado por ellos (2006, p. 53).

Calibán le ha enseñado, sin embargo, a Próspero: “¿Qué hubieras hecho sin mí, en esta región desconocida? ¡Ingrato! Yo te enseñé los árboles, las frutas, los pájaros, las estaciones, y ahora te importo un carajo [...] ¡Una vez que la naranja está exprimida, se tira la cáscara!” (Césaire, 2011, p. 65). Calibán no se ha guardado nada para sí. Césaire contrapone los modelos de tal forma que notamos cómo el nuevo mundo ha provisto a su conquistador de mayores beneficios de los que éste asume frente a su dominado. No son mayores las ventajas que el proyecto civilizatorio le ha dado a América y al Caribe que lo que éstos le han dado a la vieja Europa. El colonizador se escuda tras los supuestos beneficios que la civilización le lleva al bárbaro para solapar lo que verdaderamente extrae de esa supuesta barbarie: riquezas materiales provistas por el conocimiento de la tierra, cuyo aprendizaje se ha realizado en el mismo momento de la conquista y de esclavitud.

Es también en esta tan significativa escena que Calibán se irá sirviendo de aquellos elementos que le permitirán ir reconstruyendo su identidad. Calibán siente y presiente a su madre Sycorax, en la tierra ahora perdida, pero que es una tierra que está viva; ella lo cuida desde la laguna y los juncos, le habla en sueños y le advierte los peligros. Sycorax no está lejos de Calibán: él es su sangre de la que ha sido alejado, como lo ha sido todo esclavo arrancado de su tierra–madre africana. Próspero le recuerda sin embargo, que “hay genealogías de las cuales es mejor no vanagloriarse”, haciendo de su ancestralidad, de su pasado, una inferiorización y proponiéndole un renunciamiento. Pero en el recuerdo de Sycorax está la base de una identidad que se va construyendo a lo largo de la obra y que, de una forma profética, le permite a Calibán recurrir a su pasado para asirse de las herramientas necesarias en la lucha frente a su opresor.

Al final de la obra (Acto III, Escena V), nuevamente Calibán devela las intenciones de Próspero al pretender borrarle su historia. Desafiándolo lo insta a reconocer su cruel proyecto que fue más allá de convertirlo en

su siervo, sino que pretendió trastocar su subjetividad: “que finalmente me impusiste / una imagen de mí mismo:/ un sub–desarrollado, como decís vos,/ un in–capaz,/ es así como me obligaste a verme,/ ¡yo odio esa imagen! ¡Y es falsa!” (Césaire, 2011, p. 147). Con esta alocución Calibán justifica las razones de su lucha y prepara a Próspero a enfrentarse, también, a sí mismo: Próspero ha construido un discurso, una representación, de la que tampoco puede escapar. Fuera de la isla, de vuelta en Europa, Próspero no dominaría, no sería más amo de nadie; Calibán le advierte al respecto y con ello, su amo descubre su propia cárcel. El elemento ideológico ha penetrado en el hábitus tanto del dominador como del dominado, de este modo el colonialismo ha cometido uno de sus peores crímenes.

Llegando a la culminación del drama, en la oportunidad que se le presenta a Calibán de matar a Próspero y que pareciera ser el embate final en pos de la justicia, Césaire le otorga a Calibán un acto más de rebeldía: no matar a Próspero. Matarlo significaría confirmar su salvajismo: ante un hombre desarmado que no quiere luchar, una acción como esa no puede sino convertirlo en asesino. Operan aquí dos razones: primero, la diferenciación que propone Calibán frente a su amo, quien no ha escatimado en ejercer un esclavismo que se convierte en fatal, ya que mata física y espiritualmente al esclavo: él no es como Próspero, su voluntad no es la de quitar la vida de manera espuria. Por otra parte, se humaniza su figura que hasta entonces había sido animalizada por su amo: la condición de bestialidad de Calibán es el presupuesto de la humanidad de Próspero; cuando Calibán no lo ejecuta, en ese mismo instante, está rompiendo con ese presupuesto y dando paso a una relación entre ambos en donde el esquema es subvertido. Los principios que movilizan a Calibán ya no son los del colonizador. La humanidad de Calibán nace por su autoafirmación pero al mismo tiempo por la negación del seudo-humanismo de Próspero.

Algunas palabras finales

Después de sumergirnos en la obra de Césaire y conocer su profundidad y alcance, ya no podemos solo concederle el privilegio de ser el poeta de la *négritude*, sino que su obra toda lo convierte, con derecho, en el gran poeta de la descolonización. Su potencia poético-literaria que acompañó a todo un concierto estético en las Antillas, sirvió también de fermento para aquellos que se empeñaron en la liberación política y cultural de un mundo postergado y negado por el proyecto moderno occidental: nada menos que la lucha contra el colonialismo.

Su obra es una respuesta desde el mundo del colonizado, desde la diáspora africana, desde la *négritude*. Allí radica uno de sus principales logros: desprenderse de la retórica de la modernidad y reaccionar contra la violencia imperial, contra la lógica opresiva de la colonialidad¹³. Su propuesta ofrece una nueva perspectiva donde puede hallarse una genealogía, un horizonte donde ir tejiendo el pensamiento decolonial. Césaire no solo demuestra la incapacidad de Europa para mirarse a sí misma y reconocer sus propios errores, sino que la interpela, la desafía a descubrir en las otras culturas sociedades ante y anticapitalistas, democráticas, comunitarias, cooperativas, fraternales (Césaire, 2006, p. 20), que fueron desarticuladas y/o destruidas por la imposición del proyecto moderno colonial y su discurso universalizante. Césaire se resiste a ese universalismo propio del colonialismo, que no es más que un particularismo hegemónico que impone por fuerza las nociones culturales y epistémicas europeas a los otros pueblos. Ante ese particularismo, ante ese reduccionismo europeo, propone un universalismo concreto depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares (Césaire, 2006, p. 84).

13 Sobre la noción de *desprendimiento* ver: Mignolo, Walter (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Editores), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Bibliografía

- Arpini, Adriana María (2010). “Joseph Anténor Firmin: vindicación de la raza negra y de la unión antillana”. En Arpini, A. M. y Jalif de Bertranou, C. A. (Dir.). *Diversidad e integración en Nuestra América. Volumen I: Independencia, Estados nacionales e integración continental: 1804–1880*. Buenos Aires: Biblos, pp. 327–341.
- Bernabé, Jean; Chamoiseau, Patrick y Confiant, Raphael (2011). *Elogio de la Creolidad*. Trad. Gertrude Martin-Laprade y Mónica María del Valle Idárraga. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Césaire, Aimé (1967). *Toussaint Louverture. La revolución francesa y el problema colonial*. La Habana: Instituto del libro.
- Césaire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Césaire, Aimé (2008). Cuaderno de un retorno a la tierra natal. En Ollé-Laprune, P. (selección y presentación), *Para leer a Aimé Césaire*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 33–76.
- Césaire, Aimé (2011). *Una tempestad. Adaptación de La tempestad de Shakespeare para un teatro negro*. Prólogo Rocco Carbone y Leonardo Eiff, Trad. Ana Ojeda. Buenos Aires: El 8vo. Loco ediciones.
- Clifford, James (2001). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- De Oto, Alejandro (2009). Introducción. Teorías fuertes. Franz Fanon y la desconcolización como política. En W. Mignolo (Comp.) *La teoría política en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Del Signo.
- De Oto, Alejandro (2011). Aimé Césaire: poética y política de la descolonización. En: Arpini, A. M. y Jalif de Bertranou, C. A. (Dir.). *Diversidad e integración en Nuestra América. Volumen II. De la modernización a la liberación: 1880–1960*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 277–291.
- Fanon, Frantz (1979). Antillanos y africanos. *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, 64. México: UNAM.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, Cuestiones de antagonismo.

- Fanon, Frantz (2013). *Los condenados de la tierra*. Prefacio Jean–Paul Sartre, Epílogo Gérard Chaliand. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández retamar, Roberto (2004). *Todo Caliban*. Buenos Aires: CLACSO.
- Figueiredo, Eurídice (2002). Construcciones identitarias: Aimé Césaire, Édouard Glissant y Patrick Chamoiseau. En A. Pizarro (Comp.) *El archipiélago de fronteras externas. Culturas del Caribe hoy* (pp. 33–58). Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago.
- Glissant, Édouard (2002). *Introducción a una poética de lo diverso*. Trad. Pérez Bueno, Luis. Barcelona: Ediciones del Bronce y Editorial Planeta SA.
- Glissant, Édouard (2005). *El discurso Antillano*. Trad. Boadas, Aura Marina y Hernández, Amelia. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Grosfoguel, Ramón (2006). Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema–mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial. En A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, pp. 147–172.
- Grüner, Eduardo (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: edhasa.
- Hall, Stuart (2003). ¿Quién necesita la identidad? En S. Hall y P. du Gay (Eds.) *Cuestiones de Identidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hall, Stuart (2010). *Sin Garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Colombia: Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (Eds.); Envión Editores y otros.
- Lander, Edgardo (2011). Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS; CLACSO, pp. 15–44.
- Miampika, Landry–Wilfrid (2005). Introducción: transculturación literaria y poscolonialismo. *Transculturación y poscolonialismo en el Caribe: versiones y subversiones de Alejo Carpentier*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 15–23.
- Mignolo, Walter (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro–Gómez y R. Grosfoguel (Editores), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 25–46.

- Ollé-Laprune, Philippe (2008). El poeta de la palabra hermosa como el oxígeno naciente: Aimé Césaire. En P. Ollé-Laprune (selección y presentación) *Para leer a Aimé Césaire*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pierre-Charles, Gerard (1985). *El pensamiento sociopolítico moderno en el Caribe*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, Aníbal (2011). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS; CLACSO, pp. 219-264.
- Roig, Arturo (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Edición corregida y aumentada. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
- Roig, Arturo (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Edición corregida y aumentada. Buenos Aires: Una ventana, Colección contracorriente.
- Viapiana, Nicolás Ignacio (2014). Aimé Césaire: poesía y négritude frente al colonialismo. *Algarrobo-Mel.com.ar*, 3 (3), Sección Dossier. Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. Recuperado el 17 de abril de 2015, de <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/198/85>
- Williams, Eric (2011). *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Zea, Leopoldo (1979). Negritud e indigenismo. *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, 89. México: UNAM.

Édouard Glissant: por el entramado y los contornos del Caribe

Irene Nahir Chada Hauría

El arco del Caribe acabará, pues, un día por romper el último lado del triángulo en que el comercio colonial encerró su destino, para lanzar en todas las direcciones de la solidaridad flechas musicales, plásticas, novelescas y poéticas. Ese día, el mundo recibirá la noticia de que las enfermedades de la historia y de la geografía pueden transformarse en suprema salud de lo real y de lo imaginario en el seno de las sociedades.

DEPESTRE

Una ejemplar aventura del cimarroneo cultural”

La vida del Caribe y de las Antillas en particular es, como en vastas regiones del mundo, compleja. Una complejidad que puede trazarse desde su paisaje-espacio: pequeñas parcelas de tierra cubiertas de bosques, montañas y volcanes, surcadas por mares que las conectan y a su vez las aíslan de los continentes; como también desde sus memorias, nutridas de rupturas y continuidades históricas: eliminación de sus poblaciones nativas, esclavitud, migraciones forzadas.

El Caribe, cuyo sufrimiento es el reflejo del más brutal colonialismo ejercido por Europa, ha provisto al mundo de una multiplicidad de lenguas y lenguajes que hablan—de y hacen hablar—a los oprimidos.

La serie de sucesos tumultuosos por la que ha transitado el Caribe, también lo ha dotado de una originalidad, una fuerza y una diversidad que ha permitido el surgimiento de grandes pensadores como Aimé Césaire,

Léon-Gontran Damas y Frantz Fanon; han brotado de él las plumas de Alejo Carpentier, Kamau Brathwaite, y otros tantos grandiosos ensayistas, novelistas y poetas.

Estos tópicos, que acabamos de delinear de manera tan sencilla, son abordados densamente por Édouard Glissant en sus diversas obras con el objetivo no sólo de describir, sino de interpretar el devenir martiniqueño, antillano y también mundial.

Para pensar a Glissant es preciso comprender que, por su derrotero teórico literario, es un escritor que no se fija sólo dentro de un marco histórico-geográfico dado, ni se ha constreñido a una única realidad afro-caribeña-francófona, ni tampoco dentro de una producción anclada en un sólo y preciso género literario. Por el contrario, quienes se han ocupado de analizar su obra, ven que ésta atraviesa una serie de tramas y trayectos que permiten una apertura hacia la comprensión –o hacia la aproximación– de lo que él mismo llama Totalidad-mundo. Y, si bien Glissant caracteriza y singulariza el pensamiento caribeño, al mismo tiempo, su poética cuestiona las lógicas globales hegemónicas de poder y de conocimiento poniendo en relación las múltiples culturas del mundo.

Con una gran profusión de categorías –no todas con el mismo peso y sustancialidad–, el autor brinda herramientas para indagar, a la luz de este incipiente siglo, sobre los nuevos y viejos desafíos que afrontan el Caribe y las diversas sociedades actuales. A partir de ello es que nos proponemos aquí trazar un breve recorrido, quizás discontinuo, por algunas de estas categorías y temáticas destacadas en su obra ensayística¹ más representativa, para poder aproximarnos al pensamiento antillano contemporáneo a través de uno de sus pensadores más prolíferos.

1 Nos referimos a ensayística aunque en su escritura se mezclan otros géneros, fundamentalmente la narrativa literaria y la poesía.

Encuentros y contrastes: países y paisajes en la obra glissantiana

*Estoy impregnado de paisajes,
es el único cobijo que puedo soportar.*

GLISSANT

Tratado del Todo-Mundo

Como martiniqueño, Glissant se encuentra con el paisaje –o el paisaje con él– desde muy temprano. Es una temática recurrente y determinante en sus obras. Ya en *Sol de la conciencia* (1956, Trad. 2004) lo considera indispensable para conocer y conocerse en su especificidad antillana. Esta obra, escrita a la manera de un diario de viaje, comienza en París y, como primera expresión, decide contar el paisaje²; contar que no es meramente enumerar y describir, sino atar el clima, las calles, los campos, a su sensibilidad. Para Glissant, París es un paisaje que enseña la medida, el paso de una estación a otra advierte esta necesidad: la espera, la consecución de los acontecimientos, la organización de la tierra.

Pero él, como antillano que no se ve dueño de su tierra –idea sustentada en el proceso de colonización y posterior departamentalización francesas³– se siente incomodado por la simetría de esos espacios planta-

2 Reconocemos aquí la influencia temprana que tuvo Víctor Segalén en la obra de Glissant, tanto en su forma como en su contenido. Segalén, en sus textos literario-ensayísticos, en un tono que mezcla lo antropológico, lo simbolista y psicológico, narra (no describe) sus viajes por China y la Polinesia, haciendo una apología de la heterogeneidad cultural y denunciando la opresión y los estragos de la colonización. Segalén, a principios del siglo XX en sus obras *Stèles* (1912), *Essai sur l'exotisme* (1918), *Équipée. De Pékin aux marches tibétaines* (1929), y otros escritos, atribuye a lo diverso ser la fuente de toda la energía que moviliza al mundo y al hombre, y expresa su preocupación ante el fenómeno expansionista de occidente que hace que lo diverso decrezca. Entiende lo *exótico* como una capacidad de percibir lo diverso en todo lo que tiene de inabordable, ilimitado, incomprensible. Glissant se nutrirá fuertemente de estas ideas y de este estilo para desarrollar sus propuestas.

3 En *El discurso antillano*, (1981, Trad. 2005) Glissant aborda la temática de la posesión

dos: “Este infinito de tierras cuadrículadas me aprisiona” (Glissant, 2004, p. 25). “Mi paisaje es aún arretrato [...] Mi tiempo no es una sucesión de esperanzas estacionales [...] Cuando de verdad sea dueño de mi tierra, la organizaré a tenor de mi orden de claridades, a tenor de mi tiempo aprendido” (Ídem, p. 28). Sólo cuando sea libre podrá haber *Medida*⁴: su medida –o desmedida–, la del antillano.

Este sentimiento acerca de la apropiación del espacio–tierra–paisaje, se mantiene a lo largo de las obras de Glissant como una necesidad. En Martinica, y extensivamente en las Américas, “La tierra es de otro” (2005, p. 304); y porque es de otro, aún no se domina, lo que hace de estas tierras una desmedida, una tierra desmesurada, paisaje abierto, incapaz de ser agotada aunque se transite plenamente. Para Glissant “...es un paisaje “irrué” [...], en él hay irrupción y embate, también erupción, realidad e irrealidad en partes iguales.” (2002a, p. 14). Esta característica del paisaje “irrué” no sólo reservado para las Antillas, sino prolongado hacia América, “Las Antillas, la otra América” (2005, p. 13), es un acercamiento del autor a los países continentales que, aunque no se sistematiza en sus propuestas teóricas, intenta pensar la región insular–continental bajo una especie de *unidad–diversidad*.

Para Glissant, estas formas de representar el paisaje americano son centrales, lo que se manifiesta en sus análisis de las obras de Alejandro Carpentier, William Faulkner y Gabriel García Márquez. La aparición del espacio americano en sus textos, no como mera presencia escénica, sino

de la tierra no sólo desde un punto de vista histórico–político, sino también y fundamentalmente, desde las implicaciones sociales y psicológicas que significa la separación de una comunidad de su tierra.

4 Este concepto será retomado en sus obras posteriores, sobre todo en *Introducción a la poética de lo diverso* (1996, Trad. 2002a), donde la Medida (clasicismo, profundidad y canon universalizante), se opone a la idea de Desmedida (barroco, extensión y redundancia), e incluso se avanza hacia la noción de Desmesura de la Desmesura (aspiración a la diversidad y a la apertura total), como instancia superadora de ambas.

5 “Irrué” es un neologismo que crea Glissant para significar su paisaje.

como un medio para la exploración de la especificidad del continente y de sus habitantes, hace de estos escritores excelentes referentes de la poética americana. En *Faulkner, Mississippi* (1996, Trad. 2002), Glissant nos dice respecto a las obras del estadounidense: “El paisaje habla más por sus efluvios [...] que por lo que deja ver [...] El paisaje está allí difuso, disperso por el texto, junto a las personas que hablan; no se expone como un motivo pictórico” (2002b, p. 155).

Así, el paisaje americano es opacidad, no transparencia. El lenguaje de este paisaje también se resiste a ser iluminado por la mera descripción. La naturaleza desmesurada de esta región provee de múltiples sentidos a la realidad vivida, y el desafío literario consiste en representarla de esta manera. El realismo maravilloso o mágico es uno de los ejemplos más acabados de este lenguaje.

Las Antillas, acercadas entre ellas y al continente Americano por el mar Caribe, comparten –en su mayoría– una geografía volcánica y selvática, interrumpida por la presencia colonizadora de las plantaciones. Es allí, en el espacio sistematizado de la dominación, donde el esclavo vive una existencia histórica ajena a la tierra, pero una existencia doblemente ajena porque no es su paisaje –pues en su traslado a las islas ha sido arrancado de su suelo materno–, y porque lo que produce no es suyo, sino del amo. La selva es ignota, sin embargo por eso mismo, un espacio de liberación; allí el cimarroneo, la posibilidad de otra existencia: no ser objeto, ni herramienta, sino sujeto emancipado del dominio, en la oscuridad de la fuga y de la selva, “La noche a pleno sol y el tamiz de las sombras” (Glissant, 2005, p. 31). En Haití, en Guadalupe, en Martinica, los cimarrones juntaron sus refugios en la desmesura de la vegetación selvática y en los montes, de esto da cuenta la literatura. En textos como *El reino de este mundo* (1949), de Alejo Carpentier, Mackandal –esclavo cimarrón– escapa hacia las regiones selváticas de la isla e incluso se metamorfosea con la naturaleza convirtiéndose en diferentes animales. En *La case du commandeur* (1981) de Glissant, el paisaje también es reconstruido a través de la tradición oral en la narración del cimarrón. Otras novelas del autor, como *La Lézarde* (1958) o *Le quatrième siècle* (1964), representan la historia caribeña a través de sus ríos e incluso de su clima –los huracanes,

el viento—. Kamau Brathwaite busca conocer la génesis de las islas, y esta búsqueda es resuelta por el efecto que una piedra genera cuando es lanzada al mar, dando origen de este modo al arco Caribe y a su primer poema⁶.

Otro importante espacio caribeño se da cita en la obra glissantiana: el mar. En *El Discurso Antillano*, el mar es muerte, pero también esperanza: en primera instancia, lo navegaron los nómades arahuacos y caribes; luego fue atravesado, pero no visto, por los esclavos en las profundidades de los barcos negreos; posteriormente fue surcado en troncos de cocoteros por los cimarrones que quisieron reunirse con Toussaint Louverture en Haití, aunque, por las distancias, “murieron en la sal del mar” (Ídem, p. 32). Finalmente, el mar, une a las islas del archipiélago en su diversidad⁷, aunque también las ata a las metrópolis colonizadoras y a las actuales demandas turísticas de un Caribe paradisíaco.

El mar de las Antillas es un mar abierto. [...] pese al confinamiento que pretendían imponer los colonizadores, las historias de los pueblos de esta región han convergido siempre entre sí. Sin embargo, el mar Caribe no agrupa en torno suyo tierras y pueblos concentrados en una unidad forzosa: no es, como antaño el Mediterráneo, un “mar interior”. Su destino es abrirse, fragmentarse. [...] De Luisiana a Tobago y las Guayanas, los elementos de esta civilización se vinculan a realidades que, por lo demás, están relacionadas con otras áreas históricas (1981, p. 34).

6 Al respecto ver: (2008). El lenguaje–nación y la poética del acriollamiento. Una conversación entre Kamau Brathwaite y Édouard Glissant por Ineke Phaf–Rheinberger (ed.). *Literatura y Lingüística*, 19, 313–316. Trad. y notas Benavente Morales, Carolina. Santiago de Chile: Scielo.

7 Glissant reconoce la importancia del mar como tema y sujeto también en otros autores contemporáneos: “Así lo resume Derek Walcott, dramaturgo de Santa Lucía, cuando dice: “El mar es historia”, y eso mismo quiere decir Edward Kamau Brathwaite, historiador de Barbados, al afirmar: “La unidad es submarina””. (1981, p. 34)

Así, las palabras que emanan de este paisaje polisémico y opaco, son una puerta de entrada que permite pensar los vínculos espacio-temporales a través de los acontecimientos históricos –fragmentos– que marcaron las relaciones de los antillanos con su *país real*⁸ y con el mundo. De este modo, una *poética de la opacidad*⁹ –que se opone a la medida, a la transparencia– conduce a una política de la *Relación*¹⁰.

De la Historia a los “fragmentos” del Caribe

Glissant, fundamentalmente en *El Discurso Antillano*, intenta una interpretación del presente de la región a través de la reconstrucción del pasado martiniqueño. Sin embargo, al hablar de pasado, se aparta de la concepción occidental de la Historia en donde los sucesos se establecen en una estricta relación lineal causa-efecto, una continuidad y un progreso, que servirían para aclarar metodológicamente la relación del hombre con su entorno y sus prácticas. A la jerarquización de la Historia sostenida fundamentalmente por Hegel (a-historia, pre-historia, historia), que somete a las comunidades a un modelo de transparencia universalizante de *lo*

8 Glissant establece una diferenciación entre el *país real* y el *país imaginado*. El primero, es el país en que efectivamente viven los antillanos, sea éste Santa Lucía, Haití, Barbados, etc. El segundo, hace referencia a África. Es precisamente *imaginado* por tratarse de un deseo, un país del que se ha sido arrancado y es imposible volver, pero que se conserva en la memoria como “ideal”. En el caso particular de Martinica, Francia es también un país *imaginado*, porque, aun siendo un departamento de éste, el martiniqueño sueña con la metrópoli como un lugar en el que su ciudadanía lo coloca como “igual” frente al hombre blanco occidental.

9 Si bien *derecho a la opacidad* y *poética de la opacidad* son categorías importantes en la obra de Glissant, no nos enfocaremos aquí en ellos. Como referencia, un análisis muy esclarecedor es el de Claudia Caisso (2010), citado en la bibliografía del presente trabajo.

10 El concepto de *Relación*, como se verá más adelante, es central en toda la obra de Glissant, y se refiere a un modo de entrar en contacto con el Otro sin que prevalezca ninguno de los interactuantes.

Mismo, opone un modo de examinar las vivencias a través de fragmentos, amontonamientos, vértigos, convergencias, que escapan a la idea precisa de los calendarios y las periodizaciones impuestas, permitiendo la reconstrucción y reactivación de una conciencia histórica colectiva negada. Se trata de historias, donde *lo Diverso* se manifiesta, donde la interrupción, la ruptura, señalan a su vez cierres y aperturas.

Esta manera de entender la historia es uno de los aportes más significativos de la obra de Glissant, porque implica comprender que cada comunidad tiene un modo distinto de referirse a sí misma, y que necesita de mecanismos propios que le permitan hacer una lectura de sus acontecimientos sin perderse por fuerza en la sistematización de la Historia. Ello no significa crear mónadas, encerrar a cada comunidad en sí misma, y transformar sus sucesos en meras anécdotas particulares, sino, por el contrario, enlazar esas historias en la *Relación* mundial. Esta “nueva” historiografía no es un método –aunque podría constituirse en tal–, pero nos invita a desacralizar los modos de conocimiento y de autoconocimiento que se han impuesto desde occidente. Arturo Roig, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (2008, p. 131), retomando a Gramsci –quien anticipa la necesidad de trazar la historia en *episodios* y no en periodos– propone analizar la historia latinoamericana desde la idea de *recomienzos*, que implican una ruptura del orden cronológico establecido. De este modo vemos que existe la necesidad de observar los procesos de América Latina y el Caribe, no desde la perspectiva de la Historia de las Grandes Civilizaciones; sino desde la construcción y reconstrucción de las historias de nuestros pueblos. Las rupturas, las discontinuidades, los borramientos y los *recomienzos*, son instancias a partir de las cuales podemos tomar conciencia de nuestro devenir en el mundo. Por ejemplo, los fenómenos meteorológicos –como la erupción del Monte Peleé en 1902 en Martinica, que obliga a reubicar la capital del país desde Saint Pierre a Fort de France, los huracanes o la estabilidad de dos estaciones anuales– marcan significativamente las formas de vivir de los martiniqueños que, claramente, escapan a las periodizaciones formales impuestas desde la metrópoli. En este sentido, Glissant puede deslizarse por la historia de Martinica a través del ritmo de la evolu-



ción–decadencia del sistema de plantaciones; o a partir de una serie de *oportunidades perdidas* por los habitantes de la isla que les hubieran permitido lograr su independenciamiento; o concebir la historia local a partir de una serie de *rompimientos*: la trata de negros sería el primero de ellos, pues los pobladores de este “nuevo” mundo son separados de África, obligándolos a romper de este modo los vínculos con su tierra natal. Así, la visualización de ciertos fenómenos que escapan a la Historia, “ese monstruo suscitado al que no podemos ya negar tributo [y que] [t]iene

encarcelado al hombre que la hace” (Glissant, 2004, p. 35), nos acerca a comprensión de la vivencia antillana.

Si se deja de lado la Historia que se dicta en los establecimientos educativos y que enseña que la historia de Francia –a fuerza de una extrema asimilación– es la de Martinica, se pueden delinear y acordar, para Glissant, ciertos *fragmentos* de la vida de Martinica: La trata de negros, el poblamiento (1640–1685); el universo servil (1685–1840); el sistema de plantaciones (1800–1930); la aparición de la élite, los pueblos (1865–1902); la victoria de la remolacha sobre la caña (1902–1950); la asimilación legislada–legisladora (1950–1965); y la amenaza de anulación (actualmente) (Glissant, 2005, pp. 211–213).

Cada una de estas instancias, aparentemente consecutivas, implica en realidad una discontinuidad, porque en sus articulaciones el elemento decisivo de cambio es exógeno, impuesto desde el exterior, desde la metrópoli, y en función de otra historia. Es por eso que es necesario hablar de fragmentos, y no de periodos.

El fragmento de la historia es padecido, el periodo supone un proceso global hacia el que la comunidad trata de avanzar [...] el fragmento sólo vuelve a ser periodo cuando la comunidad recompone para sí misma un proyecto con el que se reintegra a su pasado histórico. Para nosotros, reconquistar el sentido de nuestra historia es conocer la discontinuidad real para no seguir padeciéndola pasivamente (Ídem, 2005, p. 214).

El padecimiento pasivo hace referencia a los efectos que suscitó en la población de Martinica una *colonización lograda*¹¹, principalmente a la pérdida de conciencia histórica colectiva, al borramiento de la memoria popular. La colonización y posterior departamentalización, subsumió a Martinica en una Historia ajena, la francesa, que hasta hoy sobredetermina las relaciones establecidas hacia el exterior y el interior de la isla.

11 “La “colonización lograda” es una hipótesis de trabajo, no la constatación pasiva de un destino.” (Glissant, 2005, p. 214).

La importancia del reconocimiento de una conciencia histórica común radica en que ésta provee a los pueblos de una proyección hacia el futuro. La conciencia histórica “es el sentimiento generalizado de una misión que ha de ser cumplida” (Glissant, 2002a, p. 63), es preservar la legitimidad de un grupo cultural, es reconocer y mantener la filiación y el dominio del propio territorio. Todos estos elementos le otorgan un sentido de permanencia y continuidad a una comunidad. Pero en Martinica, y en las Antillas, existe una verdadera dificultad para lograr esta conciencia; existe un desafío que está precisamente ceñido a la experiencia de los pueblos, pues hay una constante contradicción entre el rechazo, a través de la vivencia cotidiana, a la unicidad de la Historia –consecuencia directa de la colonización– y el consentimiento pasivo de una ideología –el pensamiento oficial que se imparte en las escuelas, en los medios de comunicación– representada por las élites. El resultado de esta contradicción “es lo que hace que la búsqueda de identidad sea, para ciertos pueblos, aleatoria y ambigua” (Glissant, 2005, p. 216).

La pérdida de conciencia histórica, y su consecuente afectación en la construcción de identidad en Martinica, se manifiesta en lo que para Glissant es una serie de *oportunidades perdidas*. Así, instancias o sucesos que podrían haber ayudado a conformar una mentalidad creadora, fueron superadas por voluntad de mimesis respecto de la metrópoli. Son ejemplo de ello: 1) el cimarroneo: cuyo primer sentido fue subvertido por el discurso dominante: de momento de liberación a estado de delincuencia; 2) la “liberación” de 1848¹²: la lucha de los esclavos es desvirtuada, ya

12 Víctor Schoelcher, fue el político francés responsable del Decreto de abolición de la esclavitud del 27 de abril de 1848. Este decreto terminó con la esclavitud de modo definitivo en Francia y en sus colonias. Glissant se refiere a esta acción política de Francia como “liberación” -apelando al uso de comillas- principalmente por dos razones: primero porque entiende que la verdadera libertad de un pueblo no viene dada por el mismo opresor, sino que se conquista desde la convicción y la lucha del oprimido; segundo, porque la liberación no implicó un nuevo estatuto político de Martinica como país independiente, sino que condujo hacia la Departamentalización como culminación del proceso de asimilación a la metrópoli. El schoelcherismo se-

que la “liberación” es obtenida por medio de una burocracia que limita los tradicionales modos de filiación familiar; 3) los ideales inculcados: la asimilación impone como ideal al ciudadano francés, sustituyendo el ideal del retorno a África –por el que lucharon las primeras generaciones de esclavos– e ignorando al país *real*; 4) la departamentalización de 1948¹³: en oposición a la lucha por la independencia del país, se completa el proceso de la asimilación. Estas *oportunidades perdidas*, derivan en una situación actual del país que es preocupante para Glissant, pues el escenario económico, político, social y cultural, decanta en una *irresponsabilidad técnica* colectiva y en una *morbidez general*.

Ambas categorías representan para Glissant los fundamentos del desequilibrio en el que viven los martiniqueños. Las raíces de la *irresponsabilidad técnica* pueden hallarse en la sistemática imposición, por parte de la metrópoli, de los modelos económicos que regirían el país desde el sistema de plantaciones –donde el esclavo no es dueño de la tierra que trabaja, no es dueño de sus herramientas, no es dueño de sí mismo; no es vincula de manera “productiva” con lo que hace, hay una indiferencia, un desinterés técnico respecto de la tarea, pues todo en su vida es impuesto por el amo, incluso las relaciones sexuales tienen un fin reproductivo impuesto por el colono–, hasta la economía de servicios –que determina el intercambio de servicios, sean estos turísticos o administrativos, por bienes manufacturados provenientes de Francia y sobre los cuales, el martiniqueño no tiene control alguno–. El estatuto político, primero de Colonia

ría, para él, la ideología asimilacionista fomentada por las élites locales funcionales a Francia.

13 La ley de departamentalización de Martinica fue promulgada en 1946 y entró en vigor en 1948. En un contexto de posguerra, luego de que la burguesía local había salido sumamente beneficiada gracias al estatuto colonial, esta legislación pareció ser para los partidos de izquierda, la más acertada. Si bien la departamentalización trajo cierto alivio y beneficios sociales inmediatos a la población, para muchos críticos, que comparten sus opiniones con Glissant, la misma es un encubrimiento de la situación colonial que significó –y significa aún hoy– la dependencia directa respecto del Estado Francés en la que se encuentra la isla.

y luego de Departamento, impidió una creación autóctona colectiva de los medios de producción; sin embargo, funciona la creación individual como voluntad latente de resistencia.

De la *irresponsabilidad técnica* colectiva y de la *pulsión mimética*, nace para Glissant un estado de *morbidez general* en la población. La *morbidez* ocurre cuando la estructura social no es autónoma sino que está determinada por el exterior, y cuando no se generan movimientos organizados y fecundos que se orienten al cambio. La desarticulación de los obreros agrícolas, la sumisión de las élites –obsecuentes al gobierno francés–, la alienación productiva de los Békés¹⁴, imponen límites a la resistencia organizada frente a la asimilación total y provocan el estancamiento social y mental de la comunidad.

La salida de este estancamiento sólo será posible de la mano de una “revolución de las mentalidades” (Glissant, 2005, p. 450) permitiendo un cambio en las estructuras sociales y, consecuentemente, la independencia del país. La tarea de revolucionar las mentalidades no parece sencilla, y no parece tampoco estar en manos de todos. Reprimidas las revueltas, especialmente aquellas que fueron generadas por los obreros agrícolas, desarticuladas las *resistencias de clase*, ya que es prácticamente imposible la unidad entre ellas, Glissant ve en el trabajo intelectual, especialmente el literario, una vía necesaria para subvertir el orden establecido que oprime a los martiniqueños, a través precisamente del reconocimiento de los límites y de las oportunidades que emanan del propio pueblo, de sus propias contradicciones. Propone para ello la construcción de una *etnopoética*, una poética liberada, que ataría la palabra a la política, permitiendo a la comunidad hablar sobre sí misma más allá de la lengua utilizada, reconociendo la diversidad, las opacidades particulares que lo constituyen: “Creo que la

14 Los Békés son los antiguos colonos, los antiguos amos que, con la sustitución del sistema de plantaciones por una economía de servicios, se transformaron en una pequeña burguesía local que responde a las imposiciones productivas de la metrópoli. Quienes no siguieron como productores, forman parte de la élite de funcionarios martiniqueños que “administra” el intercambio de servicios y productos entre el Departamento y Francia.

etnopoética conciliará enfoques tan contradictorios. [...] Toda etnopoética es del futuro” (Ídem, 2005, p. 273)

Si bien el panorama presentado por Glissant respecto a Martinica en particular, y a las Antillas por extensión, puede parecer desalentador –sobre todo en *El discurso antillano*–, sus categorías para analizar la realidad archipelar sirven como punto de partida para ampliar un pensamiento que se difractará en múltiples direcciones a lo largo de sus obras, y que se tornará, junto con sus propuestas, más abierto al mundo. Es por ello que su voluntad independentista no se opone a una estética de la *Relación* porque “supone la voz de todos los pueblos, [...] la opacidad de los pueblos, que no es más ni menos que su libertad. La transparencia de la falsa mimesis debe despejarse de una sola vez.” (2005, p. 4)

Para una etnopoética del créole

“¿Qué importa entonces la lengua, quiero decir si te la enseñaron o si la supiste en primer lugar? ¿Qué importan el atavismo, la ciencia flexible de la dicción? [...] quien busca la unidad la cristaliza en primer lugar en su lenguaje.”

GLISSANT

Sol de la conciencia

Tanto paisajes como historias –espacios y tiempos– son vehiculizados a través del lenguaje: en las Antillas, la lengua y el lenguaje son aspectos de vital importancia para la constitución y el conocimiento de los pueblos y sus culturas. Una de las características más sobresalientes de la región es, precisamente, el multilingüismo o diglosia.

Esta particularidad, la diversidad lingüística caribeña, está asentada en el pasado –y presente– colonial de las islas. El dominio ejercido por los imperios occidentales –España, Holanda, Francia, Inglaterra– impuesto, dentro de las condiciones de esa colonización, el idioma con el que sus habitantes habrían de comunicarse. De este modo, y de acuerdo a la potencia que se atribuyera el derecho a gobernar, los territorios que conforman el archipiélago Caribe quedaron fragmentados en diferentes

unidades políticas y lingüísticas. Si bien existen denominadores comunes a estos pueblos –régimenes productivos económicos basados en la plantación, eliminación de poblaciones nativas, trata de esclavos, sumisión al poder colonial– la utilización de distintos idiomas dificultó durante bastante tiempo la comunicación entre las islas y con el continente. Pero esta dificultad no sólo se manifestó hacia el exterior, es decir, no sólo con los países vecinos; sino principalmente hacia el interior de cada uno de ellos, coexistiendo dos o más lenguas.

Al interior de los países antillanos surgieron el pidgin, papiamento (o papiamentu), y créole como resultado del contacto entre diversas lenguas a raíz del sistema de explotación colonial. No hay que perder de vista que la trata de negros implicó una gran organización de la empresa colonizadora que, entre otros mecanismos, necesitó reunir en las costas de Gorea a los esclavos africanos arrancados de diferentes pueblos, para facilitar el transporte de los mismos y de ese modo agilizar el comercio triangular. Ello significó que las primeras generaciones de esclavos llevados al Caribe no compartieran entre ellos una lengua común, aunque la simplificación llevada a cabo en lo sucesivo por lingüistas, antropólogos e historiadores europeos intentara reducir la *Diversidad* bajo el imperio de *lo Mismo*: todo negro africano se comunicaba de la misma manera. De este modo, el universo de las plantaciones implicó para los migrantes trasplantados, un doble esfuerzo comunicativo: comprenderse entre ellos, y entender al amo.

Glissant reconoció estas características de las sociedades antillanas y desarrolló su análisis desde una serie de categorías que extendió a la realidad global. Partiendo desde el créole martiniqueño, abordó la diversidad cultural atendiendo a las particularidades históricas, pero percibiendo en ellas el germen originario de las complejidades actuales.

En un diálogo que mantiene con Brathwaite respecto a las similitudes y diferencias entre el créole y el lenguaje–nación respectivamente, el martiniqueño especifica que el créole de Martinica toma elementos de varias lenguas africanas y los mezcla con el francés, generando una nueva sintaxis y creando, de este modo, una nueva lengua. “El créole, por tanto, es realmente una lengua de mezcla, así como una lengua de

compromiso¹⁵ entre los antiguos esclavos y los antiguos amos. El genio de nuestro pueblo es haber hecho de este compromiso una lengua real.” (Glissant, 2008, p. 318)

El créole, a diferencia del pidgin de las Antillas angloparlantes, no es una adaptación o deformación del francés sino un original resultado del contacto lingüístico, consecuencia de la imprevisibilidad que se desprende del proceso de *criollización* de las culturas¹⁶.

Las preocupaciones de Glissant en torno al créole amplían el campo tradicional de la lingüística para intentar comprender las fuerzas generadoras de la lengua y del lenguaje. El créole es una poética de resistencia, surgida de la reducción del esclavo a los *modelos de transparencia* europeos. El esclavo, convertido en un *migrante desnudo*¹⁷, fue obligado a

15 Llama al créole *lengua de compromiso*, ya que el mismo nace por intento de establecer una comunicación necesaria entre amos colonizadores franceses y esclavos africanos. Cuando se produce la fuga de los cimarrones, y el consecuente abandono de las plantaciones, llega de la India una población inmigrante para trabajar la tierra abandonada; esta población adopta el créole como lenguaje de comunicación con los habitantes de las islas.

16 Sobre el proceso de *criollización* de las culturas volveremos más adelante, pero se hace necesario en esta instancia una aclaración acerca de la terminología utilizada en este trabajo: los términos créolité (criollidad o creolidad); créole (criollo o creol); créolisation (criollización o acriollamiento) se hallan traducidos de diversos modos. Hay que destacar que *criollo* y *créole* no tienen exactamente el mismo significado. En Hispanoamérica, *criollo* se refiere a los hijos de españoles nacidos en las Américas, pero en el Caribe, *créole* se refiere a la cultura sincretizada y los dialectos locales que se producen en ese entrecruzamiento cultural. Es en este último sentido que lo utiliza Glissant y al que nos referiremos en este texto, aunque la traducción que utilicemos sea criollidad, créole y criollización.

17 Glissant establece la existencia de tres tipos de pobladores de las Américas: el migrante armado (conquistadores); el migrante familiar (colonos); y el migrante desnudo (esclavos). Se encuentran *desnudos* porque han sido desprovistos, en su brutal arrancamiento de África, de absolutamente todas sus posesiones materiales y espirituales (sus pertenencias, su tierra, sus ropas, sus lenguas, sus tradiciones y

despojarse de cualquier elemento propio de su cultura, sobre todo de su lengua. Como en toda práctica discursiva, que involucra implícita o explícitamente posicionamientos determinados por relaciones de poder, entablar vínculos comunicativos con su entorno implicará para él un esfuerzo violento: por un lado, el amo que no es entendido ejerce la violencia sobre el esclavo –azota, castiga, mata a aquel que no entiende su lengua–; por el otro, el esclavo tiene la necesidad de reconstruir un pasado que le ha sido privado. En su sufrimiento recurrirá a la fuerza de la memoria individual y colectiva para lograrlo, pero las tensiones producidas por su situación fragmentarán esa memoria y la limitarán. No está permitido oír la voz de África en las plantaciones, por lo que se echará mano a nuevas estrategias comunicativas: desde el susurro hasta el tambor, desde el cuento hasta el jazz, las lenguas criollas “son los rastros depositados en el frágil navío del Caribe y del océano Índico” (Glissant, 2002a, p. 70).

De este modo, el acto fundante de la lengua créole lleva consigo el desbaratamiento cultural de pueblos enteros, la angustia del abandono, el estrago de la opresión esclavista; pero también lleva el germen creativo, los *rastros*¹⁸ del pasado que trazan nuevas *huellas*¹⁹ en el desconcierto,

hasta sus nombres). Tal distinción puede encontrarse en *El discurso antillano* (p. 248–249) y en *Introducción a una poética de lo diverso* (pp. 15–16). Esta clasificación complementa las desarrolladas por Darcy Ribeiro, Guillermo Bonfil Batalla y Rex Nettleford (Pueblos testigos, pueblos trasbordados y pueblos nuevos; Meso América, Euro América y Neo América).

18 Para Glissant, “El rastro presupone y significa no el pensamiento del ser, sino la divagación de la existencia” (2002a, p. 69) por ejemplo, las poblaciones que fueron transportadas al Caribe, no continuaron su *ser* en los nuevos territorios, sino que fueron transformadas en un pueblo diferente; despojados de todo, incluso de sus técnicas de supervivencia, éstas continuaron presentes a modo de rastros, es decir como pulsiones o impulsos que asisten a un constante devenir de la existencia.

19 La *huella*, para Glissant, no está anclada al territorio, la *huella* se vive, se transita en el camino y en el tiempo. No tiene bordes delimitados, se halla en las prácticas, en el lenguaje, también en el Otro. “La huella va por la tierra, que nunca volverá a ser territorio [...] Es la arena en auténtico desorden de utopía. La noción de la

y que permiten, aún por fuerza de un *desvío*²⁰, hacer fecundas esas colisiones y generar, no un simple mestizaje lingüístico o cultural, sino una *criollización*. Esta última implica una imprevisibilidad en sus resultados, pero también “exige que los elementos heterogéneos concurrentes “se intervaloricen”, es decir, que no haya degradación o disminución del ser, ya sea interno o externo, en ese contacto y esa mezclanza” (Ídem, 2002a, pp. 20–21).

Por supuesto que existe un largo recorrido desde la plantación hasta la constitución del créole como lengua, es decir, desde el primer *grito*²¹ hasta la criollización como proceso continuo –nunca acabado–; y que la “intervalorización” a la que se refiere Glissant sigue siendo una ardua lucha, pues en el contexto mundial, las lenguas y las culturas continúan

huella permite ir más allá de los estrechamientos del sistema. Y refuta así cualquier colmo de posesión” (2006, p. 23).

20 El desvío o rodeo (*Détour*) es para Glissant una práctica que llevan adelante los pueblos oprimidos. La primera pulsión comunitaria de las poblaciones africanas desarraigadas, es el retorno (*Retour*) a África, pero como este regreso no puede efectivamente realizarse porque es imposible, se utilizan distintas estrategias para remediar esta falta, por ejemplo, la lengua. El rodeo es una actitud de escape de una colectividad que puede resultar en positivities (por ejemplo el sincretismo religioso o la *negritud* como momento de lucha y reconocimiento) o puede no conducir a ninguna parte cuando no hay instancias para superar este rodeo, y él se vuelve siempre sobre sí mismo (por ejemplo, la emigración constante de los martiniqueños a Francia que resulta ser, la mayoría de las veces, un paso más de la asimilación, y no una resolución por lo propio). En *El discurso antillano*, sobre todo en el Libro I: Lo Sabido, lo incierto; “La desposesión”, Glissant abordará profundamente esta cuestión como parte constitutiva de la realidad antillana.

21 Glissant le otorga una importancia superlativa al *grito* y si bien lo coloca a lo largo de sus obras en relación a la literatura, a la poética, a la esclavitud, siempre aparece funcionando como un acto generador. El *grito* aparece como el elemento fundante de la lengua créole: el sentido del discurso del esclavo es organizado por el volumen del sonido y la velocidad. Para el amo, el esclavo grita cosas sin sentido; para el esclavo, su grito significa, aunque esté susurrando (2005, pp. 261–266).

disputando su legitimidad en un mundo cada vez más globalizado, pero no por ello más *Diverso*.

Hay algunas cuestiones que no deben perderse de vista en estas reflexiones acerca del créole y de la criollización. Primero, es necesario establecer la diferencia entre lengua y lenguaje, tal como la entiende Glissant en sus trabajos. La lengua responde a la construcción semántica y sintáctica de un idioma determinado; el lenguaje no es sólo la puesta en práctica, el uso efectivo de esta lengua, sino que incluye además los diversos modos de expresión de una comunidad –la música, los silencios, la corporalidad– y las relaciones que establece con el país donde vive, con su historia. El pensador martiniqueño llama lenguaje a “una serie estructurada y consciente de actitudes practicadas por una colectividad con respecto a la lengua: relaciones o complicidades con la lengua, reacciones en contra de la lengua, sea ésta materna [...], compartida, optativa o que esté amenazada” (2005, p. 355). La lengua nos permite relacionarnos con el otro, pero el lenguaje es lo que nos diferencia en esa relación: “Yo te hablo en tu lengua y te comprendo en mi lenguaje” (Ídem). Por ejemplo, la repetición –de la que tanto hace uso Glissant–, en el créole no es un recurso de la lengua, sino del lenguaje. Pero este recurso no implica sólo una forma más de expresión de la lengua, sino que la repetición, así como la digresión, la acumulación, tiene una vinculación histórica sobre la que se construye el créole: la tradición oral²² del cuento africano.

Otra característica del créole, y de las lenguas criollas en general que sobreviven hasta hoy, es la relación que establecen con las lenguas dominantes. Hay un difícil traspaso de la lengua hacia el lenguaje cuando una comunidad ve reducida su práctica discursiva a una situación de

22 El créole es una lengua que tiene su base en la expresión oral, por lo tanto es una lengua que actúa, que significa con el movimiento corporal; es ése también su lenguaje. Intentar hacer de ella una lengua escrita, es fijarla y despojarla de parte de su sentido. Es allí donde Glissant se opone a algunos de los presupuestos de la corriente de escritores e intelectuales *criollistas*, aunque reconoce también, que uno de los modos de preservación y de asunción de la propia lengua, en la actualidad, pasa por la escritura.

inferiorización. Cuando la enseñanza oficial determina el uso único y exclusivo de una lengua –por considerarla superior para la aplicación de la técnica, o para la abstracción, por ejemplo– en una comunidad que practica el multilingüismo, la lengua constreñida se ve amenazada, pierde peso en los hablantes, quienes se debaten entre la imposición y el uso libre y a conciencia de su propia lengua, es decir, de su lenguaje. El créole es entonces una *contrapoética*, una oposición entre el contenido expresable y la lengua sugerida o impuesta. Hay *contrapoética*, o *poética forzada* cuando “la necesidad de expresión se confronta con una posibilidad de expresar” (Glissant, 2005, p. 260), existe entonces siempre una carencia en la tensión colectiva hacia la expresión, en tanto expresión nunca cumplida²³.

La constante amenaza de desaparición de las lenguas se debe a las prácticas políticas que tienden a la estandarización e incluso a la universalización de las lenguas dominantes, y por lo tanto, al empobrecimiento de las mismas. Sin hacer filología, podemos decir que las lenguas del mundo se generaron a partir de intercambios, es decir que son criollas, y la *Relación* mundial se nutre de este contacto. Si por fuerza de una voluntad universalizadora se pretende imponer una lengua común, la riqueza de esa misma lengua se vería perdida definitivamente. Se trata entonces para Glissant, de entenderse no a través de una lengua única, sino del espacio convergente de un lenguaje que permita articular la diversidad. “Alejo Carpentier me decía algún tiempo antes de su muerte: “Nosotros los caribeños escribimos en cuatro o cinco lenguas, pero nuestro lenguaje es el mismo”” (2002a, p. 44). En lo que Carpentier le señalara a Glissant está precisamente el sustento de la *antillanidad*, entendida como un modo de vida que se asienta en el inventario de la realidad antillana: el sistema de plantación azucarera y la explotación del hombre por el hombre, la insularidad, el colonialismo, la criollización de la lengua y de las costumbres, la memoria de un legado africano, la primacía de la oralidad. La antillanidad tiende a agrupar todos las islas del Caribe, más allá de las diferencias políticas y de

23 Glissant contrapone el ejercicio de una *poética natural o libre* al de una *poética forzada o contrapoética*, para dar paso a una instancia posterior y superadora: la *etnopoética*. (Glissant, 2005, pp. 254–273)

las similitudes epidérmicas, renovando el debate identitario en el contexto multicultural y plurilingüe de las Antillas²⁴.

La antillanidad, propuesta en *El discurso antillano*, es una noción que precede a una visión más abarcadora elaborada en *Tratado del Todo-Mundo* (1997, Trad. 2006), sin embargo el anhelo de una apertura a la *Relación* mundial, de la cual los lenguajes serían partícipes indispensables, se sostiene en toda su producción intelectual. Interrogado respecto al destino de las lenguas en el futuro, Glissant responde –atendiendo al posible pasaje de la escritura a la oralidad por la primacía de lo audiovisual– que no desea ser profeta, pero que cree que “un día la sensibilidad humana se dirigirá hacia lenguajes que trasciendan las lenguas, que integrarán toda clase de planos, de formas, de silencios, de representaciones, que serán otros tantos elementos lingüísticos inéditos” (2002a, p. 127).

En busca del génesis: culturas, identidades caribeñas y Relación

Como lo había hecho en *Introducción a una poética de lo diverso*, en *Tratado del Todo-Mundo* Glissant vuelve a insistir en la necesidad

24 Glissant se separa del movimiento de la *negritud* –fundado por Aimé Césaire– y de los usos que se han hecho de ella, aunque la considera como un momento necesario de reacción y resistencia contra la colonización. Su distanciamiento se da principalmente porque entiende que la identidad antillana no se basa exclusivamente en el color de la piel, sino que está compuesta por una multiplicidad de relaciones imbricadas. Glissant continúa así la postura adoptada por Frantz Fanon, quien dice que pretender englobar “a todos los negros bajo el apelativo “pueblo negro” es arrebatárles toda posibilidad de expresión individual” (1979, p. 5). En *Elogio de la creolidad* (1989, Trad. 2011), Raphaël Confiant, Patrick Chamoiseau y Jean Bernabé critican a la *negritud* en este mismo sentido, pero los autores van aún más allá de la *antillanidad* de Glissant –ya que consideran a este término demasiado geopolítico– y avanzan fuertemente hacia la *criollidad* como verdadera identidad caribeña. De ellos también se distancia Glissant, ya que considera que los autores incurren en la misma tendencia de las culturas occidentales, pretendiendo proponer el modelo de la criollidad, del *ser* créole, al resto de la humanidad (Glissant, 2008, p. 318).

de defender el multilingüismo y evitar la simplificación partiendo de la premisa de la imposibilidad de escribir –o hablar– desde una sola lengua.

Escribo a partir de ahora en presencia de todas las lenguas del mundo, con la punzante nostalgia de su devenir amenazado. Me doy cuenta de que en vano intentaríamos saber cuantas fuera posible; el multilingüismo no es cuantitativo. Es uno de los modos de la imaginación. En la lengua que uso para expresarme, y aunque sólo pudiera alegar ésta, ya no escribo de forma monolingüe (2006, p. 29).

Si tomamos conciencia de la presencia de todas las lenguas del mundo en nosotros, estaremos asistiendo al despertar de una *Poética de la Relación*. Una *poética* pensada como ejercicio de lo imaginario que implica una contraposición y un distanciamiento respecto de la racionalidad occidental que sitúa, tanto a las lenguas como a las identidades, dentro de estructuras rígidas propias de lo que Glissant denomina un *pensamiento de sistema o sistema de pensamiento*. Dentro de éste último, también llamado *pensamiento continental* –pues no se encuentra abierto como las islas²⁵– las lenguas regionales, particulares, han sido consideradas como lenguas cerradas en sí mismas y, por lo tanto, colocadas en el largo inventario de lo folklórico. Para desterrar este menosprecio y cosificación de las lenguas, es necesario que todas ellas se entiendan al escucharse, comprenderse y reconocerse mutuamente: no se llega a ello sin conflictos, sin *errancias*²⁶,

25 El *pensamiento continental* se opone, para Glissant, al *pensamiento archipiélar*. Éste último permite pensar en la apertura geográfica de las islas como un modo de *Relación* con el mundo, es aquí donde el mar difracta, no aísla. También es posible entender que las vinculaciones que los archipiélagos caribeños han tenido con los territorios continentales están marcadas por siglos de dominación y asimilación, de tal modo que romper con un *pensamiento continental* que ha anulado la diversidad antillana, es también liberarse mentalmente de la opresión.

26 *Errancia* no refiere al error, sino a “la voluntad, el deseo, la pasión por conocer [...] el “todo-mundo””, sin por ello querer dominarlo, es por esta razón que también “posee virtudes de preservación” (Glissant, 2002a, p. 130).

fragilidad o ambigüedades, por el contrario, en el reconocimiento de que nuestro mundo es un *Caos* y no un Sistema, se encontraría para Glissant una de las claves de la Relación.

Llamo *Caos-mundo* al actual choque de tantas culturas que se prenden, se rechazan, desaparecen, persisten sin embargo, se adormecen o se transforman, despacio o a la velocidad fulminante: esos destellos, esos estallidos cuyo fundamento aún no hemos empezado a comprender, ni tampoco su organización, y cuyo arrebatado avance no podemos prever. El Todo-Mundo, que es totalizador, no es (para nosotros) total. (2006, p. 25).

Glissant se opone en este sentido a la idea de *Sistema-Mundo* ampliamente trabajada por intelectuales contemporáneos –principalmente Immanuel Wallerstein–, ya que el sistema implica una organización del mundo en donde las particularidades se disipan y se funden en un todo. El *Todo-mundo* no es *lo Uno, lo Mismo*, es una totalidad en donde los encuentros y choques entre culturas, por su imprevisibilidad, desbaratan la posibilidad de su sistematización²⁷.

Para introducirse en la complejidad del *Todo-mundo*, explicando a su vez las imbricadas relaciones que se establecen entre las comunidades, Glissant utiliza una clasificación a través de la cual diferencia las culturas existentes en *atávicas* y *compuestas*. Más allá de parecer que ésta es una categorización binaria que opone constantemente dos modos de estar en el mundo, ambas interactúan y se complementan definiéndose. Esta opción teórico metodológica nos permite acercarnos a la comprensión de las razones por las que existe una persistente disputa en el terreno respecto a la preservación y la expansión de las culturas.

Para advertir el sentido atribuido a las *culturas atávicas* debemos remitirnos aquí al significado etimológico de atavismo. Derivada del latín,

27 Para hablar de un *Caos-mundo*, Glissant se nutre de los aportes de la ciencia del caos y de su noción de sistemas dinámicos determinados que se convierten en erráticos por fuerza de lo *impredecible*.

la palabra consigna la semejanza con los abuelos o antepasados lejanos – *atavus* se refiere al cuarto abuelo–; utilizada como adjetivo, es la tendencia a imitar o a mantener formas de vida, costumbres, consideradas arcaicas; e incluso en el ámbito de la biología, remite a la reaparición en los seres vivos de caracteres propios de sus ascendientes más o menos remotos. Es por ello que la decisión de nombrar a las culturas de este modo no es fortuita, sino que lleva en sí misma los caracteres que la componen.

Así, las *culturas atávicas* son, para Glissant, producto del mito fundacional, del mito de la creación del mundo, en donde el territorio ha sido dado a un pueblo elegido por sus dioses y es transmitido en posesión legítima a los descendientes. “La cultura atávica es aquella que parte de los principios de Génesis y de filiación, con objeto de buscar una legitimidad sobre una tierra y que desde ese momento se convierte en territorio” (2002a, p. 60). Las culturas atávicas están sustentadas en la idea de una identidad de raíz única que excluye al Otro como base de su existencia. La raíz única se ancla al suelo y mata todo lo que hay a su alrededor, como la mala hierba invade, asfixiando hasta su desaparición, todo aquello que no le permite desarrollarse. Además, estas culturas, al tener una relación de propiedad con el territorio que le es concedida por derecho divino, y por lo tanto legítimamente, también tiene el derecho por legitimidad ampliada a extender los límites de ese territorio. La expansión territorial queda entonces debidamente justificada; el colonialismo encuentra aquí las razones para su cruel empresa. Las culturas atávicas se sustentan también en un principio literario épico. La épica, para Glissant, “es y expresa la pulsión de aquellos a quienes une una misma amenaza o una misma derrota en un mismo lugar. También hay de otra clase, [...] la que pretende magnificar un imperio triunfante o una espiritualidad que se universaliza” (2002b, p. 28). De modo tal que los textos fundantes –los grandes libros que cuentan la historia de la creación del mundo, de los avatares de los seres humanos para llegar a ser los elegidos, las luchas contra el mal, los héroes– que son considerados sagrados, o al menos proveedores de un destino común, no sólo dotan a una comunidad de acciones trascendentales o dignas de memoria, sino de la presencia de una víctima expiatoria: un otro al cual es atribuible los males que soporta, soportó o puede soportar

un pueblo. Las culturas atávicas como las occidentales tienden, a través de esta conformación, a sostener en un imaginario colectivo las razones para la dominación de otras culturas.

Como contraparte, para Glissant, las *culturas compuestas* son aquellas que han nacido del proceso de criollización, “en las que cualquier idea de Génesis no es más que el producto del préstamo, la adopción o la imposición; la auténtica Génesis de los pueblos caribeños es el barco negrero y el antro de la plantación” (2002a, p. 37).

Al haber en las Antillas una ruptura de la filiación –no se está anclado a un territorio, sino “puesto” en él–; y al ser obliterados por la fuerza los mitos fundacionales, Glissant prefiere hablar de una *digénesis*; es decir, de un nacimiento a partir del cual uno puede divergir. Es por ello que la búsqueda de una identidad de raíz única ha sido tan conflictiva en estas culturas. Si atendemos por ejemplo al atavismo, entendemos las razones antillanas del *desvío* hacia África: allí se encuentran las raíces pasadas, no sólo las míticas, sino también las fenotípicas: el color negro vincula, une a los pobladores a un pasado común idealizado. Sin embargo, pronto se encontrarán las limitaciones de este *lugar común* cuando se descubra que el retorno no es posible y que en el trasbordo se ha dado inicio a una nueva población, a una comunidad no sólo mestiza, sino criolla que ha entrado, aunque forzada, en *Relación*.

Es esta común constricción, esta carencia de mitos de creación, la que acerca a Brathwaite y Glissant en la búsqueda de una génesis caribeña.

Pero lo importante es la *Génesis del Caribe* [...] y el tipo de lenguaje q' encontremos para 'nombrarla', para poder a través del lenguaje comenzar el conocimiento de nuestro tiempo/espacio. Primero entonces necesitamos organizar nuestro propio discurso antes de poder involucrarnos c/ –incluso escuchar a– los Otros, cuyos discursos hegemónicos surgen de sus propias cosmologías; xq' existe todavía la tendencia (instinto) de colonizarnos o mantenernos colonizados. (sic) (Brathwaite, 2010, p. 201)

Al menos dos cuestiones se desprenden de esta afirmación de

Brathwaite. Primero, la importancia otorgada al lenguaje en la construcción de una génesis cultural caribeña, no sólo de Barbados o de Martinica, sino de toda la región. La génesis que para el barbadense se irá descubriendo por medio del *lenguaje-nación*, para Glissant se descubrirá en la *Relación*. Y es aquí la segunda cuestión, en la que podemos notar un distanciamiento entre ambos pensadores; pues para Brathwaite primero es necesario indagar hacia el interior de las naciones, “organizarse” discursivamente antes de entrar en *Relación* con el otro, porque ese otro aún ejerce la dominación, aún oprime. Lo que expresa Brathwaite –aunque en ningún momento pretende polemizar con Glissant– es, sin duda, uno de los interrogantes que surgen respecto a la obra del martiniqués: en un contexto en el que no cesa el colonialismo, o el neo-colonialismo, en donde son puestos en jaque constantemente pueblos enteros que sucumben ante la presión política y económica: ¿cómo la *digénesis*, me permite organizar mi discurso y al mismo tiempo reconocerme y ponerme en contacto con el otro, cuando es precisamente ese otro –en este caso el europeo– el que me depositó en el barco negrero y el que me sumió y lo sigue haciendo en su modelo de transparencia? ¿Es el lenguaje no ya sólo como *poética forzada*, sino como una *etnopoética*, el que me permitirá subvertir el orden impuesto por el colonizador y asumir mis múltiples raíces para sentirme finalmente liberado? Si toda *etnopoética* es del futuro como nos dice Glissant, ¿es el presente aún una instancia de lucha y negociación de las identidades culturales por la que transitan principalmente los discursos descoloniales?

No podemos dar una respuesta concreta o correcta a estos interrogantes, pero sí podemos en esta instancia nutrirnos de los aportes que los pensadores caribeños han hecho y continúan haciendo al respecto, y a los cuales Glissant asiste en sus textos²⁸. Así nos encontramos con Stuart Hall, quien en *Sin garantías* (2010) dedica varias páginas a la problemática de las identidades culturales, y específicamente a las caribeñas. Bajo

28 Aunque Glissant, por las características propias de su escritura, no cita frecuentemente a otros autores, podemos descubrir en sus textos la influencia de otros pensadores caribeños.

el título “Negociando identidades caribeñas”, reconoce la misma carencia que Glissant, Brathwaite y otros, respecto a la imposibilidad de ubicar un único origen para los pueblos del Caribe; pero entendiendo a la identidad como un proceso siempre en construcción, asume la imposibilidad de encontrarla anclada, atada, en las raíces del pasado, y la proyecta hacia el futuro. Con esto no quiere decir que en el futuro –dotados de los elementos necesarios– se encuentre la resolución al conflicto identitario, sino que la identidad en tanto *identificación* es siempre un proyecto, un *siendo* constante, una creación e inventiva de los pueblos. Es allí, tal vez, en donde un presente que se manifiesta en luchas por la representación –trátese de descolonianidad, subalternidad, feminismo, nacionalismo, etc– se una a un futuro en donde no se disputen, sino que se negocien esas representaciones para dar paso a la *Diversidad* y la *Relación*.

Para Hall,

Ninguna identidad cultural aparece de la nada. Es producida de aquellas experiencias históricas, aquellas tradiciones culturales, aquellos lenguajes perdidos y marginales, aquellas experiencias marginalizadas, aquellas personas e historias que aún permanecen sin ser escritas. Esas son las raíces específicas de la identidad. Por otro lado, la identidad en sí misma no es el redescubrimiento de estas raíces, sino lo que ellas, como recursos culturales, permiten que un pueblo produzca. La identidad no está en el pasado, esperando ser encontrada, sino en el futuro, esperando ser construida (2010, p. 47).

Tomamos esta breve referencia, en la vasta construcción teórica de Hall, para ilustrar la relevancia del futuro, pero también para notar que no es una raíz la que ayuda a construir las identidades, sino raíces, en plural. Vale aclarar que no se trata de buscar aquí similitudes o diferencias entre pensadores, sino de descubrir en el *pensamiento antillano* nuevas formas de conocer que se alejan del paradigma eurocéntrico de las ciencias, las artes, la literatura.

Las culturas caribeñas, culturas compuestas, tienen múltiples raíces,

más específicamente para Glissant, *rizomas*²⁹, ya que se han puesto en contacto con el Otro y se han construido también en función de éste. Desprovistas, entonces, de mitos de creación, sus textos fundantes responderían al modelo de una *nueva épica* que, si bien es más una propuesta de Glissant que una concreción, se constituiría a través de la palabra multilingüe, estaría basada en la *Relación* y no en la exclusión, acudiría a la *Diversidad* y no a la universalización, pasaría de la fijeza de *ser* a la existencia dinámica del *siendo*, nutrida del movimiento continuo de la oralidad y no de la encalladura de lo escrito (Glissant, 2002a, pp. 67–68).

Sin embargo, como dijimos anteriormente, ambas modalidades culturales genéricas –atávicas y compuestas– no permanecen en un perpetuo estado de oposición o separación, ya que interviene en ellas el proceso de criollización. En las culturas atávicas, la criollización se produce desde muy antiguo; en las compuestas, la criollización se produce ante nuestros ojos. “Las culturas compuestas propenden a resultar atávicas, esto es, a aspirar a una especie de perdurabilidad [para afirmarse]. Las culturas atávicas propenden a criollizarse, es decir a impugnar o defender [...] el estatuto de la identidad como raíz única” (Glissant, 2002a, pp. 24–25). Es decir, las culturas compuestas tienen la tendencia y la necesidad de otorgarle un valor permanente a sus elementos, principalmente para la constitución de una identidad que les permita diferenciarse y defenderse en un contexto que, muchas veces, las oprime. Las culturas atávicas, frente a una realidad que las vincula cada vez más a otros modos de ser en el mundo,

29 Glissant toma el concepto de *rizoma* de la obra *Mil Mesetas (capitalismo y esquizofrenia)* publicada en 1980 por Gilles Deleuze y Félix Guattari, para quienes “cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede en el árbol o la raíz, que fijan un punto, un orden.” (2004, p. 13) Esta noción y sus principios –que provienen de la botánica– le permiten a Glissant pensar la identidad como *identidad–rizoma* para desentrañar las múltiples realidades de los pueblos. En oposición al tallo único y subterráneo que es la causa u origen de algo, el *rizoma* es la interconexión de raíces que produce y construye constantemente, en relación con un/unos Otro/s, la identidad. El *ser* identitario es reemplazado por un *hacer* perpetuo, un *siendo*.

también tienden a la defensa de sus identidades, aunque, por otra parte, ponen en cuestión la pureza de ellas entendiendo que en su origen todas las culturas son mestizas, y que por lo tanto no deben prevalecer unas por sobre las otras.

Esta propensión a la que se refiere Glissant, también nos plantea otros interrogantes que podríamos llamar en este caso *operativos*: ¿cómo entrar en *Relación* con otras culturas sin pretender sumirlas en mi propia visión del mundo? ¿Cómo sostener esta *Relación* sin “perder” la propia identidad en cuanto voy a la búsqueda del otro? En vistas de los conflictos actuales –desde los fundamentalismos religiosos hasta las más crueles guerras económicas–, el desafío consiste para el martiniqueño, en entender y practicar la *Relación*, no como mero contacto, sino como recurso insoslayable para la convivencia.

Para Glissant, la *Relación*, como anticipamos, es un modo de andar en el mundo, entendiendo y aceptando la multiplicidad. Es un encuentro dinámico donde debe primar la apertura hacia las diferencias, garantizando *lo Diverso* frente a la cerrazón de *lo Mismo*.

Lo Mismo se refleja hoy, como lo hiciera en el pasado, en las políticas eurocentradas que subliman la diversidad de los pueblos y que intentan eliminar la diferencia a través de la pretensión de universalidad. Frente a ello *lo Diverso* se manifiesta a través de la lucha de los pueblos oprimidos; lucha que implica una constante búsqueda de identidad para dejar de ser *lo Mismo*, y en esa búsqueda se relaciona, se encuentra con el Otro.

El problema, sin embargo, sigue siendo –en este paso de *lo Mismo* a *lo Diverso*– que ese Otro sea reconocido como igual en sus particularidades. La idea de *identidad-rizoma* y de apertura al mundo no debiera para Glissant entrar en contradicción con la singularidad y la identidad de una comunidad, pero para lograrlo creemos que, en nuestro contexto, hay que pensar–vivir la *Relación* como una práctica política efectiva. No se trata sólo de nombrarla sino de realizarla, desde la labor intelectual hasta las actividades cotidianas. No es un imposible si se produce la “revolución de las mentalidades” por la que abogaba Glissant en *El discurso antillano*. La palabra en esta instancia, debe ser palabra performativa. No la vacuidad de las enunciaciones utópicas sino la revolución de una *poética liberadora*.

La tarea de Glissant fue abrir desde el Caribe la posibilidad de pensar la *Diversidad*; la tarea de nuestra literatura, de nuestra filosofía, de nuestra política –desde *Nuestra América* igualmente criolla– es hacer del mundo, un mundo *Diverso*.

Consideraciones finales (o perder el miedo)

De los paisajes a los fragmentos, del lenguaje a la *di-génesis*. De *lo Uno* a *lo Diverso*, al reconocimiento del *Caos* y la vivencia de la *Relación*. La obra de Glissant no se detiene en la mera categorización y conceptualización, los términos que el autor utiliza son retomados constantemente en sus diversos escritos. Reaparecen una y otra vez marcando, quizás, el ritmo de la oralidad y del tambor. Como quien desea que su lenguaje sea comprendido y no olvidado, como el cuento tradicional donde personajes e historias se crean y recrean para el auditorio, las mutaciones no hacen perder su sentido, sino que refuerzan el mensaje transmitido.

Glissant rearma el Caribe a través de sus vivencias, por lo que recurre a su memoria personal y a la de su pueblo. Una memoria –que no es solo una– que no es sistemática, ni que pretende serlo, y que escapa a los tiempos impuestos y mezquinos de Occidente: “En aquel tiempo del largo tiempo no había tiempo, sólo el que va de la mitad de la noche a la mitad del día” (2006, p. 54). El martiniqueño, en su andar político intelectual, desarticula los espacios y los tiempos para contornearse por las fronteras históricas y geográficas. Sin embargo no descuida ni olvida, en este trajín literario ensayístico, su posicionamiento crítico tanto epistémico como ontológico.

Cuando Glissant habla–escribe, más allá de la complejidad de sus palabras, desentraña la común–unión de los pueblos oprimidos. Desafía a éstos a reconocerse en su especificidad y a devorar a la Historia para dar paso a los recuerdos, a las vivencias, pero sobre todo al futuro, porque en definitiva “Hay historias que deshacen la Historia” (Glissant, 2006, p. 73).

Ello implica ir en busca de nuestros paisajes, de nuestra *di-génesis*, y apropiarnos de ellos. No para encerrarnos en los territorios sino para abrimos al mundo, que no es otra cosa que un *Caos-Mundo*. Los vaivenes

de la(s) identidad(es) antillanas y latinoamericanas no son asunto cerrado, nos interpelan constantemente cuando nos miramos y nos miran. El debate identitario en la región ocupa gran parte de la producción intelectual contemporánea y lo seguirá haciendo porque, como dice Glissant, “No es distraer la identidad poner en entredicho lo idéntico” (2006, p. 67).

Nuestros pueblos, que han sido sometidos a la barbarie colonizadora y que aún hoy sufren sus embates, conviven entre la opresión del discurso hegemónico totalizador universalizante y la diversidad de lenguas y lenguajes, de fragmentos, de paisajes, creencias, poéticas y tiempos. Pero también viven (vivimos), consciente e inconscientemente, en un entramado de *Relaciones* que nos demanda pensar y decidir el devenir de nuestra comunidades que se *criollizan* constantemente. Esta tarea no es sencilla porque sin importar si nos rodeamos de selvas, mares, estepas o montañas,

... le tenemos miedo a lo imprevisible y no sabemos cómo conciliarlo con un posible afán de edificar, es decir, de hacer planos y planos. Hará falta tiempo para aprender esa forma nueva de abrir camino sin mañana, esperándonos lo incierto y aprestándonos para lo sospechable (Glissant, 2006, p. 53).

Esperar lo incierto, que no es vivir en la incertidumbre, es concedernos el *derecho a la opacidad*: el derecho a comprender al otro sin reducirlo al modelo de mi propia transparencia, el derecho al surgimiento de lo imprevisible, aún sospechando de los resultados de esa *Relación*. Es comprender que, en el concierto del mundo, cada voz-grito-palabra es distinta, única, pero que debe trabajar hacia la armonía para que fermente y crezca lo que aún consideramos imposible.

Bibliografía

Bernabé, Jean; Chamoiseau, Patrick y Confiant, Raphael (2011). *Elogio de la Creolidad*. Trad. Gertrude Martin-Laprade y Mónica María del Valle Idárraga. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- Bourriaud, Nicolás (2009). *Radicante*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Brathwaite, Kamau (2010). Entrevista a Kamau Brathwaite. En Bonfiglio, F. (Selección, estudio preliminar y entrevista), *La unidad submarina. Ensayos caribeños*. Buenos Aires: Ediciones Katatay, pp. 193–207.
- Caisso, Claudia (2010). Caribe en sombras. *Universum. Revista de humanidades y ciencias sociales*, 2 (25). Chile: Universidad de Talca, pp. 13–28. Recuperado el 18 de diciembre de 2014, de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762010000200002
- Carpentier, Alejo (1981). Lo que el Caribe ha dado al mundo. *El Correo de la unesco*, 12. París, pp. 4–9.
- Césaire, Aimé (2008). Cuaderno de un retorno a la tierra natal. En Ollé-Laprune, P. (selección y presentación), *Para leer a Aimé Césaire*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 33–76.
- Chada Hauría, Irene Nahir (2014). Édouard Glissant: aproximaciones al pensamiento antillano contemporáneo. *Algarrobo-Mel.com.ar*, 3 (3), Sección Dossier. Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/198/85>
- Deleuze, Gilles y GUATTARI, Félix (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-Textos.
- Depestre, René (1981). Una ejemplar aventura del cimarroneo cultural. *El Correo de la unesco*, 12. París, pp. 16–20.
- Fanon, Frantz (1979). Antillanos y africanos. *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, 64. México: UNAM.
- Glissant, Édouard (1981). Una cultura criolla. *El Correo de la unesco*, 12. París, pp. 32–37.
- Glissant, Édouard (2002). *Faulkner, Mississippi*. Trad. París, Matilde. Madrid: Editorial Turnes y Fondo de Cultura Económica.
- Glissant, Édouard (2002). *Introducción a una poética de lo diverso*. Trad. Pérez Bueno, Luis. Barcelona: Ediciones del Bronce y Editorial Planeta SA.
- Glissant, Édouard (2004). *Sol de la conciencia*. Trad. Gallego Urrutia, María Teresa. Barcelona: El cobre ediciones SL.

- Glissant, Édouard (2005). *El discurso Antillano*. Trad. Boadas, Aura Marina y Hernández, Amelia. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Glissant, Édouard (2006). *Tratado del Todo-Mundo*. Trad. Gallego Urrutia, María Teresa. Barcelona: El cobre ediciones SL.
- Glissant, Édouard (2008). El lenguaje-nación y la poética del acriollamiento. Una conversación entre Kamau Brathwaite y Édouard Glissant por Ineke Phaf-Rheinberger (ed.). *Literatura y Lingüística*, 19. Trad. y notas Benavente Morales, Carolina. Santiago de Chile: Scielo, pp. 311-329. Recuperado el 16 de agosto de 2013, de http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-58112008000100019&script=sci_arttext
- Hall, Stuart (2010). *Sin Garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Colombia: Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (editores); Envión Editores y otros.
- Mazeau de Fonseca, Patricia (2005). Algunas reflexiones sobre la poética de la relación de Edouard Glissant. *Contexto –Segunda etapa– Revista anual de Estudios Literarios*, 11 (9). Táchira, Venezuela: Universidad de los Andes. Recuperado el 16 de agosto de 2013, de <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/18934/2/articulo4.pdf>
- Miampika, Landry-Wilfrid (2005). II Antillanidad y criollización: Édouard Glissant. *Transculturación y poscolonialismo en el Caribe: versiones y subversiones de Alejo Carpentier*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 61-72.
- Pierre-Charles, Gerard (1985). *El pensamiento sociopolítico moderno en el Caribe*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pizarro, Ana (Comp.) (2002). *El archipiélago de fronteras externas. Culturas del Caribe hoy*. Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago, pp. 13-130.
- Roig, Arturo (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Edición corregida y aumentada. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
- Torres Platet, René (21 de septiembre de 2014). Martinica, Aime Césaire y el proyecto de integración caribeña. *El Post Antillano*. Sección Revista Dominical – El Caribe Hoy. Recuperado el 28 de febrero de 2015, de <http://elpostantillano.net/revista-dominical/332-caribe-hoy/11726-rene-torres-platet.html>

La obra inicial de Luis Villoro: la actitud de pensar desde México

Facundo Lafalla Kenna

El filósofo Luis Villoro¹ es un actor fundamental a la hora de pensar la realidad política y social del México contemporáneo. En esta tarea, su obra se nos presenta como un mapa que nos permite atravesar los debates que se han generado en la sociedad mexicana.

El presente trabajo busca comprender cómo las primeras publicaciones escritas por Luis Villoro se ligaron a los contextos sociales en los que se hallaban. Se intenta analizar estas obras a la luz de las condiciones históricas que las posibilitaron. Se entiende como obra inicial a aquellas producciones vinculadas al nacionalismo filosófico, posición teórica que asumió Villoro a mediados del siglo XX. En lo concreto, el trabajo se centra en *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *La revolución de independencia* (1953), libros donde el autor se abocó a construir un conocimiento acerca de la realidad particular de “lo mexicano”². Esta

1 Luis Villoro nació en la ciudad española de Barcelona en 1922, formando parte de una familia mexicana emigrada por la Revolución de 1910. Después de su radicación en México, el joven Villoro se graduó en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en 1949. Entre sus principales obras escritas, se encuentran *Estado plural, pluralidad de culturas* (1998) y *Los retos de la sociedad por venir* (2007). Además codirigió, junto a Alejandro Rossi y Fernando Salmerón, la Revista Hispanoamericana de Filosofía *Crítica*. Falleció en 2014 en la ciudad de México.

2 Ver Ramírez, M. T. (2001), que identifica tres etapas en la obra de Luis Villoro: 1) la de lo particular o de la filosofía histórica, 2) la de lo universal o la filosofía teórica y 3) la de síntesis o de la filosofía práctica. El presente capítulo se centra en la etapa de lo particular o de la filosofía histórica.

lectura del corpus seleccionado constituye un acercamiento necesariamente parcial y deja abierta la posibilidad de esbozar nuevos interrogantes en otros estudios.

Indigenismo y mestizaje

La Revolución Mexicana iniciada en 1910 cristalizó un fuerte debate acerca de la identidad en dicho país. Uno de los pilares ideológicos –tanto de esa revolución como del estado que se construyó a partir de ese proceso– fue el nacionalismo popular. Los intelectuales no resultaron ajenos a la pregunta por la especificidad de su país, que parecía volverse sobre sí para descubrirse.

En este clima, se conformó el grupo *Hiperión*, del que participó Luis Villoro. Se trató de una comunidad de estudiantes y docentes, discípulos de José Gaos, conformada entre 1948 y 1952. Buscaba “comprender la historia y cultura mexicanas con categorías filosóficas propias” (Cf. García Clark, s/f) y su intención era la de pensar sobre la particularidad de la realidad nacional para desarrollar una filosofía de lo mexicano. Abelardo Villegas se refirió a esta corriente como nacionalismo filosófico y la asocia al “proyecto asuntivo” sugerido por Leopoldo Zea. En palabras de Villegas, dicho proyecto,

... consiste en que dejaremos de vivir proyectos ajenos, para (que), asumiendo la conciencia de nuestra propia realidad, organicemos por fin un proyecto propio. Este proyecto propio será hecho como las naciones europeas hicieron los suyos: organizando sus ideas en relación con los problemas de su realidad. Esto es, serán los problemas de nuestra realidad marginada y dependiente, el criterio con el cual tendremos que elegir o fabricar los productos de una cultura latinoamericana (Villegas, 1993, p. 156).

En 1950, Luis Villoro buscó eso “propio” de su realidad al escribir *Los grandes momentos del indigenismo en México*. El filósofo se adentra en la cuestión indígena en su país al reconstruir históricamente las visiones que



se ha tenido sobre lo indígena en México, desde la conquista hasta la primera mitad del siglo XX. Villoro definió al indigenismo “como el conjunto de concepciones teóricas y de procesos *concienciales* que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena” (Villoro, 1950, p. 9).

Dicha obra expuso sobre la problemática cultural de su país, lo que le permitió descubrir una “realidad escindida”, esto es, un México compuesto de diversas naciones, segregadas y excluidas entre sí. La preocupación por lo nacional halló un escollo central: la nación mexicana que buscaba se reveló como una multiplicidad de pueblos.

En este desarrollo, Villoro distinguió tres momentos, cada uno asociado a una visión particular de lo indígena: el primero se vinculó con la concepción que de lo americano tenía el invasor español; el segundo, con la del criollo que impulsaba la independencia; y el tercero con la del mexicano de fines de siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX. Ésta última

visión fue entendida como el corolario de un proceso de acercamiento hacia lo originario y permitió al autor rescatar el componente indigenista de la Revolución Mexicana y del Estado que se generó de ella.

El primero de los momentos mencionados se produjo durante el proceso de invasión y conquista europea de América. El español –conquistador y evangelizador– concibió al americano como un pueblo “satánico”, a pesar de la admiración de aquel por su cultura material. Ante esta doble valoración, el cristiano impuso que los americanos debían convertirse al catolicismo y debían negar sus propias divinidades.

En los siglos XVIII y XIX, Villoro identificó una segunda etapa. Esta vez fue el criollo racionalista quien se acercó a lo indio, valorándolo positivamente aunque como realidad pasada. El criollo buscó su independencia y por eso recurrió a la historia precolombina, intentando contraponer a la historia clásica europea una historia clásica americana. El indígena fue la realidad que encontró el criollo para reivindicar la libertad y la consolidación de su estado nacional. Dentro de este momento, el criollo positivista alcanzó la objetivación total de la historia indígena; la historia como un conjunto de datos en bruto, atomizados, intercambiables e incapaces de albergar algún mal, como cualquier objeto. Esta historia cosificada fue, sin embargo, bruscamente transformada en un elemento nacionalista. En efecto, al abordar la invasión europea, el indio fue defendido aplicando la categoría de patria, distinguiendo entre sus adherentes y los traidores. La concepción lejana y objetiva, propia de este segundo momento, fue llevada al extremo por la historiografía científicista decimonónica.

A finales del siglo XIX empezó a reconocerse el surgimiento del tercer momento. Durante el Porfiriato, la pequeña burguesía urbana –simbólicamente identificada con lo mestizo– pensó su nación desde el desgarró y se reconoció a sí misma –como clase y grupo cultural– en un estado de sometimiento. En su lucha contra la explotación de los grandes latifundistas y del capital extranjero, necesitó aliarse al campesino indio. Lo indio apareció como un elemento en el camino de la reivindicación del mestizo liberal frente al orden de dominación oligárquica. Para superar su situación, este le propuso al indígena que se sumara a su lucha pero no en condiciones de paridad. El mestizo empujó al campesino a elegir entre

la liberación o el exterminio. La liberación fue entendida apenas como la sumisión al régimen civilizatorio del mestizo, es decir, la occidentalización y proletarización a la fuerza. El mestizo podría lograr así integrar lo indígena a la nación que pretendía unificar y dirigir.

Dentro de este tercer momento, Luis Villoro identificó una etapa de consolidación, que es a la que él se vinculó como pensador y como contemporáneo. A lo largo de la primera mitad del siglo XX y bajo la fuerte influencia ideológica y social de la Revolución Mexicana, un grupo de pensadores pero también de artistas, pedagogos y políticos, continuó con la preocupación por la escisión de la realidad mexicana y encontró en ella respuestas diversas. Se trató de un conjunto de intelectuales que intentaron expresar los puntos de vista de las clases no dirigentes. Vislumbraron que actores urbanos como la pequeña burguesía y el proletariado encontraban al campesinado indígena como un compañero de lucha contra la común opresión, a pesar de que formaban parte de sistemas de producción aparentemente “diferentes”: capitalistas los primeros y no capitalista el último. Esta antinomia cultural y económica llevó al mestizo-indigenista a ofrecer un ideal futuro de mestizaje en el que se pudieran fundir ambos grupos. El lugar que se le asignó al indio fue occidentalizarse pero, esta vez, con la promesa de ser respetado y de no sufrir la violencia ajena. El mito creado significaría, tanto para el mestizo como para el indígena, el renunciamiento de sí y su constitución en un mismo grupo social, el que instituiría una sociedad sin jerarquías y sin explotación. La liberación –esta vez entendida como “definitiva” por Villoro y este grupo de intelectuales– asumió un sentido diferente al de sus antecesores. Las clases no dominantes se fundirían en su proletarización alcanzando su universalización e igualándose completamente, habiendo reconocido como propia la historia del pueblo indígena.

En esta caracterización podemos registrar una de las “Siete tesis equivocadas sobre América Latina” que apuntó Rodolfo Stavenhagen hacia 1965. Se trata de aquella que desnudaba la falacia de que el “mestizaje biológico y cultural [...] no constituye, en sí mismo, una alteración de la estructura social vigente” (Stavenhagen, 1973, p. 34). El ideal de fusión entre una fracción de la elite occidental y las masas indígenas ocultaba

la cara excluyente de ciertos nacionalismos integradores: el no reconocimiento de la cultura originaria y la integración de estas en una única cultura nacional válida.

El llamado *mestizaje cultural* representa, de hecho, la desaparición de las culturas indígenas; hacer de este mestizaje la condición necesaria para la integración nacional es condenar a los indios de América, que aún suman varias decenas de millones, a una lenta agonía cultural” (Stavenhagen, 1973, p. 35).

Villoro ocupó claramente en esta visión el rol que describía. Era un mestizo-indigenista, que valoraba y defendía con su lucha al indio. En su búsqueda de la identidad mexicana recurrió a un otro, un excluido, en quien a la vez se reconocía y con el que se identificaba. Agregó a su preocupación nacionalista un componente popular y consideró que esta etapa resultó sintética en relación a la dialéctica histórica del indigenismo. La preocupación que en otro momento era referida al pasado, se hizo presente; lo que era negativo, mutó en valorable; lo que era ajeno, en propio. El indígena era para el mexicano un elemento de su propia identidad, ya que fue quien le proyectaba la posibilidad de una utopía de justicia social. El mestizo-indigenista Villoro afirmaba comprender cabalmente al indígena, al tiempo que proclamaba la identificación entre el sujeto y el objeto.

El indigenismo actual se nos aparece como un momento dialéctico destinado a ser negado. Sólo existe para destruirse. Se afirma lo indígena como valor supremo, para poder negarlo después en una sociedad donde se reconozcan mutuamente el indio y el blanco. Es, pues, un tránsito y no una meta. Como tal, el indigenismo es forzosamente parcial y negativo. No abarca la realidad toda porque no sólo no pretende abarcarla, sino que intenta incluso negarla. Sólo ve un aspecto de la realidad, porque sólo afirmando un aspecto en contra del opuesto es posible llegar a sintetizar ambos. Parcial y todo, es quizás el único momento que conduzca a la integración final de todos los elementos de nuestra realidad comunitaria (Villoro, p. 1950, 227).

Pese a esta concurrencia, el filósofo dejó entrever características que pueden ser reconocidas como limitaciones del recorrido histórico que realizó y de su clave interpretativa. Villoro no reconocía otra toma de conciencia que no fuera aquella limitada a su realización en la conciencia del mestizaje. El momento superador del mestizo-indigenista no lograba reconocer al otro como sujeto, ya que fue incapaz de comprender la historicidad de toda persona³. El “reconocimiento” que propone Villoro anulaba cualquier capacidad que excediera el lugar que el mestizo imponía en su afán de reconocerse a sí mismo. Fue en el camino de esa afirmación propia que el mestizo echó mano, casi accidentalmente, al indígena, como instrumento para su reconocimiento.

Esta subalternización de los proyectos del otro quedó expuesto en el instante en que el mexicano proclamó al indígena como “realidad revelada” y nunca revelante. Se le negó a este la posibilidad de interpretar el mundo, de juzgarlo e, incluso, de concebirse a sí mismo en él, aun cuando se le otorgara un “reconocimiento” pretendidamente universal y superador. Estas debilidades conceptuales serán las que Villoro intentará superar décadas más tarde.

El tercer momento del indigenismo mexicano no puede dejar de remitirnos a otra de las nociones impugnadas por Rodolfo Stavenhagen. Se trata de aquella que sostiene que la “burguesía nacional tiene el interés en romper el poder y dominio de la oligarquía terrateniente” (Stavenhagen, 1973, p. 24), ya que ambos sectores sociales tenderían a aliarse para la conservación del colonialismo interno, status quo que favorece a ambas clases.

El colonialismo interno se sostuvo (y se ha sostenido) sobre la paradoja superficial entre Estados independientes y sociedades coloniales. La

3 Arturo Roig desarrolla la categoría de reconocimiento del siguiente modo: “el ejercicio de la *sujetividad* no será nunca captado en su plenitud si reducimos un sujeto, que es eminentemente plural, un ‘nosotros’, a un sujeto que, como condición de su incorporación a una universalidad, ha de ser considerado y pensado en un singular abstracto. En relación con aquel ‘nosotros’, en donde se inserta todo singular concreto, se ejerce la función de reconocimiento, que se cumple desde una mismidad cerrada o abierta a la alteridad del otro” (Roig, 2009, p. 216).

construcción de la nación basada en la idea de raza como instrumento de dominación respondía a la cercanía de los intereses sociales de los blancos americanos con los de la burguesía europea, de la cual son socios menores (Quijano, 2000, p. 235).

Como afirma Aníbal Quijano, la idea eurocentrada de nación no habilita “ningún terreno de intereses comunes entre blancos y no blancos y, en consecuencia, ningún interés nacional común a todos ellos” (Quijano, 2000, p. 235). Esta contradicción salió a la luz cuando –tal el caso abordado por Villoro– durante el siglo XIX la minoría dominante se propuso “expandir su propiedad de la tierra a expensas de los territorios reservados para los indios por la reglamentación de la Corona Española” (Quijano, 2000, p. 233). El despojo de estas tierras y su privatización constituyeron un factor central para el establecimiento de las relaciones asimétricas entre las clases dominantes de Europa occidental y sus socias latinoamericanas, estableciendo una clara situación de dependencia⁴.

A pesar de las tensiones en su desarrollo teórico, *Los grandes momentos...* permitió un posicionamiento frente a lo otro ajeno y asumió el reconocimiento –aunque parcial– en el otro de adentro, en el excluido. A partir de esta historia de auto y heterorreconocimientos y la posible revalorización de la identidad y la alteridad indígenas, el pensador mexicano reveló la posibilidad de construir un pensamiento situado. Esta caracterización se muestra claramente cuando el autor explicita el método de la obra:

América presenta [...] una indudable particularidad. De ahí la necesidad de forjar las categorías y los esquemas filosóficos adecuados para comprender nuestra historia y nuestra cultura. José Gaos ha distinguido sabiamente entre dos modos posibles de filosofar. Sería el uno por aplicación al dominio de la realidad estudiado de conceptos oriundos de otros dominios capaces de extenderse al pri-

4 Remitimos a la definición de dependencia desarrollada por Theotonio Dos Santos: “Por dependencia entendemos una situación en la cual la economía de determinados países está condicionada por el desarrollo y la expansión de otra economía, a la que están sometidas las primeras” (Dos Santos, 1971, p. 43).

mero; el otro, por elaboración de conceptos autóctonos, potenciando los hechos mismos a las categorías y esquemas filosófico-culturales sugeridos por ellos. [...] Más fecunda y prometedora parécenos esta segunda actitud y nuestro método tratará de concederle preferencia (Villoro, 1950, p. 13).

Esta explicitación de las ideas de Villoro evidencian que se encontraron atravesadas por las condiciones históricas en las que se desarrollaron, por ello es que lo que hemos definido como limitaciones puedan presentarse, también, como puntos de fuga hacia el contexto al que remitía el discurso.

Historia y cambio social

La interrogación de Luis Villoro acerca de lo nacional no se agotó en el estudio del indigenismo sino que continuó con la publicación de *La revolución de Independencia*, en 1953. Fue un ensayo sobre el proceso de emancipación política de México que combinaba el estudio historiográfico con la reflexión filosófica y –como en su primer libro– evidenciaba la elaboración de categorías propias, que buscaban abordar con originalidad la realidad estudiada.

Pretendía adentrarse en la complejidad de un fenómeno como el proceso ideológico y social de la independencia de México (1810 – 1821), entendido como un conjunto de múltiples movimientos trenzados, desde los más tradicionalistas –de raíz hispánica y católica– a los más ilustrados.

Lo que llamamos “revolución de Independencia” no es sino el resultante de un complejo de movimientos que divergen considerablemente entre sí y tienen su asiento en distintas capas de la sociedad [...] (Desde un lado) se ve la revolución como una reacción tradicionalista contra las innovaciones liberales de la Península y en defensa de los valores hispánicos y religiosos amenazados; desde el otro se presenta la perspectiva exactamente inversa: la revolución aparece como una de las manifestaciones de la conmoción universal

provocada por la “Ilustración” y la revolución democrático–burguesa de Francia [...]. La revolución de Independencia comprende, efectivamente, esos dos aspectos antagónicos. (Villoro, 1953, pp. 11–12).

El análisis partió de la situación del sujeto concreto, centrándose fundamentalmente en el estudio de actores colectivos aunque no olvidó los individuales –rescató, por ejemplo, a “personajes” como Miguel Hidalgo.

Villoro concibió al sujeto inmerso en su estructura histórica pero, a la vez, con capacidad de dar respuestas a los elementos que esta le imponía. Así, se reconocieron su situación y su libertad de acción. A partir de ello, el autor consideró el devenir ideológico de los diferentes grupos o “clases sociales” –como les llamó– en relación a su participación en la Revolución de Independencia. Analizó el accionar de las clases populares insurgentes, poniendo de relieve su lógica *instataneísta*, que reivindicaba la “vivencia del instante” destructor como el acto mismo de liberación. Afirma el autor que “el nuevo orden se encuentra presente en el instante revolucionario” (Villoro, 1953, p. 69), como negación del status quo colonial. Este impulso emancipatorio, expresado en hechos como la toma de la Alhóndiga de Granaditas en Guanajuato, se combinaba con otro “movimiento positivo”, que es el que tendía a construir un nuevo orden social. Una de sus expresiones más acabadas en este sentido fue la constitución de 1813.

A lo largo del proceso, las clases subalternas convivieron con las medias, al mismo tiempo que entraron en una tensión evidenciada en la disputa entre el liderazgo popular de José María Morelos y el Congreso de Chilpancingo.

Una de las categorías que elaboró Villoro a raíz de su reflexión sobre lo ocurrido, fue la de *futurismo*, que hizo referencia a la posibilidad de elegir el futuro entendido como el porvenir que encontraba en la historia las posibilidades de su desarrollo. Concretamente, el futuro se volvía sobre un pasado lejano –que en lo concreto implicaba una negación radical del periodo colonial– para hacer resurgir el Imperio Mexica, del cual los insurgentes se asumieron como herederos.

Los contrainsurgentes también entablaron relaciones particulares con lo histórico, desde la reivindicación absoluta de lo colonial hasta la asunción

integradora del pasado insurgente más reciente, en caso que las alianzas sociales lo hayan requerido. Estas pulsiones entre grupos sociales y definiciones ideológicas pervivieron en el devenir histórico posterior de México.

En la obra encontramos, también, reflexiones referidas a la relación entre la violencia y la libertad: la sociedad se jugaba entre el *instantaneísmo* –el acto violento de liberación– y la posibilidad de mantener la relación colonial, situación que ocultaba el sometimiento cotidiano.

La obra presentó una reflexión sobre el sujeto en los procesos históricos, rescatando no sólo lo político o lo económico –como muy bien lo hizo– sino también lo relativo a la dignidad humana. Eran las personas y grupos concretos quienes se dirimían entre el sometimiento silencioso de todos los días o el salto a la libertad, aunque haya sido sólo para disfrutar de ese mismo instante.

El acontecer histórico nada tiene que ver con el transcurrir natural; [...] su protagonista no es una entidad abstracta, sino el hombre concreto arrojado en el mundo. El “lugar” de lo humano en la historia no podrá encontrarse fuera de los límites que le señala su situación”. [...] La situación es responsable del horizonte de posibilidades reales que se abren ante un individuo o un grupo social; constituye, por tanto, el límite y punto de partida de cualquier actitud histórica, sin el cual sería ésta incomprensible (Villoro, 1953, pp. 7–8).

El libro, que fue reeditado como *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, logró construir una “teoría de la sociedad y del cambio político” (Ramírez, 2001) y lo hizo anclado en la historicidad de la realidad mexicana.

En síntesis

Tanto *Los grandes momentos...* como *La Revolución de Independencia* se inscribieron en la búsqueda de la filosofía de lo mexicano. Formaron parte de la tradición mexicana iniciada por José Vasconcelos hacia la década de 1920.

La Revolución hizo posible en México que se impulsara desde el nuevo Estado la reflexión sobre la nacionalidad en pleno proceso de movilización social y política. Como sostienen Waldo Ansaldi y Verónica Giordano, desde 1920 la cuestión no se trataba ya de “cambiar el orden” sino de “ordenar el cambio” (Ansaldi y Giordano, 2012, p. 21). José Vasconcelos como secretario de Educación Pública inició una política de reconstrucción del Estado nacional, que encontraba sus bases en la legitimidad revolucionaria y en el ideal de un México mestizo.

Este esfuerzo intelectual y político fue retomado y reforzado años más tarde con la experiencia populista representada por el presidente Lázaro Cárdenas, expresión de lo que Ansaldi y Giordano denominan “ideologías nacionales compresivas” (Ansaldi y Giordano, 2012, p. 22). Abelardo Villegas escribió al respecto:

La idea de nación soberana preside toda la ideología y la actuación cardenista. Pero esa nación la concibe como la acción de grupos plurales: patrones, obreros, clases medias, militares, marxistas, católicos, indios, mestizos, blancos. Todos ellos operan formando un todo dialéctico en el que su acción libre no consigue automáticamente el bien de la nación. El Estado revolucionario tiene que orientar el proceso para que las mayorías puedan participar de la riqueza y las minorías étnicas, especialmente los indios, por su redención económica y educativa, puedan incorporarse como nación sin perder su personalidad (Villegas, 1993, p. 144).

El cardenismo retomó, desde el Estado, las ideas del nacionalismo revolucionario y sobre ellas asentó la construcción de lo que Samir Amin caracterizó como un modelo nacionalista populista y modernizador (Amin, 2001, p. 19). El populismo significó un determinado compromiso social entre capital y trabajo:

... en América Latina, el populismo fue una experiencia histórica significativa a partir de la década de 1930, tras la crisis de dominación oligárquica y del liberalismo [...]. Se apoyó en una alianza entre

el Estado, la burguesía industrial nacional (o local) y el proletariado urbano industrial, y pudo abarcar, como en el caso mexicano, a los campesinos (Ansaldi y Giordano, 2012, p. 87).

El rescate del mestizaje y del proceso de independencia que realizó Luis Villoro se inscribió en el nacionalismo mestizo, que operó como soporte ideológico del Estado posrevolucionario y, por ello, como expresión de la alianza de clases propia de esa sociedad de masas particular.

Una cultura nacional que se anunció como proyectiva –ya que afirmaba que todavía debía realizarse– pero que exigía la negación de la diversidad nos muestra las tensiones propias de un pensamiento inmerso en las tramas sociales que lo posibilitaron. El mestizaje como ideología nacional se halló arrojado entre la homogenización del Estado nacional y las promesas de igualdad social, brotadas en experiencias concretas como las abiertas por la Revolución Mexicana. Fue la ideología propia de un proceso histórico en el que el Estado –ya entrado el siglo XX– se vio cruzado por la legitimidad revolucionaria que reivindicaba y su institucionalización progresiva en un régimen cada vez más hegemónico.

Aníbal Quijano sostuvo que en México, “el proceso de descolonización del poder empezó a verse paulatinamente limitado desde los 60 hasta entrar finalmente en un período de crisis al final de los 70” (Quijano, 2000, p. 237). Este proceso se correspondió con la temporalidad de las alianzas de clases configuradas durante el orden de la sociedad de masas, que –aunque con distintas intensidades– duró hasta que se produjo el “viraje continental en dirección al neoliberalismo” (Anderson, 2003, p. 16).

La marcha de los procesos históricos nacionales motivó a que Luis Villoro tomara otros caminos, ya avanzada la segunda mitad del siglo XX. Su obra inicial fue sucedida por el desarrollo de la filosofía analítica y, desde finales del siglo pasado, fue retomada bajo la influencia de la experiencia neozapatista.

La actitud de pensar desde México reemergió en Villoro, a la luz de los procesos de insurrección social que cuestionaron fuertemente la homogeneidad teórica y práctica asociada al Estado nacional. Volvía sobre su obra inicial y la repensaba en diálogo con los movimientos sociales.

El estado plural permitió al autor concebir un horizonte utópico desde el cual elaborar un pensamiento propio.

Una vez más, Luis Villoro asumió la actitud de pensar desde México para comprender, explicar y transformar la realidad social a partir de las demandas de su aquí y su ahora.

Bibliografía

- Amin, Samir (2001). "Capitalismo, imperialismo, mundialización." En *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre*, de José Seoane y Emilio Taddei. Buenos Aires: CLACSO, pp. 15–29
- Anderson, Perry (2003). "Neoliberalismo: un balance provisorio." En *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*, de Emir Sader y Pablo Gentili, 11–18. Buenos Aires: CLACSO.
- Ansaldo, Waldo, y Verónica Giordano (2012). *América Latina. La Construcción del orden*. Buenos Aires: Ariel.
- Dos Santos, Theotonio (1971). "La estructura de la dependencia." En *Economía política del imperialismo*, de Paul Sweezy y otros. Buenos Aires: Periferia, pp. 41–64.
- García Clarck, Rubén (s/f). "Hiperión". En *Diccionario de Filosofía Latinoamericana* dirigido por Horacio Cerutti Guldberg. <http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/hiperion.htm> (último acceso: 15 de mayo de 2016)
- Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, de Edgardo (compilador) Lander. Buenos Aires: CLACSO–UNESCO, pp. 201–246.
- Ramírez, Mario Teodoro (2001). "Dialéctica filosófica de Luis Villoro. Su trayectoria intelectual en el contexto de la realidad mexicana." *Polylog. Foro para filosofía intercultural*. <http://lit.polylog.org/3/erm-es.htm> (último acceso: 15 de mayo de 2016).
- Roig, Arturo (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una ventana.
- Stavenhagen, Rodolfo (1973). "Siete tesis equivocadas sobre América

- Latina". En *Tres ensayos sobre América Latina*, de Rodolfo Stavenhagen y otros. Barcelona: Anagrama, pp. 9–44.
- Villegas, Abelardo (1993). *El pensamiento mexicano en el siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, Luis (1950). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México.
- Villoro, Luis (1953). *La revolución de independencia. Ensayo de interpretación histórica*. México: Consejo de Humanidades, UNAM.
- Villoro, Luis (1998). *Estado Plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.
- Villoro, Luis (2007). *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Las revistas culturales como espadas discursivas del orden histórico: el caso de Mundo Nuevo (1966–1968)

María Marcela Aranda

*Cada estado social trae su expresión a la literatura,
de tal modo que por las diversas fases de ella
pudiera contarse la historia de los pueblos, con más
verdad que por sus cronicones y sus décadas*

JOSÉ MARTÍ

Crónicas y Ensayos, 1887

El estudio de las publicaciones periódicas es cada vez más relevante para la comprensión integral de los procesos culturales. Se han posicionado como formas específicas de la cultura impresa moderna pues sus dos rasgos centrales –periodicidad y producción colectiva– las convierten en objetos de estudio en sí mismas y definen una combinación de factores cuyo estudio requiere diálogos interdisciplinarios. Esos factores están referidos a aspectos visuales y textuales, de diseño e impresión; a lógicas artísticas, ideológicas, profesionales y mercantiles; a formas de sociabilidad; a condiciones de producción y de recepción, entre otros.

Desde una perspectiva crítica de la historia de las ideas esa materialidad descubre una dimensión capaz de atestiguar las percepciones cambiantes de la historia y de captar el contexto histórico global desde la cohesión y el conflicto. Diálogo, comunicación y testimonio son los tres requerimientos de estas expresiones culturales, donde lo más relevante es saber cuál es el tono de su voz y el por qué de su contenido. En el campo latinoamericano y caribeño, el objeto de estudio de la disciplina se ha ensanchado tanto en sentido vertical (niveles de conocimiento) como en sentido horizontal (lo cultural en sentido amplio y comprensivo) (Egües,

1999); y esta ampliación de las fuentes para el conocimiento de las ideas complejiza las perspectivas e influencias que han cuajado en expresiones particulares de nuestro pensar, sentir y hacer. Ello no significa desestimar los antecedentes franceses, alemanes y españoles del siglo XVIII en adelante, pues nuestras publicaciones han seguido, en cierta medida, sus pasos para convertirse en órganos de expresión de grupos que han buscado difundir sus ideas literarias, políticas, económicas y filosóficas; llamar la atención sobre su originalidad; provocar la discusión de sus características principales y atraer a lectores cuya simpatía se requería para una determinada actitud intelectual y política.

En nuestro caso particular interesa la revista *Mundo Nuevo*, dirigida por el crítico literario uruguayo Emir Rodríguez Monegal entre los años 1966 y 1968 (primera etapa)¹, pues representa un caso peculiar de disrupción cultural, de exploración polémica en el universo eidético de América Latina y el Caribe de la segunda mitad del siglo XX y un ejemplo para entender las vinculaciones político-ideológicas durante los años de la denominada *guerra fría cultural*² (Albuquerque, 2010; Gilman, 2012; McQuade, 1993; Pérez Martínez et al, 2009; Rodríguez-Carranza, 1992; Stonor Saunders, 2001; Vanden Berghe, 1997; Mudrovcic, 1997; Nállim,

1 La segunda etapa de la revista abarca desde agosto de 1968 hasta 1971, cuando su sede se trasladó a Buenos Aires y, tras la renuncia de Rodríguez Monegal, fue coordinada por el argentino Horacio Daniel Rodríguez.

2 La expresión *guerra fría cultural* parafrasea el título del libro escrito por Frances Stonor Saunders (2001), quien desenmascara la maquinaria secreta de propaganda cultural llevada a cabo por el gobierno de Estados Unidos en la segunda posguerra, con el financiamiento secreto de la CIA y el apoyo de fundaciones y consorcios privados (Rockefeller, Ford, Carnegie, etc.). El Congreso por la Libertad de la Cultura (1950-1976) fue el eje organizador de esta campaña encubierta cuyo propósito era apartar a los intelectuales europeos de la fascinación por el marxismo y el comunismo, para favorecer una forma de ver el mundo más acorde con el concepto de lo "americano". En su momento, el uruguayo Ángel Rama las calificó como "fachadas culturales". América Latina tuvo su propio capítulo en esta cruzada cultural (ver Mudrovcic, 1997; Nállim, 2014)

2014). Cada tirada mensual entretejió tramas históricas cuya escritura de los sucesos de la época ofició como conciencia social latinoamericana, donde los sentidos y las significaciones se construyeron a partir de su definición en usos y contextos específicos de situación.

Por ello, para escudriñar críticamente los conflictos al interior de *Mundo Nuevo*, consideramos que el análisis de la intertextualidad temática en relación con el contexto resulta una perspectiva adecuada para indagar en la competencia e idoneidad de la revista para conformar un espacio que, desde los diálogos internos y externos con las convulsiones de una época signada por distintas formas de violencia, estableció relaciones intertextuales de diferencia y simultaneidad con otras escrituras expresadas en similar soporte.

Frente a la conflictividad de los años sesenta (y setenta), la violencia había resultado una posibilidad certera de producir cambios significativos en nuestra región. La discusión social y política impactó sobre las categorías de democracia, nación y ciudadanía, comprendidas hasta ese momento dentro del amplio –y no siempre monolítico– paraguas de la democracia liberal y capitalista, que ya mostraba su descomposición. El éxito de algunas revoluciones sociales importantes del siglo (México en 1910, Bolivia en 1952, Cuba en 1959) y la proyección favorable de otras (Nicaragua en 1926, Guatemala en 1944) habían puesto en entredicho la relación de los procesos revolucionarios con la construcción de un orden democrático más justo, obligando a diferentes grupos y sectores a imaginar nuevas configuraciones históricas del orden en nuestras sociedades. (Ansaldi y Giordano, 2012 (II), 2014)

Mientras tanto, las transformaciones del tejido cultural se reflejaron en la importancia creciente del lenguaje como árbitro para dirimir cómo se involucraban los escritores en la definición de su pertenencia al contexto de la solidaridad latinoamericana, del compromiso político y sus conflictos con la estética y la crítica literaria, y de la yuxtaposición entre prácticas personales y políticas institucionales. Los cambios del lenguaje, formalizados en conceptos y entendidos como representaciones del mundo que dicen mucho sobre una época histórica, sellaron discursivamente los cambios sociales.

Para enfocarnos en la producción discursiva de las publicaciones, disponemos del utillaje de la historia de las ideas y del análisis de contenido, así como de la teoría del contexto que, desde el conocimiento histórico-ideológico, aportan miradas comprensivas y explicativas de estos fenómenos culturales. (Aróstegui, 2001; Van Dijk, 1984, 2012). El análisis de contenido colabora en el conocimiento de las condiciones de producción/recepción de los mensajes, en particular sus cualidades de persuasión e intencionalidad política, literaria, estética, etc. Esas inferencias refieren tanto a personas y grupos ligados al contenido de los documentos, como también a situaciones sociales de mayor alcance.

Éste es el caso de la historia sesentista, donde América Latina y el Caribe quedaron integrados en un horizonte mundial mayor, con derivaciones cruzadas hacia ambos ejes de la confrontación política, económica, ideológico-cultural y militar: la Unión Soviética y los Estados Unidos. Distintos episodios en occidente y oriente, anteriores y simultáneos a la emblemática revolución cubana, profundizaron estas controversias: el mayo francés, la descolonización en Asia y África, la guerra de Vietnam, la revolución cultural china, la primavera de Praga, las luchas de los afro-americanos por su estatus civil, los asesinatos de John y Robert Kennedy y de Martin Luther King, la Alianza para el Progreso, entre otros.

Los fenómenos asociados a la violencia en nuestra región estuvieron encarnados por actores diversos y tuvieron distinta intensidad y localización geográfica (Nicaragua, Haití, Guatemala, El Salvador, México, Colombia, Chile, Venezuela, Argentina, Brasil, Bolivia, Paraguay, Uruguay). Los intelectuales elaboraron análisis sociales, económicos y políticos que daban cuenta de la necesidad de fortalecer las miradas atravesadas por la consigna de la unión e integración del subcontinente: la teoría socio-económica de la dependencia, el antiimperialismo, el anticolonialismo, la teología de la liberación, la filosofía de la liberación, la pedagogía del oprimido, la sociología crítica, etc.

Junto con aquellas ideas también floreció una personalidad artística y literaria vigorosa que prestigió nuestra cultura en el contexto internacional. Entonces convivieron las protestas contra las guerras y las tragedias de las dictaduras de la época, junto al otorgamiento del Premio Nobel de

Literatura al novelista guatemalteco Miguel Ángel Asturias en 1967 y la aparición de la obra fundante del *boom* literario, *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez; además de la producción auspiciosa de Julio Cortázar, Carlos Fuentes y Octavio Paz y la proyección genial de Pablo Neruda, Ernesto Cardenal, Nicolás Guillén, Rómulo Gallegos, Ernesto Sábato, Aimé Césaire, Alejo Carpentier, Elena Poniatowska, Juan Rulfo, Alejandra Pizarnik, Jorge Luis Borges, Juan Carlos Onetti, José Donoso, Haroldo y Augusto de Campos, sólo por nombrar algunos autores.

Las revistas culturales: discurso/s y contexto/s

Las revistas culturales han sido vehículos idóneos para secundar esas experiencias históricas mediante la elaboración literaria de sus encuentros y desencuentros. Sobre su definición y caracterización existe abundante bibliografía en América Latina y el Caribe. Aunque “revistar” significa segunda vista o examen hecho con cuidado y detenimiento (RAE, online), el concepto debe ampliarse al de factor cultural como composición de artículos que son el producto de la reflexión e investigación. Su público receptor es el juez de los trabajos publicados y los colaboradores de la publicación contribuyen en la demarcación de orientaciones y derroteros intelectuales.

La mirada del director/editor es siempre valiosa y necesaria para comprender los hilos conductores que atraviesan sus páginas y que otorgan un sello distintivo acerca de lo que los grupos piensan sobre distintos temas, en relación con el Estado, la sociedad, las instituciones, las ideologías y el desarrollo general de la ciencia y la cultura. Emir Rodríguez Monegal fue el responsable del programa editorial inicial de *Mundo Nuevo*, imprimiéndole su especificidad (en su tapa se lee “Revista de América Latina”) y afirmando en su “Presentación” o manifiesto que:

Tensiones políticas y sociales, operaciones económicas a corto plazo, intereses muy concretos y contradictorios, han impedido a América Latina una acción concertada y eficaz que le permita ocupar en el mundo el lugar que le corresponde. En el terreno de la cultura

(que es dominio al que *Mundo Nuevo* dedicará sus mayores desvelos), la calidad del artista y del escritor latinoamericano no ha sido reconocida como corresponde. Por eso mismo parece no sólo oportuna sino muy necesaria hoy la empresa de recoger en una publicación periódica, verdaderamente internacional, lo más creador que entrega América Latina al mundo, ya sea en el campo de las artes y de la literatura, ya en el del pensamiento y la investigación científica. En las páginas de *Mundo Nuevo* se recogerá un panorama completo de la vida creadora de América Latina, al mismo tiempo que se ofrecerá una visión crítica de lo más nuevo y renovado de la cultura actual (MN, n° 1, 1966, p. 4).

De allí que en sus declaraciones de principios las revistas acojan conceptos y categorías que abordan como obra de una sociedad, al mismo tiempo que actúan sobre ella y le imponen límites semánticos a sus usos posibles. Adelantan conceptualizaciones novedosas y transgresoras, por cuyo carácter efímero no siempre sedimentan en sistemas de ideas duraderos, aunque dejan su huella en la época que las ve nacer. Si las tramas históricas conjugan temporalidades diversas para relacionar ciclos, estructuras y eventos, la arquitectura de la historia exige nombrar sujetos y atribuirles estados, afecciones y acontecimientos.

Las publicaciones aciertan en su rol instrumental cuando sus influencias y definiciones son visualizadas al tenor de los tiempos históricos que las cobijan. En tal sentido, han sido abordadas como vanguardia de combates contra esquemas viejos y falsos, en su pretensión de erigirse como rostros verdaderos de una comunidad que pretende encauzar su destino. También han propiciado la formación de redes y circuitos de sujetos y organizaciones nucleados en torno a ideas-texto, que incorporan al análisis los lugares y contextos de su enunciación. Como objeto textual, han necesitado una comunidad intelectual que las acepte como objeto de reflexión, sea desde la apología o desde la denuncia del sistema de ideas dominantes. (Granados, 2012; Lafleur, Provenzano y Alonso, 2012; Osuna, 1998)

Ellas visibilizan las tensiones de un campo cultural durante un periodo determinado. En particular, durante los años sesenta, fueron soportes

de la confrontación política, ideológica, estética y de identidad, pues los escritores imaginaron lugares concretos y simbólicos desde donde desarrollar las posibilidades de sentido, entendimiento y la presunción de verdad de sus discursos. En la perspectiva teórica del contexto:

... la manera adecuada de leer un texto histórico es considerarlo un producto histórico en el que las intenciones reales del autor (en la medida en que pueden reconstruirse razonablemente) deberían ser nuestra guía principal para saber por qué el texto adoptó la forma concreta que tiene (Tuck, 1993, p. 242).

Si el contexto es un “constructo (inter)subjetivo diseñado y actualizado continuamente en la interacción de los participantes como miembros de grupos y comunidades” (Van Dijk, 2012, p. 13–14), éste opera en las revistas como una interfaz dinámica entre la situación social y el discurso de la publicación. En su análisis pueden seguirse ciertos criterios metodológicos, señala John King (1990, citado en Ferreira de Cassone, 1998): la periodización en función de los autores, los temas de cada número y su fecha de publicación; luego, las corrientes históricas que secundaron cada época de publicación y que, al identificar el microcosmos intelectual y mental de los diferentes periodos, permiten subrayar los cambios al interior de la revista; y, por último, las notas y comentarios menores que enriquecen el conocimiento con sus posiciones cercanas y contrastantes.

Los textos no guardan relación transparente con la realidad que captan y esas opacidades y distorsiones se advierten cuando se analizan las publicaciones. Las estrategias de escritura y la historicidad de su producción manifiestan modos de relación social que permiten acceder al significado de las ideas políticas y sociales, donde los argumentos y juicios de los autores podrían ser interpretados en el escenario histórico particular en que surgen y ser leídos como actos del lenguaje que producen o pretenden producir efectos sobre un público determinado.

Mundo Nuevo: ¿qué diálogo/s en qué contexto/s?

Cono se ha señalado, la relevancia geopolítica de América Latina y el Caribe durante los años 60 resignificó a la región como espacio de pertenencia y disputa de los intelectuales latinoamericanos. Política y espacio público se vincularon estrechamente: una como parámetro de la legitimidad de la producción textual y el otro como escenario privilegiado que autorizaba la voz del intelectual. Los sucesos revolucionarios cubanos interpelaron la doble historicidad de nuestras sociedades: como construcción social y como modo de producción; y nuestros Estados fueron demandados como espacios de condensación de relaciones conflictivas entre distintos sectores sociales.

Los autodenominados escritores “revolucionarios” disputaron a los escritores “consagrados/reconocidos” la hegemonía del campo intelectual y allí dirimieron cuestiones como la refuncionalización de la literatura, la experimentación artística y los criterios normativos del arte³. La relación entre intelectuales y poder los enfrentó como miembros tradicionalmente críticos de la sociedad, o en su nuevo rol de sujetos definidos por su relación subordinada a los deberes revolucionarios⁴. El editorialismo dio

3 Como señala Claudia Gilman (2012), las palabras no son construcciones inmutables, menos en la textualidad de las publicaciones periódicas. Las discontinuidades, rupturas y permanencias se ponen de manifiesto en el entrecruzamiento de términos claves del periodo en estudio –por ejemplo, “revolución”– que migran y refieren a entrecruzamientos puntuales entre un instante histórico y unos enunciados precisos. Los atributos de los escritores “revolucionarios” de esa época se condensaron en el valor “antiintelectualismo”, entendido como la convergencia del radicalismo ideológico y la importancia del valor de la política y sus lógicas de eficacia e instrumentalidad (p. 30). En efecto, el valor “revolución” operaba como agua divisoria entre quienes aspiraban a pertenecer legítimamente a los campos culturales establecidos, y quienes pretendían una nueva legitimidad intelectual asegurada por su compromiso político y social con los nuevos tiempos.

4 La reconocida polémica entre los editores de *Mundo Nuevo* (Emir Rodríguez Monegal), *Casa de las Américas* (Roberto Fernández Retamar) y *Marcha* (Ángel Rama)



cabida a estas disputas gramaticales politizadas que fueron excluyentes, no acumulativas, pues, como señalan Konrád y Szélenyi (1981), más allá de las variaciones circunstanciales, los intelectuales de todas las épocas han tendido a representar sus peculiares intereses en cada contexto como los intereses generales de todos los hombres. En particular,

... la piedra de toque de esta historia, *la* palabra, ha sido sin ninguna duda *revolución*, la realidad de la revolución, el concepto de revolución y los atributos de la revolución como garantía necesaria de legitimidad de los escritores, los críticos, las obras, las ideas y los comportamientos. (Gilman, 2012, p. 26)

Mundo Nuevo sacudió el campo intelectual latinoamericano cuando fue interpelada para comprometer su capacidad creativa en un proyecto (el socialista cubano) de claro perfil político-ideológico. Política y polémica se habían emparejado conceptualmente y ello impactó en la diagramación de las publicaciones y en las vías para conseguir colaboraciones de escritores latinoamericanos. Se pasó del financiamiento por mecenazgo (por ejemplo, *Sur*, *Orígenes*) al financiamiento institucional, donde convivían las prácticas personales de los directores y los parámetros de los respectivos gobiernos e instituciones, por ejemplo, el Congreso por la Libertad de la Cultura y el ILARI (Instituto Latinoamericano de Relaciones Internacionales) adjudicados a *Mundo Nuevo*⁵, y la política cultural del gobierno revolucionario cubano cobijando a *Casa de las Américas* y *Marcha*. Si antes del año 1959 el director era una figura espiritual que regía la discursividad y ordenaba la sintaxis de la revista, a partir de esa fecha actuaría como el intelectual colectivo por cuya voz se expresaban quienes hasta ese momento no lo habían conseguido. Esto descubría las disputas por el sentido de la publicación y la constitución de los públicos, pues quien escribe necesita decir

ha sido ampliamente documentada, inclusive por sus protagonistas. Entre otros, ver: Morejón Arnaiz (2010), Mudrovcic (1997), Sierra (2006).

5 Sobre el tema, se recomienda: Jannello (2012), Vanden Berghe (1999), Nallim (2014), entre otros autores.

lo que piensa a hombres cercanos y distantes, los que son de su tiempo y los que no pertenecen a su mundo inmediato, y para llegar a ellos debe tener notoriedad, es decir existencia universal efectiva o vigencia⁶.

Mundo Nuevo fue una publicación mensual que bajo la dirección del crítico literario Emir Rodríguez Monegal (Melo, 1921 – Connecticut, 1985) editó 25 números de manera ininterrumpida: de julio de 1966 hasta julio de 1968. El uruguayo había abrazado desde joven la vocación de escritor e integró la denominada “generación del ’45”, donde los escritores nacionales contemporáneos, apodados “lúcidos” y “entrañavistas”, disputaban por las formas más puristas o más mundanas de contar la vida cotidiana⁷.

6 El concepto “intelectual” tiene un registro político insoslayable y su historia remite a una figura social, pero también a una historia de las representaciones sobre el papel de los grupos cuya tarea es la producción y administración de los bienes simbólicos. Es una figura característica de la modernidad, aunque sus antecedentes en las sociedades premodernas se conecten con la defensa del poder cultural o con el enfrentamiento de las definiciones oficiales de la realidad. El mercado editorial latinoamericano en alza en la década de los 60 facilitó la aparición de nuevos ámbitos de sociabilidad, donde años después se discutieron las concepciones gramscianas de hegemonía y consenso y del rol de la cultura en su producción y ejercicio. En el universo discursivo de las revistas culturales de esos años se vieron con claridad las luchas de los intelectuales pretendiendo la conquista ideológica del/los espacio/s cultural/es.

7 Se adjudica al escritor y dramaturgo Carlos Maggi (Montevideo, 1922–2015) la responsabilidad de estas etiquetas. Él se ubicaba entre los segundos, a diferencia de Rodríguez Monegal que se sentía identificado con los puristas. Otros escritores y artistas que integraron las tertulias del Café Metro en Montevideo fueron: Manuel Flores Mora (Maneco), Ángel Rama, Carlos Real de Azúa, Idea Vilariño, Carlos Martínez Moreno, Mauricio Müller, José Pedro Díaz, Amanda Berenguer, Tola Invernizzi. La política no formaba parte de sus agendas de discusión. (Aranda, 2013) Cuando Maggi fue consultado sobre esta experiencia, afirmó que no se sentían parte de una generación y que este concepto era un “artefacto” que les vino impuesto por quienes, a la distancia, vieron en ellos los puntos de un itinerario intelectual por enlazar. (Di Candia, 2003)

Entre 1943 y 1966 estuvo a cargo de las páginas literarias del semanario *Marcha* de Montevideo. También fue columnista del diario uruguayo *El País*. Hasta el final de sus días colaboró en diversas revistas de su país (*Anales del Ateneo*, *Brecha*, *Clinamen*, *Escritura*, *Film*, *Jaque*, *Maldoror*, *Número*, *Reporter*, *Revista de la Biblioteca Nacional* y *Temas*) y del extranjero, tales como *Revista de Occidente* y *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), *Eco* (Bogotá), *Imagen* (Caracas), *Textual* (Perú), *Vuelta*, *Diálogos*, *Revista de la Universidad de México* y *Plural* (México), *La Torre* y *Review* (Universidad de Puerto Rico), *Sur* y *Cuadernos del Idioma* (Buenos Aires), *Boletín de Literatura Argentina* (Córdoba), *Nueva Narrativa Hispanoamericana* (Rosario), *Remate de Males* (Campinas, Brasil) y, por último, *Books Abroad* (Oklahoma University), *Partizan Review* (New Brunswick), *Daedalus* (Academia Estadounidense de las Artes y las Ciencias, Cambridge), *Diacritics* (Cornell University), *TriQuarterly* (Northwestern University) y *Revista Iberoamericana* (Pittsburgh University).

Rodríguez Monegal transitó con entusiasmo y rigor la docencia, el ensayo, el artículo periodístico y la crítica literaria; y desde que se alejó de *Mundo Nuevo*, en 1969, hasta su muerte (excepto durante los meses que viajó a Uruguay tras la caída de la dictadura que asoló al país entre 1973 y 1985) impartió clases sobre esta temática en Yale (New Haven, Connecticut). Como editor trasladó la pasión por el lenguaje a la organización de la revista:

... [que] es un ámbito en que se desarrolla y crece la obra, que le impone sus servidumbres y al mismo tiempo que acepta la marca que ella le deja; un ámbito en que se realiza el combate (a muerte) entre el creador y su vehículo. A partir de una visión crítica del lenguaje (y no al margen de ella) es posible llegar [...] a todos los otros territorios a los que también alude la novela: el tema y la anécdota, los personajes y su agonía, el mensaje, la denuncia, la protesta o la celebración (*MN*, n° 17, 1967, p. 24).

Si en las marcas del lenguaje se manifiestan las tensiones entre literatura, política y compromiso social, la condición del escritor

independiente se convirtió en la actitud vital de esa época. Los editoriales de *Mundo Nuevo* denunciaban la “caza de brujas” como una operación político-ideológica pero también artística y literaria, solo resguardada gracias a las prácticas críticas del lenguaje⁸. Las notas de opinión asimilaban la fortaleza del escritor con la capacidad de suscitar nuevas formas y crear nuevos públicos⁹; y en las entrevistas a escritores emergentes subrayaba la importancia de sacrificar todo en favor de la libertad de creación¹⁰. El escritor en América Latina estaba obligado a crear un sentido del presente, un arraigo en la actualidad a través de producciones que acercaran a nuestros países, sin atarlas a modelos de ortodoxia política o confesional que pudieran conducir a críticas de carácter fundamentalista (XXXIV Congreso del P.E.N. Club, Nueva York, 1966; XIII Congreso Internacional de Literatura Iberoamericana, Caracas, 1967)¹¹. Tampoco faltó la denuncia

8 En “Los comisarios culturales”, Rodríguez Monegal denunció a gobiernos e instituciones que en nombre de intereses “superiores”, como “la Religión de Cristo, la Revolución, el Bien Nacional” afectaban las actividades menos dogmáticas, más libres, más fatalmente individuales de la creación humana” (*MN*, n° 3, 1966, p. 4). Ver también la editorial “Una tarea cumplida”, (*MN*, n° 25, 1968, p. 4)

9 “El intelectual norteamericano”, de Saúl Bellow, ironizó sobre el valor de la academia y las editoriales al señalar el “aislamiento” en que se autorrepresentaba el escritor en los países de habla inglesa, siendo “despreciado por sus gobernantes, separado del pueblo y deseoso de volver a unirse a él”. (*MN*, n° 3, 1966, p. 13–16)

10 En “Madurez de Vargas Llosa”, Rodríguez Monegal compartió las declaraciones del peruano, quien rechazaba cualquier intento de asimilar o domesticar la literatura, pues “aún en el momento del triunfo del socialismo el escritor debe seguir siendo un descontento” (*MN*, n° 3, 1966, pp. 62–72)

11 A esta reunión asistieron Carlos Martínez Moreno, Juan Lísano, Nicanor Parra, Mario Vargas Llosa, Carlos Fuentes, Haroldo de Campos, Victoria Ocampo, Manuel Balbontín, Pablo Neruda y el mismo Rodríguez Monegal. Discutieron la necesidad de fortalecer la independencia creadora y espiritual del autor a partir del mayor conocimiento y difusión de su obra. También resaltaron la idea de conformar un corpus de literatura latinoamericana, en correspondencia con el protagonismo que tenía la región en el escenario mundial. (*MN*, n° 5, 19566, pp. 25–35). Ver también:

documentada de situaciones que vulneraban la función social del escritor cuando éste actuaba en defensa del lenguaje y la libertad de expresión, distinguiendo a la revista como tribunal de las rectificaciones y aclaraciones exigidas por la comunidad intelectual (caso Siniavski–Daniel, Plan Camelot, rumores sobre el financiamiento del ILARI y de *Mundo Nuevo*, etc.)¹².

Entretanto, otros autores sostuvieron que la experimentación técnica de la nueva narrativa no era posible sin releer críticamente sus fundamentos ideológicos. Este esfuerzo de descolonización espiritual del continente sería posible gracias a la capacidad de invención que la tradición americana ponía en práctica como fuente cultural importante del universo (Rama, 1981; Fernández Retamar, 2003). Al respecto las conclusiones son complejas: mientras algunos autores han asimilado dos nociones –la de neutralización de la cultura con la de despolitización del intelectual (Mudrovic, 1997)–, otros han señalado, con matices, que lo que estaba en debate en esos años era la construcción de un paradigma intelectual y político, en el cual las principales referentes –*Mundo Nuevo* y *Casa de las Américas*– eran publicaciones institucionales e institucionalizadas y, como tales, sus líneas discursivas estaban amparadas en diferentes conceptos de cultura y en el entrecruzamiento ideo–estético de la figura del intelectual (Morejón Arnaiz, 2010). Rodríguez Monegal no desconocía que la guerra fría era real, pero entendía que el diálogo siempre difícil y hasta descorazonador no debía opacar la lucidez y compromiso que, por encima de “la adhesión automática a un dogma”, debía caracterizar la conversación entre escritores (*MN*, n° 5, 1966, p. 89).

La discusión por el *locus* editorial incorporó otras significaciones al debate cultural de las publicaciones. *Mundo Nuevo* se editaba en la ciudad de París –97, rue St. Lazare, París (9)– por decisión de Rodríguez Monegal, para quien esta doble adscripción –un *ius solis* parisino y un *ius*

“Diario de Caracas” de Emir Rodríguez Monegal (*MN*, n° 17, 1967, pp. 4–24)

12 “El Caso Siniavski–Daniel” (*MN*, n° 1, 1966, pp. 85–95); “El Plan Camelot: una autopsia” de Robert Nisbet (*MN*, n° 9, 1967, pp. 78–94); las siguientes editoriales “Al lector” (*MN*, n°11, 1967, p. 4) y “La CIA y los intelectuales” (*MN*, n° 13, 1967, p. 4); y “La CIA y los intelectuales” de Emir R. Monegal (*MN*, n° 14, 1967, pp. 11–20)

sanguinis latinoamericano– obligaba a jerarquizar y poner al día la cultura latinoamericana (Aranda, 2013). Las condiciones que así lo garantizaban eran inmejorables: posición geográfica favorable, actitud política expectante de Francia frente al Tercer Mundo y sus estrechos vínculos culturales con nuestros países desde la independencia, la atracción ejercida por la ciudad parisina sobre escritores y artistas de América Latina y el Caribe y la circulación de sus ideas y puntos de vistas sin amenaza de censura intelectual sobre sus creaciones, situación ésta última que contrastaba con lo que sucedía en las ciudades latinoamericanas afectadas por inconvenientes de orden político. (Rodríguez Monegal, 1968 citado en *MN*, n° 25, 1968, p. 93). El manifiesto programático rescataba nuestra tradición cosmopolita pero entendida como un internacionalismo resignificado desde las raíces modernistas y superador de las tendencias aislacionistas que limitaban la fecundidad de las correspondencias culturales:

...Al diálogo realmente internacional que tiene a París como centro, *Mundo Nuevo* aspira a aportar un acento latinoamericano. Por eso, esta nueva revista quiere constituirse en un lugar de encuentro de quienes componen, hoy, el concierto de una cultura viva y proyectada hacia el futuro, una cultura sin fronteras, libre de dogmas y fanáticas servidumbres (*MN*, n° 1, 1966, p. 4).

No obstante que el interés por lo latinoamericano dejó en segundo plano el debate por lo telúrico y nacional, la revista siempre pretendió una inserción particular al apostar por occidente y ofreció espacios de inspiración, debate y difusión a nuestros escritores, entre ellos: Fernando Aínsa, Juan Bosch, Carlos Fuentes, Pablo Neruda, João Guimarães Rosa, Clarice Lispector, Raimundo Lida, Cristian Huneeus, Rafael Gutiérrez Girardot, Gabriel García Márquez, Beatriz Guido, Mario Vargas Llosa, Augusto Roa Bastos, Nicanor Parra, José Donoso, Ernesto Sábato, Pedro A. Barcia, Aníbal Ford, Severo Sarduy, Alejandra Pizarnik, Manuel Puig, Guillermo Cabrera Infante, Jorge Teillier, Jorge Luis Borges, Leopoldo Marechal, Rodolfo Kuhn, José Lezama Lima, Ernesto Cardenal. Además, se benefició con traducciones de autores extranjeros destacados: Susan Sontag, Roland

Barthes, Jean–Paul Sartre, Witold Gombrowicz, Leszek Kolakowski, Francois Fejtö, Claude Fell, Elena Ribera de la Souchère, Raymond Aron, entre otros.

Mundo Nuevo también fue deudora de la literatura de carácter íntimo que había producido la segunda posguerra europea, tironeada entre el formalismo y el realismo. Aspiraba a crear literatura latinoamericana no como un catálogo de obras, sino como un sistema de relaciones, es decir “un campo de afinidades y oposiciones” (*MN*, n° 21, 1968, p. 57) donde convergieran “las resistencias entre el lenguaje y la realidad” (*MN*, n° 1, 1966, p. 12). Utilizó la escritura testimonial como pieza del pensamiento estético–literario y en esa intención sobresalió porque la política editorial se asumió coherente y sostenidamente en este principio:

La caza de brujas no es privilegio de ninguna cultura o nación. Se ha dado en todos los tiempos [...] Pero muchas veces, [...] asume formas más sutiles o disimuladas: se viste de gran pureza moral o se envuelve en los generosos pliegues de la bandera nacional; desata la xenofobia o denuncia el cosmopolitismo; arroja sospechas sobre la ciencia o condena la literatura. Entonces, [...] abandona el terreno de la política o de la religión y ataca de lleno las creaciones del arte y la literatura [...] afecta las actividades menos dogmáticas, más libres, más fatalmente individuales de la especie humana. Fingiendo que el arte es una actividad social (lo es, pero no exclusivamente), pretendiendo defender ciertos principios nacionales, apelando al consenso imaginario de una población que no ha sido libremente consultada, la caza de brujas se concentra contra la libertad del espíritu. [...] Felizmente, América Latina está empezando a entrar en un periodo de madurez en que cada día son más los que se atreven a pensar por cuenta propia, a buscar por sí mismos la verdad de los hechos, a investigar y sacar sus propias conclusiones. Conviene [...] que se advierta cuáles son los peligros reales a que se está expuesta todavía la creación cultural aún en los países más libres de nuestro continente; que se reconozca a quienes están dispuestos verdaderamente a defenderla (*MN*, n° 3, 1966, p. 4).

Los 25 números que conformaron la empresa cultural de *Mundo Nuevo* constituyen un “mapa intelectual” (Pinedo, 2011), o sea un gráfico que muestra las rutas circuladas por los colaboradores y las revistas que en aquellos se reseñan en relación con sus diagnósticos de la realidad social, económica, política, literaria y artística de la región; pero también de las visiones del mundo en el que estaban integrados, para definir matrices de ideas en torno a problemáticas específicas¹³. Su proyecto entrecruzó valiosas manifestaciones de literatura, cine, pintura, arquitectura, escultura, música, historia, política, sociología, economía y antropología; dispuestas en diferentes espacialidades: latinoamericana, europea, estadounidense, africana y asiática. La revista tuvo un estilo pedagógico-ilustrado, donde los géneros se articularon en torno a figuras (Rubén Darío, Ciro Alegría, César Vallejo, João Guimarães Rosa), a temas (el erotismo, la pobreza, los golpes de estado) o a la literatura (la brasileña, la argentina, la peruana, la colombiana, la paraguaya). Dio cabida a figuras y temas comprometidos de la izquierda, aunque excluidos de la mirada revolucionaria, como la ensayística de Guillermo Cabrera Infante, la escritura de Manuel Puig o la aparición internacional de José Lezama Lima.

La revista estableció diálogos afables, irónicos y también encontrados con otras publicaciones. En sus diferentes secciones –Revistas, Libros y Autores, Sextante– informó, al modo crítico-interpretativo, las novedades de Colombia, Venezuela, Puerto Rico, Argentina, México, Chile, Perú, Cuba, Brasil, Paraguay, El Salvador, Uruguay, Nicaragua; y también las primicias latinoamericanas editadas en España, Francia, República Democrática Alemana y Estados Unidos. Al interior, las publicaciones más citadas (dos veces) fueron: *Eco* y *Azu*, *El Hombre Infinito* (de Bogotá), *Visión* (de Nueva York), *Zona Franca* (de Caracas), *Diálogos e Imagen* (de México) y *Papeles*

13 Aunque no es objeto de análisis en este trabajo, la heterogeneidad interna de *Mundo Nuevo* entró en conflicto con la plataforma cultural institucional de la revolución cubana, acicateada por la revelación pública de vinculaciones financieras entre la revista y la agencia Ford (a través del ILARI) y uno de sus órganos principales, el Congreso por la Libertad de la Cultura (*MN*, n° 3, 1966; *MN*, n° 13, 1967; *MN*, n°14, 1967 y *MN*, n° 25, 1968))

de *Son Armadans* (de Palma de Mallorca); mientras *Testigo* (de Buenos Aires) y *Asomante* (de San Juan de Puerto Rico) fueron reseñadas tres veces¹⁴. Mención aparte merece la inclusión de *Casa de las Américas* y de *Marcha*, sus antagonísticas cubana y uruguaya respectivamente¹⁵.

Entender por qué se reseñaron las revistas mencionadas y qué temas importaron en el diálogo, implica considerar múltiples perspectivas. Rodríguez Monegal no era el único que firmaba las secciones, ni todas las reseñas tenían firma¹⁶. En ellas hay referencias de sus directores

14 Las reseñas aparecieron en *Mundo Nuevo* n° 1 (1966), n° 2 (1966), n° 3 (1966), n° 4 (1966), n° 6 (1966), n° 7 (1967), n° 8 (1967), n° 10 (1967), n° 12 (1967), n° 14 (1967), n° 16 (1967), n° 20 (1968), n° 21 (1968). Aunque no se estudian en este trabajo, muchas otras publicaciones (revistas académicas y no académicas y suplementos literarios de diarios) fueron citadas/reseñadas al menos una vez en diferentes números, entre ellas: *Revista de Cultura Brasileña*, *Índice*, *Cuadernos Hispanoamericanos* y *La estafeta literaria* (de Madrid); *Aportes*, *Europe*, *Margen* y *3 Continents* (de París); *Suplemento Literario del Times* (de Nueva York); *Fanal*, *Revista de Sociología*, *Amaru*, *El Expreso* y *Cuadernos Semestrales de Cuento* (de Lima), *Éxodo* (de Franckfort); *Cuadernos de Poesía*, *Setecientosmonos*, *Por Alquimia*, *Confirmado*, *La Nación*, *Revista latinoamericana de Sociología* y *Cormorán y Delfín* (de Buenos Aires); *Revista de Filosofía* y *El Día* (de La Plata); *Boletín de Literaturas Hispánicas* (Universidad Nacional del Litoral, Argentina); *El Sol*, *El Herald*, *Revista de Sociología*, *Comunidad*, *Sísifo*, *Letras de ayer y de hoy*, *Revista de Bellas Artes* y *La Cultura en México* (de México); *La Palabra y el Hombre* (de Jalapa, México); *Coatl* (de Jalisco, México); *Orfeo*, *Quilodrán*, *Ercilla*, *El Siglo*, *PEC* y *Punto Final* (de Santiago); *Atenea* (de Concepción, Chile); *Trilce* (de Valdivia, Chile); *América Latina* (de Río de Janeiro); *Visao* (de Sao Paulo); *Revista de Sociología Paraguaya* y *Criterio* (de Asunción); *La Universidad* (de El Salvador); *Poesía de Venezuela* y *Papeles* (de Caracas); *Repertorio Centroamericano* (de Costa Rica); *Islas* (de Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba); *El Caimán Barbudo* (de La Habana); *Temas* (de Montevideo) y *Magazine Dominical* (de Bogotá).

15 Ver *Mundo Nuevo* n° 6 (1966, p. 90) y n° 12 (1967, p. 90), respectivamente. La bibliografía especializada es abundante.

16 Además de Emir Rodríguez Monegal, firmaron: Tomás Segovia (escritor, poeta y

y colaboradores. Se brindan detalles técnicos de impresión, formato, encuadernación, tipografía, fotografía e imágenes y estilo de redacción. Se valora la calidad rigurosa, o no, de la escritura poética, novelística y ensayística y los criterios de selección de determinados corpus. Se adelantan capítulos de libros y se anticipan poemas. Se indican las causas de la aparición regular, o no, de sus tiradas, por motivos políticos o financieros. Se destacan por igual las que tienen, o no, una pertenencia institucional (universidades; sociedades literarias, sociológicas y filosóficas) y se incluyen los suplementos literarios de periódicos nacionales e internacionales. En suma, son reseñas completas y pertinentes al proyecto matriz de *Mundo Nuevo*, que fue:

... insertar la cultura latinoamericana en un contexto que sea a la vez internacional y actual, que permita escuchar las voces casi siempre inaudibles o dispersas de todo un continente y que establezca un diálogo que sobrepase las conocidas limitaciones de nacionalismos, partidos políticos (nacionales o internacionales), capillas más o menos literarias y artísticas (*MN*, n° 1, 1966, p. 4).

Las reseñas mostraban temas y autores revisados por latinoamericanos, norteamericanos y europeos, en particular el éxito de nuestros escritores en el mundo (Carlos Fuentes, Beatriz Guido, Julio Cortázar, Rómulo Gallegos, Miguel Ángel Asturias, Jorge Amado, José Donoso, Jorge Icaza, Juan Rulfo, Ernesto Sábato, entre otros) y polemizaban sobre el corpus de las novelas consideradas representativas. Rodríguez Monegal celebraba la denominación de “Nueva literatura en un mundo nuevo”, pero no aceptaba que se la identificara como un *club* de escritores latinoamericanos que podían vivir de sus derechos de autor, pues eso implicaba desconocer nuestra realidad social, política y económica, donde los escritores realizaban otras tareas para subsistir. Algunos desempeñaban cargos públicos

ensayista español nacionalizado mexicano, 1927–2011), Horacio Rodríguez (sociólogo argentino), Cristian Huneeus (escritor, periodista y ensayista chileno, 1935–1985) y Esteban del Monte (escritor y crítico cubano).

(Borges fue director de la Biblioteca Nacional) y editoriales (Héctor Murena fue responsable de *Sur* y corresponsal de otras revistas), mientras otros escribían guiones cinematográficos (Guido colaboraba en las filmaciones de su esposo Leopoldo Torre Nilson). Sin objetar el canon propuesto por la revista *Visión*, alertaba sobre las ausencias en el mismo de David Viñas, Marta Lynch, Guillermo Cabrera Infante, Severo Sarduy, José Lezama Lima, Clarice Lispector, José María Arguedas o Adonias Filho, atribuyéndolo a la confusión estilística entre cuento y novela y a omisiones y/o fallas de información sobre las obras mencionadas¹⁷.

Mundo Nuevo eligió la agudeza literaria como dispositivo para la denuncia social, política e ideológica; en particular, alertando a los autores latinoamericanos acerca de editores con escasa e infundada formación crítica para apreciar los criterios que permitían construir los corpus literarios. En la auspiciosa reseña de la revista caraqueña *Zona Franca* (*MN*, n° 4, 1966, pp. 88–90), subrayaba su intención de conjugar creación y público mediante diversas formas de crítica literaria, científica, periodística que giraban en torno a una toma de posición como artista, poeta, científico, etc.; al mismo tiempo que adelantaba la idea de *plurilingüismo* cultural:

... como compensación de la proliferación cada día más inabarcable de las especialidades, o quizá como la tentativa más radical de hacer al hombre dueño de sus lenguajes, en todo caso por un rechazo, al parecer, de lo irreductible e intraducible de las clases, las razas, las épocas, las ramas de la ciencia (entre sí y en relación con el resto de la experiencia), los grandes sistemas interpretativos (marxismo, psicoanálisis, existencialismo, etc. entre sí), y aún de unos hombres respecto de otros y cada uno ante sí mismo (*MN*, n° 4, 1966, p. 89).

Bajo el sugerente título de “México: muchas y pocas”, *Mundo Nuevo* ponía de relieve la aparición de un número importante de revistas que, aunque no parecían satisfacer por su calidad, sí pretendían ser

17 La reseña completa de la revista *Visión* (n° 13, vol. 30) apareció en *Mundo Nuevo*, 2, 1966, pp. 65–66.

“contradictorias, caóticas, anárquicas, hasta malas [que] es la condición para que cumplan su misión de acertar nuevos caminos” (MN, n° 14, 1967, p. 76). Para Rodríguez Monegal solo la experimentación fortalecía los géneros, pues la riqueza de la novela latinoamericana radicaba en “que vivimos en países donde todo está por decirse, pero también donde está por descubrirse *cómo* decir ese todo”. Los problemas humanos lo son en cualquier latitud histórica, pero el pronunciamiento a favor de la búsqueda de los orígenes –o sea, de “radicar [los temas] en la región [latinoamericana] pero también en la visión y sobre todo en el lenguaje”– era la posibilidad política de la contemporaneidad en la que *Mundo Nuevo* existía. El escritor daba respuestas “tanto a las exigencias de su arte como a las exigencias de su sociedad”, mediante un lenguaje luminosamente metafórico, “a pesar de las violencias y querellas que siempre lega la historia”. (MN, n° 1, 1966, p. 17)

En ocasiones, las reseñas introducían en la discusión las categorías que surgían en otras latitudes, pero que entendían como instrumentos incisivos para entender nuestra realidad. Esto sucedió con *Diálogos*, dirigida por Ramón Xirau y auspiciada por El Colegio de México, quien comentó *Les mots et les choses* de Foucault y *Cármenes* del venezolano Juan Liscano. La noción de *arqueología*, decía Xirau, desnudaba “la vida, la historia, la historicidad de que estamos hechos y la finitud que nos constituye” (MN, n° 14, 1967, p. 77) y revelaba el impacto de la primera guerra mundial como hito del drama contemporáneo: estar asistiendo en la propia historia individual a la transformación de la sociedad y el mundo occidental, angustiosamente pesimista, finita e inevitable; y a la vez aspirar a “fundar el nuevo humanismo [...] a partir de un segundo Freud, un variado Bergson, un conmovido Husserl.” (MN, n° 14, 1967, p. 77)

Mundo Nuevo destacó el uso riguroso de las técnicas literarias y el intercambio positivo entre lo latinoamericano y lo universal para la conceptualización de nuestra crítica¹⁸. El análisis de cuentos y leyendas

18 Ver *Asomante*, publicación de la Asociación de Graduadas de la Universidad de San Juan de Puerto Rico, reseñada en *Mundo Nuevo*, n° 10, 1967, p. 91 y en *Mundo Nuevo*, n° 3, 1966, pp. 73–74; en particular “Sábado y la visión universal del ensayo hispanoamericano” de Ángela Dellepiane y los estudios del teatro renacentista

populares reconstruía, de manera significativa, los símbolos desplegados en la poesía y el teatro, que era “el punto en que se cruzan las corrientes conscientes, inconscientes, naturales, sobrenaturales, etc., que mueven al poeta o que el poeta mueve” (*MN*, n° 10, 1967, p. 91). En la presión de los lenguajes se manifestaba la tensión de la historia, y de manera particular en las Antillas, por ejemplo, el poema “La red” de Laura Gallego y el ensayo de Margot Arce sobre “José de Diego y la lengua” defendían la soberanía escamoteada de Puerto Rico y la enseñanza del idioma español como depositario de la nacionalidad, pues “la existencia de la primera implicaba la de la segunda, por más que impuestas situaciones políticas afirmen lo contrario” (*MN*, n° 10, 1967, p. 91).

Se ha señalado que las categorías hombre-artista y hombre-ciudadano fueron complementarias e intervinieron en los conflictos históricos de esos años. La poesía fue una de las mejores expresiones de esta vinculación, como la del cubano Cintio Vitier que se manifestaba “sentida como pocas, clara y dolorosa a un tiempo [...] y también por eso la más arriesgada”. O el examen concienzudo de Octavio Paz, que permitía “*decir algo*” de la obra de Jorge Guillén¹⁹. En *Mundo Nuevo*, el despliegue de los géneros literarios y la práctica contingente de la libertad eran una misma cosa; y Rubén Darío lo había anticipado produciendo un “giro copernicano poético” que, aún con sus ambigüedades, como indicaba el español Ramón Garciasol, había influenciado a Antonio Machado, José Ortega y Gasset y Juan Ramón Jiménez (*MN*, n° 21, 1968, pp. 69–71)

Las afinidades intelectuales entre los autores de las reseñas y los escritores y artistas que en ellas aparecían, fueron factores de conformación de la revista y prosperaron en actitudes especulativas de largo aliento. Por ejemplo, el éxito de la revista *Testigo* de Buenos Aires se debía a su variedad temática (con colaboraciones de Alejandra Pizarnik y Enrique Anderson Imbert) y su director, Sigfrido Radaelli, era presentado como un

español de León Felipe y Tirso de Molina.

19 Ver *Papeles de Son Armadans*, revista de Palma de Mallorca dirigida por Camilo José Cela, cuyas reseñas aparecieron en *Mundo Nuevo*, n° 1, 1966, pp. 77–78 y *Mundo Nuevo*, n° 21, 1968, pp. 69–71

“revistero nato”; es decir alguien que no aceptaba “el conocimiento pasivo; [pues] quiere conocer algo más de lo que ya conoce; quiere indagar” (*MN*, n° 1, 1966, pp. 77–78 y *MN*, n° 6, 1966, pp. 90–91). *Eco* de Bogotá también publicaba artículos de prestigiosos autores (Fernando Charry Lara, Marta Traba, Isaiah Berlin, François Bourricaud y Felipe Herrera) que, con argumentos diversos, evidenciaban su preocupación latinoamericana por la función moderna de la sociedad, la universidad, la poesía y el arte. Según Herrera, para combatir el conformismo, que constituía “una nueva forma de colonialismo fatalista”, nuestra opción era integrarnos o perecer (*MN*, n° 1, 1966, p. 77).

En este sentido las secciones Sextante, Libros y Autores y Colaboradores de *Mundo Nuevo* ajustaron novedosos itinerarios encargados de publicitar los artefactos culturales latinoamericanos (libros, exposiciones artísticas, obras de teatro, películas, convocatorias a premios, distinciones otorgadas, etc.) en el continente y fuera de él. Conformaron cartografías culturales que informaban datos del autor y sinopsis de las obras y de las colecciones editoriales con títulos latinoamericanos²⁰, además de hacer hincapié en las peripecias político-ideológicas de la época, en las dificultades de orden material y en las discusiones teóricas y metodológicas que debían sortear. Por ejemplo, *Mundo Nuevo* recogió la polémica sobre la publicación de *La democracia en México* de Pablo González Casanova (México, Era, 1965),

20 Se observa que las reseñas de las novedades editoriales –Joaquín Mortiz, Seix Barral, Siglo XXI, Civilização Brasileira, Losada, Sudamericana, Alfa, Zig-Zag, Emecé, Península, Alfaguara, Tercer Mundo, EUDEBA, Jorge Álvarez, Gredos, Casa de las Américas, Gallimard, Aguilar, Lumen, Editions du Seuil, CEAL, Orfeo, Fondo de Cultura Económica, Francisco Moncloa Editores, Sur, Oasis, entre las principales– ponen de relieve la intención de la revista de acercar a los latinoamericanos a través de sus propias producciones. Ver: *Mundo Nuevo*, n° 7, 1967, p. 86–87; *Mundo Nuevo*, n° 8, 1967, pp. 86–88; *Mundo Nuevo*, n° 9, 1967, p. 71–73; *Mundo Nuevo*, n° 11, 1967, pp. 86–87; *Mundo Nuevo*, n° 14, 1967, p. 74–75; *Mundo Nuevo*, n° 15, 1967, pp. 66–70; *Mundo Nuevo*, n° 17, 1967, pp. 89–90; *Mundo Nuevo*, n° 20, 1968, p. 87–88; *Mundo Nuevo*, n° 21, 1968, pp. 55–68; *Mundo Nuevo*, n° 23, 1968, pp. 93–94; *Mundo Nuevo*, n° 24, 1968, pp. 91–92.

debido a su enfoque alejado de los “*slogans* del ‘marxismo victorioso’ y del ‘folclorismo liberal’ [y ajustado a] instrumentos analíticos del marxismo y de la sociología norteamericana” (*MN*, n° 2, 1966, p. 59, las cursivas son del autor). También se subrayaban los inconvenientes de edición y circulación de libros en América Latina y el Caribe, los derechos de autor y la ausencia de estudios comparativos del consumo de libros latinoamericanos y no latinoamericanos en la región que pudieran despertar “la curiosidad mutua de nuestra tan mediatizada *hermandad latinoamericana*” (*MN*, n° 1, 1966, p. 83; *MN*, n° 10, 1967, pp. 93–94).

Mundo Nuevo: búsqueda y encuentro de la realidad a través de algunas categorías explicativas

Se ha analizado cómo el sentido de la historia actualiza los hechos al descubrir el entramado total de sus conexiones, haciendo del conocimiento histórico un saber creador, pues la dualidad presencia de lo pasado / presencia de una ausencia lleva a que los discursos historiográficos den cuenta de las luces y sombras que se han proyectado sobre el pasado y por qué lo han hecho. La indagación en sus distintas manifestaciones permite contextualizarlas en vinculaciones mayores conocidas también como “ambiente/s” de la época, en el/los cual/es se concretan ideas y actitudes.

En *Mundo Nuevo* la política se coló entre los resquicios de la literatura y fecundó en algunas categorías explicativas de nuestra realidad, entre las que destacamos:

a) el contrapunto poético y narrativo de las generaciones, con raíces político-ideológicas y temático-metodológicas: aquél, marcado con *Casa de las Américas*, éste, con la revista *Papeles* del Ateneo de Caracas (n° 3, 1967) donde Arturo Uslar Pietri y Juan Liscano, entre otros autores, discutían ser

... convivientes de circunstancias iguales y herederos de un pasado común [puesto que] afirmando o negando estamos participando en una empresa común [y rechazaban] el término generación (el concepto generacional) como tabulador de los artistas, de los políticos, de los seres humanos en general (*MN*, n° 16, 1967, p. 87).

Basta con escribir para que el tiempo no sea el mismo, sostenía Rodríguez Monegal (Block de Behar, 2003). La materia que es objeto de estudio no es neutral y ello explicita una tensión entre fuerzas capaz de traer al presente el eco de luchas reales, en las que sus protagonistas se comprometieron dentro del humano horizonte de la libertad histórica. La exposición de las prácticas significativas del discurso literario se extendió entonces a los textos históricos, sociales, políticos para encontrar en aquél nuevos modos de cooperación en la organización del conocimiento y la objetivación/subjetivación de la experiencia;

b) el debate sobre el canon literario de América Latina y el Caribe, suscitado a raíz de la encuesta lanzada desde el semanario *Ercilla* y el diario *El Siglo* de Chile a través de la pregunta “¿Qué sucede con la novela chilena?” (n° 1650 y 1651, 18 y 25 de enero de 1967 citado en *MN*, n° 11, 1967, p. 88–89). Según el autor de la reseña, el escritor, periodista y ensayista chileno Cristián Huneeus, la intención era “recoger –tarde pero no por ello malvenidamente– los ecos internacionales de las presencias de Cortázar, García Márquez, Fuentes, Rulfo, Onetti y Vargas Llosa” (*MN*, n° 11, 1967, p. 88). Se relevaron contribuciones nacionales (Raúl Silva Castro, Fernando Alegría, José Donoso, Manuel Rojas, Jorge Edwards) y extranjeras, como Rodríguez Monegal, con resultados disímiles. Algunos opinaban que la novela chilena era joven pero suficientemente vigorosa como para equipararse a la producción de la mexicana, argentina o colombiana. Otros subrayaban el hecho de que los autores considerados “canónicos” eran ejemplos aislados de su generación dentro de sus propios países, motivo por el cual, la novela chilena nada tenía que envidiarles en calidad y producción. Mientras que el editor de *Mundo Nuevo* aseguraba que parangonar el rezago o el adelantamiento de los géneros literarios según consideraciones arraigadamente nacionalistas, era una propuesta de autocensura sobre la valía de los propios autores. “Lo que ustedes [desde Chile] llaman el complejo Vargas Llosa–Cortázar–Fuentes es un complejo no de literatura sino de autores, cada uno de ellos muy destacado a nivel individual” (*MN*, n° 11, 1967, p. 89).

Otros “complejos” definidos fueron: Carpentier–Sábato–García Márquez, desde México; Guimaraes Rosa–Lezama Lima–Donoso, desde Uruguay

y Onetti–Rulfo–Sarduy, desde Venezuela; y también se construyeron desde la otredad de las naciones cercanas, ayudando a profundizar, según algunos especialistas, las rivalidades nacionales en un mundo crecientemente globalizado e interconectado. En este sentido, vale introducir aquí este agudo comentario del ensayista y crítico literario chileno Juan Loveluck (profesor de literatura hispanoamericana en la Universidad de Michigan), para quien:

... la variedad externa e interna de Hispanoamérica invalida el sueño de una literatura más o menos uniforme en calidad, cantidad y mostración de conflictos o problemas. [...] La exaltación de valores nacionales que se elevan a un universalismo reconocido –Carpentier, Vargas Llosa, García Márquez, Fuentes– puede ser engañosa si se emplea para abatir a literaturas menos *espectaculares*. Mirada con dimensión panorámica, la novela de Chile en su conjunto, es tan sólida y promisoria como la de otros países nuestros y, como la de ellos, atraviesa por etapas de búsqueda y definición que la crítica debe respaldar e iluminar, apartando el oro fino del oropel de buena venta, ya que no lo hacen las casas editoras. El proceso de enriquecimiento y de mutaciones es, en toda América, de una tensión dinámica sorprendente, y exige postulaciones provisorias [...] Y el principal respaldo de los novelistas ha de ser el de sus lectores, porque ellos no escriben para solaz de la crítica. En general, hoy continúa, en plano continental, el proceso de superar una larga etapa de costumbrismo y rodeo externo de nuestros mitos esenciales que –por fin– habrá de revelar una lengua narrativa, consciente, universal y siempre creadora (MN, n° 11, 1967, p. 89).

Estos comentarios confirman que Rodríguez Monegal aseguró que en las páginas de *Mundo Nuevo* hubiera espacio para el desarrollo entusiasta de la pluralidad americanista, y de esta manera se pronunció por el descentramiento de la novelística a favor de un conjunto de múltiples relatos (historia, biografía, poesía, cuento, artes visuales, artes gráficas, etc.), siempre que supiesen comprometer las secuencias vividas, incorporar

las certezas y registrar los instantes de una invención ocupada en tramar el suspenso y la sustancia de historias reales en sus discursos;

c) la urgencia por construir teoría crítica, entendida como cooperación solidaria con la realidad política, desde la usina del escritor, es decir la creación del lenguaje. Con la sentencia “el hombre necesita ficción, porque es la única manera de proyectar sus fantasmas y demonios”, el editor uruguayo advirtió la vinculación comprometida entre política, literatura e historia, intersticio en que “el escritor latinoamericano es desafiado por una implacable realidad [que está] enfrentando [...] como escritor y como ser humano” (*MN*, n° 5, 1966, p. 12, 35) En *Mundo Nuevo* el interés del crítico literario se entrecruzó con el interés del ciudadano enfrentado al destino político de su comunidad; y descubrió que podía mediar, a través de la investigación rigurosa, entre el pasado y el presente, entre las verdades y sus versiones, incorporando el conocimiento del entorno a fin de cotejar la información histórica con lecturas, recuerdos y recursos del evento literario que la imaginación concedía. La figura del autor adquiría, entonces, un estatus de probabilidad narrativa pues se involucraba como personaje concreto mediante la mención de otro/s, quien/es a su vez le conferían una identidad;

d) la incorporación documentada de temas históricos y actuales en esos años, entre ellos las incidencias militares (golpe de Estado en la Argentina, 1966; orígenes del militarismo en el Brasil); las guerrillas (en Cuba, en Guatemala, en Bolivia); el peronismo; la censura en la Argentina y su relación con los gobiernos constitucionales y de facto (1930–1966); las elecciones presidenciales en Santo Domingo (1966); la compleja tradición histórica que entrelazaba a Cuba, España y Estados Unidos; los relatos de viajeros extranjeros por la Argentina de fines del siglo XIX y principios del XX; el marxismo y su vinculación con la democracia; la emigración española de 1939; la guerra de Vietnam; las denuncias cruzadas entre *Mundo Nuevo*, la CIA y la comunidad intelectual (1967–1968) y los debates por los derechos civiles en Estados Unidos. En este punto la escritura sirvió para conservar un discurso en fuga como lo es el recuerdo traumático de tales experiencias históricas, las que en *Mundo Nuevo* fueron un registro que ayudó a remontar la corriente del tiempo para que éste no fuera mera

consecutividad cronológica lineal, sino un aporte a la temporalidad de América Latina y el Caribe, que es “trunca, mixta y subordinada” y que debe atender a “la conflictiva dinámica y la metamórfica coexistencia de historicidades y de pluralidad de identidades” (Ansaldi y Giordano, 2012, I, p. 87).

Escribir es un acto de creación y de crítica, donde las textualidades se vinculan en entidades históricas mayores para dar cuenta de los pliegues, subversiones y exposiciones de personajes y situaciones. Una de las mayores contribuciones de la creación latinoamericana a la estética del siglo XX fue poner en cuestión la flexibilidad de las fronteras entre la imaginación intelectual y la visión teórica. En este sentido, las publicaciones periódicas conciben las operaciones de lectura y escritura como pesquisas que revelan las formas de la memoria histórica, generalmente incompletas, selectivas, referidas a libros leídos y aventuras contadas, y por este carácter nos interesan para conocer o construir, a través de su obra, otras obras.

Palabras finales

Estas líneas se han centrado en la capacidad de diálogo que la revista *Mundo Nuevo* mantuvo en su primera etapa (1966–1968) con otras publicaciones. Aquella fue fecunda en el análisis de temas literarios, artísticos, políticos, sociales, económicos, en particular como bastión de las nuevas discusiones teóricas y metodológicas de la literatura. También interpeló las dificultades internacionales, a veces de manera conflictiva, otras de modo conciliador, en ocasiones explícitamente, otras de manera elíptica. Fue intenso el tránsito de ideas, posiciones y puntos de vista diversos y similares entre los exponentes reconocidos y los que escogieron el espacio y tiempo de la heterogeneidad latinoamericana en *Mundo Nuevo*, convirtiéndolo a Emir Rodríguez Monegal en *alma mater* del proyecto editorial.

Las reseñas de las publicaciones que aparecieron en *Mundo Nuevo* enriquecen la historia de las ideas latinoamericanas pues se enfocan en las marcas de una lengua narrativa que muestra la complejidad americana en sus esfuerzos por integrarse al occidente. La revista zanjó los enfrentamientos propiciados en el marco de la influyente revolución cubana y el auge del tercermundismo a través de una interpretación coyuntural, o

sea desde las verdades posibles, no fijas de una vez y para siempre. Los conflictos no fueron eludidos, sino abordados de manera crítica a través de las competencias narrativas regionales, haciendo hincapié en la significancia como momento de producción (previo) del sentido, y en este punto se introdujo la discusión sobre dónde se editaba *Mundo Nuevo*.

Recurrir a las publicaciones periódicas como documentos históricos nos recuerda que los textos siempre tienen referencias exteriores y que los diálogos entre autores y entre autores y lectores, constituyen interpelaciones de lugares sociales, de condiciones de enunciación y de identidad de las voces que compiten por el espacio narrativo. Las ideas son hijas de la conciencia crítica y no alcanza con que sólo destaquen o expresen cambios sobrevenidos en la realidad, sino que exigen el salto cualitativo hacia la propuesta combativa y de lucha opositora para que su colaboración sea efectiva en el proceso de transformación de las sociedades.

Rodríguez Monegal imaginó los artículos, notas, comentarios y reseñas de *Mundo Nuevo* como espacios de intertextualidad y encuentro. No obstante las ambivalencias, ambigüedades y metáforas que nutren al discurso literario, él pergeñó el *contexto* de una solidaridad latinoamericana histórica y rigurosa consigo misma. Pretendió diferenciarse de aquellas escrituras que reducían nuestra cultura “a la oposición de bandos inconciliables” (*MN*, n° 1, 1966, p. 4) y elogió la renovada aparición de nuevas generaciones de escritores capaces de desbancar a trilogías pretendidamente canonizadas. Aunque las acusaciones cruzadas de vinculaciones institucionales con la CIA afectaron a *Mundo Nuevo*, la revista igualmente se involucró con los eventos político-ideológicos de su época. Y su tono de confrontación se dirimió en la arena del lenguaje, allí donde los signos de la realidad mostraban su crudeza y exigían una definición esperanzada en la construcción de una nueva América Latina.

Bibliografía

Fuentes

- . *Mundo Nuevo* (1966). (1), julio, París: ILARI.
- . *Mundo Nuevo* (1966). (2), agosto, París: ILARI.

- . *Mundo Nuevo* (1966). (3), setiembre, París: ILARI.
- . *Mundo Nuevo* (1966). (4), octubre, París: ILARI.
- . *Mundo Nuevo* (1966). (5), noviembre, París: ILARI.
- . *Mundo Nuevo* (1966). (6), diciembre, París: ILARI.
- . *Mundo Nuevo* (1967). (7), enero, París: ILARI.
- . *Mundo Nuevo* (1967). (8), febrero, París: ILARI.
- . *Mundo Nuevo* (1967). (9), marzo, París: ILARI.
- . *Mundo Nuevo* (1967). (10), abril, París: ILARI.
- . *Mundo Nuevo* (1967). (11), mayo, París: ILARI.
- . *Mundo Nuevo* (1967). (12), junio, París: ILARI.
- . *Mundo Nuevo* (1967). (13), julio, París: ILARI.
- . *Mundo Nuevo* (1967). (14), agosto, París: ILARI.
- . *Mundo Nuevo* (1967). (15), setiembre, París: ILARI.
- . *Mundo Nuevo* (1967). (16), octubre, París: ILARI.
- . *Mundo Nuevo* (1967). (17), noviembre, París: ILARI.
- . *Mundo Nuevo* (1968). (20), febrero, París: ILARI.
- . *Mundo Nuevo* (1968). (21), marzo, París: ILARI.
- . *Mundo Nuevo* (1968). (25), julio, París: ILARI.

De Referencia

- Albuquerque F., Germán (2010). Una Revista en Guerra Fría: *Mundo Nuevo* y el campo intelectual latinoamericano, 1966–1968, *Pensamiento Crítico*, pp. 1–16. Recuperado el 10 de mayo de 2014, de http://www.pensamientocritico.cl/attachments/110_g-aburquerque-num-5.pdf.
- Ansaldi, Waldo y Giordano, Verónica (2012). *América Latina: la construcción del orden. De las sociedades de masas a las sociedades en proceso de reestructuración* (2 vol.). Buenos Aires: Ariel.
- Ansaldi, Waldo y Giordano, Verónica (coords.) (2014). *América Latina. Tiempos de violencias*. Buenos Aires: Ariel.
- Aranda, María Marcela (octubre de 2013). *Mundo Nuevo: entre la identidad singular y el destino de la colectividad americana (1966–1968)*. En: *Calidoscopio del Pasado. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo, Mendoza. Recuperado el 2 de agosto de 2015, de <http://jornadas.interescuelashistoria.org/>.

- Aróstegui, Julio (2001). *La investigación histórica: teoría y método* (2ª Ed.). Barcelona: Crítica.
- Block de Behar, Lisa (2003). Selección, prólogo, bibliografía y cronología a E. Rodríguez Monegal. *Obra selecta*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. Colección Clásicos.
- Di Candia, César (24 de mayo de 2003). Generación del 45: severa en la crítica, brillante en la creación, *El País Digital*, Año 85, N° 29378. Recuperado el 24 de mayo de 2013, de http://historico.elpais.com.uy/Suple/EntrevistasDeDicandia/03/05/24/dicandia_42137.asp.
- Egües, Carlos (1999). Objeto y método en Historia de las Ideas Políticas. *Investigaciones y Ensayos*, 49, enero–diciembre. Buenos Aires, pp. 193–223.
- Entrevista con Roberto Fernández Retamar* (Sao Paulo–La Habana, enero de 2003). Recuperado el 18 de octubre de 2012, de <http://cubistamagazine.com/a4/040104.html>.
- Jannello, Karina (2012). El Congreso por la Libertad de la Cultura: el caso chileno y la disputa por las “ideas fuerza” de la Guerra Fría. www.izquierdas.cl, 14, diciembre, pp. 14–52.
- Gilman, Claudia (2012). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina* (2ª Ed.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Granados, Aimer (coord.) (2012) *Las revistas en la historia intelectual de América Latina: redes, política, sociedad y cultura*. México: Juan Pablos Editor/UAM–Cujimalpa.
- King, John. (1989) *Sur. Estudio de la revista argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura, 1931–1970*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Konrád, George y Szelényi, Iván (1981). *Los intelectuales y el poder*. Trad. cast. Barcelona: Península.
- Lafleur, Héctor R.; Provenzano, Sergio D. y Alonso, Fernando P. (2006). *Las revistas literarias argentinas (1893–1967)*. Precedido por un ensayo de Marcela Croce. Buenos Aires: El 8° Loco Ediciones.
- McQuade, Frank (1993). *Mundo Nuevo: el discurso político en una revista intelectual de los sesenta*. Revista Chilena de Literatura, 42, agosto. Santiago de Chile, pp. 123–130.

- Morejón Arnaiz, Idalia (2010). *Política y polémica en América Latina. Las revistas* Casa de las Américas y Mundo Nuevo. México: Educación y Cultura.
- Mudrovic, María Eugenia (1997). *Mundo Nuevo: Cultura y Guerra Fría en la década del '60*. Rosario: Beatriz Viterbo Editores.
- Nállim, Jorge A. (2014). Intelectuales y Guerra Fría: el Congreso por la Libertad de la Cultura en Argentina y Chile, 1950–1964. *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, (14). Recuperado el 9 de diciembre de 2015, de <http://www.anuarioiha.fahce.unlp.edu.ar/article/view/IHAn14a10>.
- Osuna, Rafael (1998). *Tiempo, Materia y Texto: una reflexión sobre la revista literaria*. Trad. cast. Kassel: Reichenberger.
- Pérez Martínez, Alberto; Cebrián López, Delicia y Mercado Montero, Ernesto (1999). *Mundo Nuevo*, en la doblez del discurso crítico, *Iberoamérica global*, 2, (3). Jerusalén, pp. 37–57.
- Pinedo, Javier (2011). Apuntes para un mapa intelectual de Chile durante el Centenario, 1900–1925. *América sin nombre*, 16, pp. 29–40.
- Rama, Ángel (1981). La tecnificación narrativa. *Hispanamérica*, X, 30, pp. 29–82.
- Rodríguez–Carranza, Luz (1992). Emir Rodríguez Monegal o la construcción de un mundo (nuevo) posible, *Revista Iberoamericana*, LVIII, 160–161, julio–diciembre, pp. 903–917.
- Sierra, Ernesto (2006). *Mundo Nuevo* y las máscaras de la cultura, *Hipertexto*, 3, Invierno. La Habana, pp. 3–13.
- Stonor Saunders, Frances (2001). *La CIA y la guerra fría cultural*. Trad. cast. Madrid: Debate.
- Tuck, Richard (1993). Historia del pensamiento político. En: P. Burke (ed.), *Formas de hacer historia*. Trad. cast. Madrid: Alianza, pp. 240–254.
- Vanden Berghe, Kristine, (1999). El Congreso por la Libertad de la Cultura, *Estudios Ibero–Americanos*, PUCRS, XXV, (1), junio, pp. 217–234. Recuperado el día 10 de julio de 2014, de: <http://hdl.handle.net/2268/28719>.
- Van Dijk, Teun A (1984). *Texto y Contexto. Semántica y pragmática del discurso*. Trad. cast. Madrid: Cátedra Lingüística.
- Van Dijk, Teun A (2012). *Discurso y contexto. Un enfoque sociocognitivo*. Trad. cast. Barcelona: Gedisa.

Prácticas del manifiesto: La Filosofía Latinoamericana de la Liberación

Adriana María Arpini

Función epistémica y programática de las “prácticas de manifiestos”

La noción de “prácticas del manifiesto” que propone Boaventura de Sousa Santos (2003)¹ tiene, a nuestro juicio, una importante función epistémica en cuanto criterio normativo de producción de conocimiento. Esta noción, junto a las de “sociología de las ausencias” y “teoría de la traducción”, forma parte de lo que el autor caracteriza como procedimientos indirectos para comprender la significación de una globalización cotrahegemonía. La “sociología de las ausencias” es una operación por la que se visibilizan aquellas experiencias sociales, iniciativas políticas o conceptualizaciones que han sido silenciadas, borradas, olvidadas por las formas hegemónicas de conocimiento. No obstante, sus fragmentos pueden ser reconstruidos y cobran sentido en la medida que se puedan establecer (o restablecer) vínculos con otras experiencias, vigorizando, así, su potencial de producir alternativas. La “teoría de la traducción” alude a la inteligibilidad mutua de experiencias de resistencia o luchas locales, particulares. Dicha inteligibilidad favorece políticas de convergencia sin pérdida de la autonomía ni de la singularidad de cada proceso. La identificación de lo común posibilita la acción conjunta, pero el pasaje de la una a la otra, si es que la acción ha de ser conducente, requiere un acto de autorreconocimiento, un ponerse para sí y una autovaloración –como

1 De Sousa Santos, Boaventura (2003), *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Bogotá, ILSA. Hacemos una interpretación libre de las fecundas sugerencias de Boaventura de Sousa Santos.

dice Roig (2009)²-. Aquí es donde se insertan las “prácticas del manifiesto”.

Un manifiesto puede ser caracterizado como un programa de acción en torno a puntos comunes que son detallados con cierta precisión según el grado de participación de los involucrados o lo que cada uno espera lograr. Acordamos con De Sousa Santos al considerar que un claro ejemplo de tales prácticas del manifiesto es el texto *Nuestra América* de José Martí, pues se trata de un ensayo acerca de nosotros mismos hecho por uno de nosotros. O sea que es un ensayo de autoafirmación. Contiene un saber acerca de la realidad, pero al mismo tiempo esboza una política de los saberes acerca de nosotros y empuja a la acción: negar, para superar, las visiones estrechas del “aldeano vanidoso”, de “los sietemesinos”, de los “letrados artificiales”; superar también las dicotomías racialistas; producir conocimiento a partir del autorreconocimiento –sintetizado en la figura del “hombre natural”–; en fin, crear.

Nos interesa incursionar en las prácticas de manifiesto tal como se dieron en el marco del movimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación, el cual no fue monolítico ni uniforme en sus prácticas teóricas y en sus manifestaciones públicas. Tampoco fue el único ni el primero de su tipo, al contrario, fue una de las expresiones –la filosófica– que se dieron dentro de un universo más vasto de experiencias de conocimiento, científicas, artísticas y culturales latinoamericanas, tales como la Teoría de la dependencia, la Teología de la liberación, la Pedagogía del oprimido, la Literatura de lo real–maravilloso, la búsqueda de nuevos estilos de políticas científicas vinculadas a los problemas nacionales (V. gr. Varsavsky, 1969), la profundización de la reforma universitaria, etc.

Tampoco fue el primer movimiento en cuyo seno se gestaron prácticas de manifiesto en América Latina. Este tipo de documentos –manifiestos, proclamas, discursos– han estado presentes en América Latina y el Caribe

2 En referencia a la filosofía, sostiene Arturo Roig que sus comienzos y recomienzos requieren de un sujeto empírico que se pone para sí como valioso y considera valioso reflexionar sobre sí mismo. Cf. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, edición corregida y aumentada, Buenos Aires, Una ventana, 2009 (Primera edición: México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme, 1981).

como vehículos de nuevas ideas al menos desde la gesta independentista. Se requiere realizar aún una minuciosa tarea de recolección y recuperación documental para ampliar y completar el corpus de los textos que pueden caer bajo la denominación de prácticas de manifiesto.

Si bien este tipo de documentos son más gestuales que argumentativos y comparten características de lo que hemos denominado “ensayo gestual” (Cfr. Arpini, 2003), por cuanto ambos engloban en un mismo espacio semiótico –el texto– al sujeto, al objeto y a una práctica o acción determinada; sin embargo lo propio del manifiesto es su carácter de producción colectiva, o bien, quien lo escribe no lo hace a título personal, sino asumiendo la representación de un grupo que expresa cierto malestar, disconformidad u oposición respecto de prácticas normalizadas, al tiempo que ofrece cursos de acción divergentes, poniendo en juego saberes y metodologías de conocimiento alternativos.

Podemos considerar como un antecedente cercano en el tiempo a los estudios realizados a propósito de las vanguardias latinoamericanas de las primeras décadas del siglo XX. En efecto, en 1988 fue publicado por la emblemática editorial de la Biblioteca Ayacucho el volumen titulado *Manifiestos, proclamas y polémicas de la vanguardia literaria hispanoamericana* (Osorio, 1988), el cual reúne un importante número de textos, de muy variada gestación, como “Arte poética” de Vicente Huidobro (1916), “Las nuevas corrientes del arte” de Mariano Picón Salas (1917), “La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sud América” (1918), “El estado de la literatura hispanoamericana” de César Vallejo (1926), “Arte, revolución y decadencia” de José Carlos Mariátegui (1926), “Manifiesto número 1 del Sindicato de trabajadores intelectuales de Cuba” (1927), entre muchos otros. A pesar de la variedad, la escritura de tales textos pertenece –según Nelson Osorio– a esa especie de género particularmente significativo de los vanguardistas, cuya eficacia se apoya más en la coherencia interna y en la carga emocional que transmiten, que en la argumentación lógica, la validez referencial o la demostración objetiva. Un aspecto particularmente relevante para el autor de la compilación es que la producción del vanguardismo latinoamericano, ubicada en el decenio 1910 – 1920, sólo se entiende cabalmente si se la analiza en relación con

los factores básicos de la crisis mundial del momento, ya que no constituyen un epifenómeno de las vanguardias europeas, sino una respuesta legítima a condiciones históricas dadas, de un lado, por acontecimientos internacionales como la guerra del '14 y la revolución bolchevique del '17, y de otro lado, por circunstancias propiamente latinoamericanas como el proceso de sustitución de importaciones, el debilitamiento del poder económico y político de las oligarquías agrarias, la consolidación de la conciencia política de sectores populares urbanos, el desarrollo de un vasto movimiento antioligárquico cuyo inicial registro histórico es la Revolución Mexicana (1910) y en el plano de la institucionalidad cultural la Reforma Universitaria del '18. Tales cambios en la situación global impulsaron búsquedas renovadoras que lejos de ser brotes aislados, constituyeron fragmentos de un "verdadero archipiélago continental". "La *comunidad* de condición histórica, conjugada con la *diversidad* del desarrollo nacional y regional alcanzado hasta ese momento, es un factor de fundamental importancia para comprender la sintaxis del proceso latinoamericano de este siglo [siglo XX]" (Osorio, 1988, p. xxxi y xxxiii).

En sentido semejante Alfredo Bosi ha dicho que nuestras vanguardias presentan formas y ritmos diferentes sobre el fondo de una unidad sufrida y contradictoria: la condición *colonial*, que orienta la indagación de identidad como búsqueda de la propia historia social y de la propia subjetividad, tal como se puede apreciar en las producciones de César Vallejo, Oswald de Andrade, José Carlos Mariátegui, entre otros. Se trata de un proyecto estético que encuentra en su propio hábitat los materiales, los temas, las formas, el *ethos* que informa el trabajo de invención (Cfr. Bosi, 1991, 13-24).

La oposición a los valores del pasado y a los cánones artísticos impuestos por la burguesía fue el denominador común de las vanguardias latinoamericanas que, por otro lado se diferenciaron no sólo por cuestiones formales, sino por la toma de posición frente a las cuestiones sociales, de ahí el empleo de un lenguaje más directo, menos aurático que la poesía y la prosa de ficción, y el hecho de establecer una relación programática con el público lector (Schwartz, 1991, p. 15).

Marc Angenot (1995) caracteriza al manifiesto como género

demostrativo lindante al panfleto y a la polémica, con los que comparte la brevedad y el carácter de interpelación; se trata de un discurso axiomático cuyos principales rasgos funcionales son la toma de posición de sus signatarios y el requerimiento de adhesión o explicitación del desacuerdo, así como la asunción de un riesgo en momentos agonísticos o refutativos. También se ha dicho que constituye un ejercicio de crítica negativa (De Micheli, 1968) que articula el posicionamiento crítico con la praxis contestataria. A las características mencionadas se agrega el hecho de que frecuentemente son publicados en periódicos, revistas o folletos, en nombre de un movimiento artístico, literario o filosófico, con el propósito de afirmar una identidad colectiva y al mismo tiempo movilizar al público receptor (Abastado, 1980). Con frecuencia los signatarios se ubican en un lugar privilegiado de lectura de las contradicciones sociales, de las tensiones ideológicas, y de las luchas por la conquista del poder simbólico. No es ajeno a estos textos el sentido utópico expresado como deseo de instaurar una nueva vida, practicar nuevas formas de arte o de reflexión filosófica, lo cual se expresa a menudo como visión maniquea de la temporalidad, según la cual lo nuevo es lo absolutamente deseable, mientras que el pasado es el tiempo de la no-vida o bien de gestación de la verdadera vida por venir. En fin, el manifiesto es “literatura de combate” (Mangone y Warley, 1994) por cuanto se constituye a partir de una necesidad de intervención pública, el emisor espectaculariza el lugar de enunciación, pone en juego un acto de legitimación, busca configurar una identidad colectiva, utiliza lexemas e imágenes retóricas comunes a los espacios bélicos, exorciza al pasado y, al mismo tiempo, traza líneas de filiación, reconoce precursores y funda genealogías sorprendentes (Gelado, 2008).

En síntesis, podemos caracterizar la práctica de manifiesto como una forma de expresión escrita que traduce el acto de autorreconocimiento de un “nosotros” en torno a un cierto programa de acción, tendiente a superar la insatisfacción con usos normalizados, apelando a saberes y metodologías de conocimiento no reconocidos por la regulación vigente. Saberes cuya eficacia dialéctica depende tanto de la coherencia interna como de la carga emotiva que lo moviliza, adoptando formas diversas sobre el fondo común de un presente refutado como insatisfactorio, desde dónde se interpela la

construcción de la propia identidad socio-histórica, en un gesto que al mismo tiempo exorciza el pasado y traza nuevas genealogías.

Desde esta perspectiva nos interesa revisar un conjunto de textos producidos, en primera instancia, en el marco de los debates que dieron nacimiento a la filosofía latinoamericana de la liberación entre 1973 y 1975, a los que daremos el nombre de *Manifiestos Fundacionales* de la filosofía de la liberación, para diferenciarlos de otro conjunto de textos, producidos en oportunidades posteriores, en ocasión de revisiones y/o reformulaciones de las posiciones originarias a propósito de situaciones contextuales específicas, a los que llamaremos *Nuevos Manifiestos* de la filosofía de la liberación.

Los debates que signaron el momento de gestación de la filosofía latinoamericana de la liberación tuvieron lugar principalmente en el marco de las Semanas Académicas de San Miguel, convocadas por la Universidad del Salvador de los Jesuitas, entre 1969 y 1974 y alcanzaron estado público en el II Congreso Nacional de Filosofía de 1971. En dichas reuniones se discutieron los problemas de la dependencia –económica, política, cultural, ideológica, filosófica– y la búsqueda de alternativas de liberación. Participaron jóvenes profesores universitarios, opositores a la dictadura militar de la autodenominada “Revolución argentina”, que abogaban por transformaciones sociales y políticas democráticas y por una nueva reforma universitaria a la altura de los tiempos. Si bien en las primeras reuniones prevalecieron las opiniones de filósofos/as de Argentina, pronto se unieron al debate pensadores/as procedentes de diversos países latinoamericanos, entre ellos Augusto Salazar Bondy (Perú), Leopoldo Zea (México), Arturo Ardao (Uruguay), Abelardo Villegas (México), Francisco Miró Quesada (Perú), Ricarte Soler (Panamá), Mario Sambarino (Venezuela), Raúl Forneret Betancourt (Cuba), María Elena Rodríguez, María Rosa Palazón, Rosa Krause, Laura Mues, Margarita Vera y Cuspinera (todas ellas de México), María Luisa Rivara de Tuesta (Perú).

De los debates mencionados surgieron los Manifiestos Fundacionales del movimiento filosófico liberacionista, producidos entre 1973 y 1975. En ellos se delinean las principales características de esa corriente de pensamiento, en un registro decididamente performativo y programático. Dos

de ellos fueron publicados en el volumen colectivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (VVAA, 1973). Un análisis más detenido revela –como veremos– las diferencias entre posicionamientos que configuran programas divergentes del quehacer filosófico liberador. El debate se profundizó en el Primer Encuentro Nacional de Filosofía de la Liberación, realizado en Salta, en 1974, del cual surgió un tercer documento, el “Manifiesto salteño” (Ceruti Guldberg, 1983). Pronto el movimiento adquirió presencia y matices propios en otros lugares de América: México, Colombia, Perú, Ecuador, Venezuela, El Salvador, Costa Rica. Tuvo un hito importante en relación con las prácticas de manifiesto de alcance propiamente latinoamericano en el I Coloquio Nacional de Filosofía celebrado en Morelia en 1975, ocasión en que se produjo el “Manifiesto de Morelia” (1975).

Los Nuevos Manifiestos surgen con motivo de acontecimientos específicos. Mantienen el carácter programático, al mismo tiempo que acenúan la función de denuncia de situaciones de injusticia política, social y cultural. En este grupo podemos ubicar a la “Declaración de Salamanca” (1992), producida con motivo de la conmemoración del V Centenario de la irrupción de Europa en el “nuevo continente”, Fue emitida por filósofos reunidos en el VIII Seminario de Historia de la Filosofía española e iberoamericana y su redacción estuvo mayormente a cargo de Arturo Roig. El sustento teórico del mismo se encuentra en el artículo “El descubrimiento de América. Encuentro de culturas”, publicado en Caracas un año antes. También en 1992 fueron publicadas ocho conferencias dictadas por Enrique Dussel en Frankfurt, en un volumen titulado *1492, el encubrimiento del otro (Hacia el origen del mito de la modernidad)*, cuyo epílogo podría ser caracterizado igualmente como una práctica de manifiesto en el sentido que aquí lo consideramos. El mismo lleva por título “Los rostros múltiples del pueblo uno y el “Sexto sol”” (Dussel, 1992).

Un nuevo documento surge 30 años después de los primeros manifiestos, fue producido con motivo de la reunión convocada en 2003 por la Fundación ICALA (Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano), con el propósito de realizar un balance y analizar las perspectivas de la filosofía de la liberación en el contexto de la globalización neoliberal y de la crisis por la que atravesaban los pueblos de nuestra América. Dicho documento,

conocido como “Manifiesto de Río Cuarto” (2003), fue publicado en un volumen especial de la revista *Erasmus*, junto con los textos presentados y debatidos por los participantes en dicha reunión.

Otros dos textos aparecen a propósito del Bicentenario de la Independencia Argentina y pueden ser incluidos entre los documentos que expresan posiciones críticas frente a las que se vuelcan por los medios masivos de comunicación, y muestran la necesidad de una segunda independencia. Dichos textos surgen nuevamente de la pluma de Arturo Roig y Enrique Dussel, como expresión de voluntades silenciadas.

Recientemente se ha dado a conocer la “Segunda Declaración Filosofía e Independencia en América Latina y el Caribe”, fechada en México D. F. el 26 de noviembre de 2015. En su encabezado se establece directa filiación con el “Manifiesto de Morelia”, siendo así que varios de sus signatarios figuran en ambos documentos.

Un análisis de los escritos mencionados en ambos grupos permite apreciar su potencial epistémico, crítico y performativo.

Los Manifiestos Fundacionales de la filosofía latinoamericana de la liberación

En la contratapa externa del volumen *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973)³ puede leerse un texto titulado *A manera de manifiesto*; en el cual se afirma que el “nuevo estilo de filosofar latinoamericano” no parte del *ego, yo conquisto, yo pienso*, como voluntad de poder europeo imperial –que comprende a Estados Unidos y Rusia, como prolongaciones del hombre europeo moderno–, sino “del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente”.

La *filosofía de la liberación* pretende pensar desde la exterioridad del Otro, [...] [pues] Una filosofía que tome en serio los condiciona-

3 VVAA, *Hacia una filosofía de liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973.

La autoría del texto “A manera de manifiesto” –aun cuando no está firmado– es de Enrique Dussel, como lo testimonia una anotación al margen, en el volumen perteneciente a Arturo Roig, escrita de su puño y letra.



mientos epistemológicos del pensar mismo, los condicionamiento políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia, no puede ser sino una *filosofía de la liberación* (*Revista de Filosofía Latinoamericana*, T.1, N° 1, 1975, p. 3).

Tal filosofía –se sostiene– tiene que encarar dos tareas: una destructiva de las formas de ocultamiento del oprimido; otra constructiva, mediante

el esclarecimiento de las categorías que permitan al *pueblo* acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional e interpersonal. La política desplaza a la ontología abstracta como filosofía primera, pues se parte de la posición del hombre ante el hombre, de la Totalidad ante la Alteridad, de Alguien ante Alguien otro. Ésta es, según se afirma, “la única filosofía posible entre nosotros”. Aunque la categoría “pueblo” presenta, al menos en esta formulación, cierta ambigüedad –y fue objeto de no pocas discusiones entre quienes participaron de los debates iniciales de la Filosofía de la Liberación–, su utilización está indicando un desplazamiento tanto del objeto como del sujeto del filosofar. Esto es una manera de encarar el quehacer filosófico diferente a la de la modernidad. El nuevo programa se aparta de otras maneras de llevar adelante la tarea del pensamiento:

El pensar filosófico que no tome debida cuenta de sus condicionamientos y que no juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario (*Ibidem*, p. 3).

Por otra parte, el libro de la editorial Bonum antes mencionado está encabezado por un texto breve, titulado *Dos palabras*, el cual presenta también un fuerte carácter programático⁴. Allí se afirma que la filosofía argentina se encuentra en un momento en que la reflexión, llevada adelante por un grupo de autores, casi todos jóvenes con alto grado de argumentación y compromiso, cobra “sentidos y matices de indiscutible importancia”.

La filosofía –podemos leer– entendida tradicionalmente como una “teoría de la libertad”, quiere ser ahora “saber de liberación”, para lo

4 Igual que el anterior, este texto no lleva firma personal, está presentado como una introducción al volumen de la propia editorial. En nota al margen, manuscrita y firmada por Arturo Roig, éste declara su autoría.

cual se ha de entregar apasionadamente a la denuncia de las totalidades objetivas opresoras, entre ellas el concepto mismo de “libertad”, y ha de tratar de rescatar al hombre concreto en su inalienable diferenciación, en lo que lo hace radicalmente “otro”. [...] Ahora el rigor del quehacer filosófico no está al servicio de una imitación, sino de una construcción desde nosotros mismos, mirándonos y reconociéndonos como valiosos. [...] Las mismas armas del enemigo, negadas y asumidas, son puestas al servicio de una causa en la lucha contra las innumerables y ocultas formas de dependencia (VVAA, 1973: 5).

Cabe recordar la noción de “normalización filosófica”, con la que Francisco Romero hacía referencia a la institucionalización de la filosofía en nuestros países, particularmente en la Argentina. La normalización, cuyo primer paso habría sido la creación de la Facultad de Filosofía y Letras en el marco de la Universidad de Buenos Aires –ejemplo seguido posteriormente por otras Universidades del país–, implicaba la puesta al día del ejercicio profesional a través de la creación de carreras universitarias, institutos, publicaciones periódicas, traducciones de las principales obras de la filosofía clásica y contemporánea, así como comentarios y circulación de las novedades. Todo ello como expresiones de la filosofía académica, a la cual se enfrentó, desde el filosofar latinoamericano, la necesidad de reflexionar desde nosotros mismos, para dar satisfacción a los propios problemas.

Con la crítica de las formas academicistas enajenadas de pensar, América Latina se llena de voces y signos que son objeto de un filosofar auténtico. Pero, para Roig, no se trata de partir de cero, otros han sentado ya las bases de la tarea crítica: Carlos Astrada, Nimio de Anquín, Miguel Ángel Virasoro. El existencialismo, visto como “crisis de la filosofía”, las relecturas de Hegel y del pensamiento social poshegeliano habían ocurrido como devenir interno del pensamiento argentino y conducían al señalamiento de lo propio como alteridad. La filosofía tiene, entonces, entre sus funciones capitales la de penetrar en la naturaleza del concepto para desbrozar sus formas ideológicas, esto es la denuncia de las *totalidades objetivas cerradas* y justificadoras de la estructura social vigente y la posibilidad de su

reformulación como *totalidad objetiva abierta* que no impida ni oculte la presencia de lo nuevo histórico y su poder transformador. Pero esta tarea requiere una revisión minuciosa de la historia entera de la filosofía entre nosotros, atendiendo al “acucioso llamado a favor de una filosofía americana que lanzara Juan Bautista Alberdi en un momento de lucidez intensa”⁵. Se trata de desenmascarar el obsoleto saber de cátedra, nacido de la “normalización” filosófica, y rescatar el saber filosófico vivo que en él pueda haber, integrándolo constructivamente y con profunda vocación humana. No para caer una vez más en la “miseria de la filosofía”, sino para hacer una filosofía de la miseria auténtica, es decir, no para construir un nuevo “mundo de la filosofía”, sino una “filosofía del mundo” y del hombre de carne y huesos que somos. Desde esta perspectiva, el reconocimiento de “los pueblos” como sujetos del devenir histórico reclama para la filosofía una tarea de decodificación y mostración de esa realidad doliente y marginada, que emerge como alteridad radical y es puesta como objeto de la meditación filosófica. Exige también una lúcida autocrítica a fin de evitar los riesgos de recaer en *totalidades dialécticas cerradas*.

Si bien los textos comentados ponen el acento en el carácter liberador de una filosofía surgida desde y para América Latina, es necesario señalar diferencias teóricas y metodológicas que dieron lugar a desarrollos posteriores divergentes. En el primer caso, la filosofía de la liberación consiste en pensar desde *la exterioridad del Otro*. Para ello es necesario cuestionar y superar la metafísica del sujeto, que se consolida en la filosofía occidental desde la modernidad y se expresa como voluntad de dominación. Tal superación exige el desplazamiento de la ontología por la política que deviene la única filosofía posible en la medida que contribuye al esclarecimiento

5 Roig, Arturo Andrés, “El problema de la alteridad en la ontología de Nimio de Anquin”, en *Nuevo Mundo*, Tomo 3, N° 1, enero – junio de 1973, pp. 202 a 220. Del mismo autor: “Necesidad de un filosofar americano. El concepto de “filosofía americana” en Juan Bautista Alberdi”. *Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, Instituto de Filosofía, 6 (1970): 117–128. Separata, Mendoza: Imprenta Oficial, 1970. 14 págs. (Reproducido en *Actas, Segundo Congreso Nacional de Filosofía*, Córdoba. Buenos Aires: Sudamericana, 1973. II: 537–547).

y liberación del *pueblo*. Por otra parte, del segundo texto surge que la filosofía como *saber de liberación* no renuncia a ser ella misma filosofía, entregada a la tarea de denunciar las totalidades objetivas opresoras. Para ello ha de encarar una compleja tarea teórico–metodológica que permita, por una parte diferenciar el saber de cátedra del saber filosófico vivo que pone como objeto de meditación la realidad doliente y marginada de América Latina. Ello no implica partir de cero, sino del reconocimiento de la ambigüedad propia de las conceptualizaciones filosóficas, y de la remoción de sus formas ideológicas, para lo cual es indispensable encarar una historia crítica de las ideas latinoamericanas. El saber filosófico de liberación consiste, desde esta perspectiva, en una construcción que parte de la afirmación del *hombre concreto en su inalienable diferenciación*, esto es, como sujeto que afirmándose en su propio valor se abre a nuevas posibilidades históricas⁶.

El documento conocido como el “Manifiesto salteño” fue producido con motivo del Primer Encuentro Nacional de Filosofía de la Liberación en Salta, en abril de 1974, momento en que se acentuaban en la Argentina –y en América latina– las tensiones políticas y se agudizaban los conflictos sociales. Desde el ambiente universitario se alentaban novedosas propuestas para reformar los planes de estudio, las cuales quedarían truncadas a partir de la puesta en marcha de la “misión Ivanisevich” en ese mismo año, después de la muerte del Presidente Juan Domingo Perón.

El título completo del documento es *Manifiesto para una “filosófica” latinoamericana*. Nótese que no se utilizan los términos “filosofía” ni “liberación” en la designación, tampoco se utiliza el término “pueblo” en todo el texto. Se elige, en cambio, el término “filosófica”, con el cual se quiere aludir por una parte a la “función filosófica”, esto es la acción de

6 Los principales problemas teóricos y metodológicos que quedan esbozados en los textos de Roig, son retomados y profundizados en su obra posterior. Cfr. ROIG, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981; *Narrativa y Cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, Quito, Cuadernos de Chasqui, 1984; *Rostro y filosofía de América latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993.

filosofar, que como tal está al servicio de la liberación, y por otra parte a la necesidad de redefinir y refundar tal filosofar. Con ello quedaría superado el falso problema de la “existencia” de una filosofía “en”, “de”, “desde”, “para” Latinoamérica. En cambio, los firmantes postulan una “filosófica”, entendiéndola como una práctica específica, dentro de las prácticas conformadoras del todo de la sociedad. No interesa el rol o la “imagen” del filósofo, sino la “función filosófica” exigida y exigible a todos y cada uno de los que integran ese todo social. Incluye la mediación de la política, como una práctica que la condiciona y que debe ser esclarecida en su tensión dialéctica con las restantes prácticas sociales, y la crítica de la ideología como denuncia de la pretendida pureza de la conciencia. Como ejercicio de liberación, la filosófica no es exclusiva o principalmente una liberación por la conciencia, sino un proceso histórico real y objetivo. Además, es substantivamente *latinoamericana* como búsqueda de la universalidad en la afirmación de su diferencia y su alteridad negada y oprimida. En esa búsqueda, se considera legítimo apelar a toda la tradición humana, en cuanto está disponible para ser críticamente asumida desde un quehacer que mantiene la unidad entre teoría y práctica.

La *Declaración de Morelia: Filosofía e independencia* es un documento más extenso, fue firmado por Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea, en la ciudad de Morelia, en agosto de 1975. Está dividido en ocho puntos a través de los cuales se abordan los siguientes problemas:

1. La filosofía como dependencia o solidaridad: este problema se enmarca en la búsqueda de sentido de la realidad y la historia de los países que en los inicios del siglo XVI recibieron el impacto de la conquista y colonización del llamado Mundo Occidental. Implica la elaboración de una filosofía de la historia, como la otra cara de aquella llamada “Historia Universal” que naturalizó la dominación occidental sobre el resto del mundo. Denuncia la función de justificación que ha cumplido la filosofía y propone vigorizar su función crítica, no para invertir la relación, sino para que prevalezca la solidaridad entre sujetos –hombres y pueblos– que son iguales precisamente porque son distintos:

A una filosofía que justifique, como lo ha venido haciendo, la dependencia de unos pueblos en exclusivo beneficio de otros, deberá oponerse una filosofía que rechazando la relación vertical de dependencia haga expresa una relación horizontal de solidaridad. Esto es la solidaridad de hombres entre hombres, de pueblos entre pueblos, de pares entre pares (Manifiesto de Morelia, 1975).

2. La dependencia como realidad: alude a la historia de África, Asia y América Latina. Historias unidas por su pasado y su presente, no porque procedan de un mismo tronco cultural, sino porque la expansión moderna europea los incluyó en un mismo sistema, colonial y neocolonial. La realidad de la dependencia –ahora neocolonial– después de las independencias nacionales de las colonias europeas, es un momento constitutivo que une a todos los pueblos sometidos de la periferia, más allá de las diferencias propias de sus culturas continentales.

3. La toma de conciencia: plantea que el hecho mismo de la realidad de la dominación, surge la posibilidad de la liberación. Frente a la arbitrariedad y la prepotencia del amo, se afirma la libertad y la racionalidad del esclavo. Los oprimidos de los países coloniales y neocoloniales son los que han comprendido, a partir de su propia experiencia, la verdadera universalidad de la liberación.

En efecto, es sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial que comienza a desarrollarse un pensamiento, que aprovechando los conceptos creados por Occidente, se eleva a una visión original y verdaderamente universal del hombre y de la historia. La historia es entendida ahora como un proceso de liberación no sólo en favor de los oprimidos, sino también en favor de los opresores, que dejarán de ser tales, gracias al coraje físico y al poder creador de los pueblos dominados, embarcados en un proceso revolucionario que no podrá ya detenerse hasta alcanzar aquella universalidad en la que el hombre pueda constituirse en hermano del hombre (*Ibídem*).

4. La dependencia y las ciencias humanas: las ciencias del hombre,

en especial la sociología y la economía, han señalado con particular fuerza la realidad de la dependencia. En efecto, la llamada “teoría de la dependencia”, aun con sus limitaciones, ha impulsado un saber crítico, mediante una descripción de la realidad mundial que tiene en cuenta la relación entre las metrópolis dominantes y los países dominados, ha descubierto como situados aspectos que permanecían enmascarados. Por ejemplo, el análisis de las clases sociales pasaba inadvertido que pudiera haber diferencias cualitativas entre las clases de los países dominadores y las de los dominados, como consecuencia de la división internacional del trabajo. Igualmente se señalan relaciones de dependencia en el nivel nacional, entre regiones internas que someten a otras.

5. La filosofía, las ciencias y la dependencia: el conocimiento científico, y en particular la filosofía como reflexión metódica, analítica y dialéctica de la realidad, ha permitido descubrir los supuestos del discurso dominador, inicialmente europeo, que tiene su origen en el *ego* europeo y que se constituyó desde un principio en voluntad de poder (dominio). En cambio, la filosofía surgida del seno de los países sometidos al imperio económico y cultural, contrapone un discurso liberador, cuya estructura epistemológica supone desde ya la superación de la civilización occidental.

6. La filosofía de la liberación como experiencia latinoamericana: la realidad de la dependencia ha sido asumida en el continente latinoamericano por un vasto grupo de intelectuales que intentan dar una respuesta filosófica, precisamente, como “filosofía de la liberación”, que parte del reconocimiento pleno de la historicidad propia de los pueblos latinoamericanos.

7. Posibilidad de la constitución de una filosofía universal de la liberación: supone el diálogo entre africanos, asiáticos y latinoamericanos, cuya importancia radica en la posibilidad de alcanzar una integración orgánica del esfuerzo filosófico de los países dependientes.

8. Temario de una filosofía mundial de la liberación: es fundamentalmente la denuncia de la dependencia, pero atendiendo a las diferencias, pues: una es la dependencia colonial en su sentido tradicional, como ocupación territorial; otro, es el caso de la hegemonía económica, dentro de la cual pueden diferenciarse grados que van desde la más sutil penetración

económica hasta la manipulación más tosca a través de gobiernos títeres. Se distinguen también las diferentes formas de dependencia cultural, tales como la aceptación, por parte de las élites intelectuales de los países dependientes, de los modelos de desarrollo social propuestos e impuestos por las metrópolis, que constituyen formas de enajenación. Dentro de este mismo orden de ideas se hace necesario analizar el problema de las relaciones culturales. También es misión de esta filosofía liberadora hacer un análisis de las formas del cambio histórico y una crítica de las ideologías que enmascaran las verdaderas fases de ese cambio. Ello llevará a pronunciarse acerca de las ya muy clásicas formas de cambio: revolución, reformismo, represión, estancamiento, progreso, etc. Llevará también a pronunciarse especialmente acerca de sus condiciones históricas de posibilidad, así como acerca del carácter nacional e internacional de estos fenómenos. En el horizonte internacional se aborda el análisis de la concepción de los tres mundos, a fin de delimitar lo que debe ser entendido por “Tercer Mundo”, si es que se llega a concluir que hay una realidad que merezca tal nombre. Por último, debe hacer una crítica de las ideologías que se oponen a la emancipación económica, política y cultural, señaladamente la de un nuevo fascismo que ha hecho su aparición en diversas partes del mundo. La indiferencia ante el mismo implicaría reiterar un viejo error.

En síntesis, estos primeros manifiestos tienen en común que se centran sobre el propio quehacer filosófico, aunque contextualizado e historizado. Llevan adelante una severa crítica de la manera en que se ha venido practicando la filosofía en América Latina. No es suficiente haber alcanzado la normalización. Es necesario revertir esa forma de práctica filosófica como saber de cátedra, basado en la imitación de los procedimientos, los planteos teóricos y metodológicos de la modernidad europea y se resuelve como justificación de su racionalidad totalizadora; desde el cual, en virtud del progreso de una Historia pretendidamente universal, se argumenta a favor de la expansión del centro sobre la periferia. En su lugar, se acentúa la dimensión práctica –ética y política– de la filosofía, que piensa desde la exterioridad del Otro –Dussel–, que busca la construcción de un saber acerca de nosotros mismos como saber de liberación –Roig–,

que exige un ejercicio de crítica de nuestra historia de la filosofía a fin de rescatar el saber filosófico vivo, recuperar otras formas de racionalidad e identificar estructuras epistémicas a partir de la historicidad de los pueblos capaces de impulsar posibilidades de cambio.

Los Nuevos Manifiestos de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación

Como quedó anunciado, llamamos Nuevos Manifiestos de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación a un conjunto de textos, producidos con motivo de revisiones críticas y/o reformulaciones de las posiciones adoptadas en el primer momento de emergencia del movimiento. Dichas revisiones se hacen necesarias en relación con situaciones contextuales específicas; si bien mantienen el carácter programático en referencia a la propia práctica discursiva, al mismo tiempo acentúan la función de denuncia de situaciones de injusticia política, social y cultural.

En torno a los 500 años

Una de esas situaciones se dio a propósito de los preparativos, tanto en España como en América, de la “celebración” del quinto centenario del “descubrimiento”. El análisis presentó un alto grado de complejidad, por la cantidad de prejuicios acumulados en torno a dicho acontecimiento en uno y otro lado del Atlántico, los cuales no estuvieron exentos de nacionalismos en muchos casos extremos y posicionamientos ideológicos. Existió, por una parte, un discurso que reprodujo la memoria histórica oficial, como también existió un discurso interesado en fortalecer el papel político y económico que buscó jugar España, como puente con América Latina en el contexto de la globalización neoliberal y la constitución del Mercado Común Europeo. Pero asimismo, de ambos lados se produjo una respuesta crítica en busca de una valoración ecuaníme de aquel legado y de la posibilidad de vehicular un diálogo fecundo a partir de la afirmación de las diferencias. Diálogo del cual no están ausentes las más de 600 naciones indígenas que tomaron la palabra para repudiar los festejos de lo que consideraron una “invasión”, ante la cual sólo puede hablarse de “500 años de resistencia”.

La posibilidad de revisar críticamente el legado, desde sus bases históricas, permite poner las condiciones de un autodescubrimiento de unos y otros, favoreciendo el diálogo intercultural auténtico. En esta línea cabe considerar como manifiestos a la “Declaración de Salamanca” junto al texto de Roig “El descubrimiento de América. Encuentro de culturas”, así como al texto de Dussel “Los rostros múltiples del pueblo uno y el “sexto sol””.

La “Declaración de Salamanca” (1992) es un documento consensuado y emitido por filósofos reunidos en ocasión del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, cuya elaboración corrió principalmente por cuenta de Arturo Andrés Roig y se publicó en *Mundo hispánico – Nuevo mundo. Visión filosófica. Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e iberoamericana*. Contiene siete ítems, el primero se refiere a la riqueza, aún no rescatada en su conjunto, de la filosofía ejercida en el mundo íbero e iberoamericano. Sin desconocer los esfuerzos realizados en el pasado por quienes pueden considerarse maestros de nuestra Historia de las ideas⁷. El rescate aludido requiere de un acuerdo respecto del uso de categorías y de una discusión de las bases teóricas y los criterios metodológicos. El segundo se refiere a la filosofía como ejercicio de solidaridad “entre nuestros pueblos”, apoyada en el respeto y la mutua estima. El tercero está referido a la tarea que le cabe a la filosofía en relación con el abordaje interdisciplinario de la cuestión de la identidad de nuestros pueblos. En efecto, es función de la filosofía someter a juicio crítico los alcances y el valor de los elementos culturales a los que se atribuye fuerza identificatoria. Crítica necesaria para evitar los riesgos esencialistas. En el cuarto ítem se convoca a la formación de un “frente filosófico” en defensa de las expresiones de la propia historicidad y para la elaboración de un discurso que sienta las condiciones de posibilidad de un filosofar que permita desmontar formas de alienación y enajenación culturales, políticas y económicas. El quinto principio reivindica el valor

7 Aunque no se los menciona, puede inferirse que los maestros a los que se refiere el documento son José Gaos, José Ortega y Gasset, Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, entre otros.

de las lenguas vernáculas como medios del ejercicio filosófico sin que ello implique caer ni en relativismos ni en deshistorizaciones. El sexto alude al ejercicio de la filosofía entre nosotros en el contexto del nuevo orden mundial. Frente a una economía globalizada, al desarrollo de una civilización tecno-industrial, a la desintegración de formas rurales de vida y al deterioro de la naturaleza, el ejercicio filosófico crítico permite resistir creativamente los procesos homogeneizadores, resguardando identidades culturales sin caer en posiciones integristas y orientando formas fecundas de transculturación en el marco del respeto y defensa de las diferencias dentro del universo de nuestra identidad compartida. “Todos estos objetivos no serán posibles si no surge de nosotros mismos un proyecto histórico [...] [que asegure] formas de vida libres, democráticas, respetuosas con la identidad de la persona humana y decididamente impulsadas por sentimientos de solidaridad y justicia” (“Declaración de Salamanca, 1992). El séptimo y último principio está referido a la necesidad de institucionalizar y difundir los estudios de filosofía ibérica e iberoamericana, a fin de que alcancen status académico conforme a su valor e importancia.

El sustento teórico de este documento se encuentra en la línea de trabajo de la Historia de las ideas latino/ibero/americanas, en escritos anteriores de Arturo Roig y, particularmente en su artículo “El descubrimiento de América. Encuentro de culturas”, donde reflexiona acerca la cuestión del ‘encuentro de culturas’ en relación con ‘nuestra América’, teniendo en cuenta la noción de ‘descubrimiento’ desde el punto de vista del ‘casticismo’ como ideología propia de cierta política del lenguaje. (Roig, 1991). Dicho documento constituye una toma de posición respecto de los conceptos mencionados y presenta las características formales de un manifiesto. Comienza acotando que la expresión “nuestra América” refiere al conjunto de países del Norte, Centro, Sudamérica y del Caribe que tienen como lengua de comunicación principal el castellano. Cita los escritos de O’ Gorman acerca de la “invención” de América para poner en duda la ideología, largamente aceptada, del *descubrimiento* y hace referencia, también, a la tesis de Leopoldo Zea acerca del *encubrimiento*, pues –afirma Roig– “se trató de un fenómeno de colonización que vino a postergar definitivamente el crecimiento social y espiritual de

grandes culturas, o simplemente a destruirlas” (*Id.*, p. 27). Razón por la cual tampoco es aceptable hablar de *encuentro de culturas*, dada la profundidad del *desencuentro* y la brutalidad con que se ejecutó el proceso de colonización, sometimiento y aculturación, llegando al límite de la muerte cultural y el etnocidio. No se trata de negarse caprichosamente a hablar de *descubrimiento*, sino de comprender que éste estuvo necesariamente vinculado a la *conquista*, a tal punto que “si no hubiera habido un acto conquistador, no se habría dado tal descubrimiento” (*Id.*, p. 28). Dichos acontecimientos del pasado merecen ser estudiado para enriquecer nuestra memoria histórica crítica, teniendo en cuenta que los bienes culturales son radicalmente históricos y su valor radica en que sean asumidos desde nosotros mismos como sujetos de nuestra propia historia y con espíritu liberador. Esto es “una tarea de más vida” que consiste en la permanente reapropiación de los legados sin caer en hipóstasis. En esta línea de interpretación, el *descubrimiento* es considerado, más bien, como un acto de posesión y de imposición y construcción de formas culturales, sostenido por diversas operaciones ideológicas, una de las cuales consistió en separar el descubrimiento del acto de conquista, dotando al primero de cierta pureza contemplativa desprovista de violencia, siendo ésta imputada moralmente a algunos hombres particularmente crueles. Estrategia que vincula la conquista con una concepción de la historia, predominante en la modernidad, según la cual su marcha avanza de oriente hacia occidente –Hegel dixit– en beneficio de una razón, organizadora de la propia autoimagen mundial colocada como centro de la misma. La ideología del casticismo contribuyó a consolidar la imposición/destrucción cultural, por cuanto bajo la pretensión de mantener ciertos valores esenciales de la lengua, se la utilizó como herramienta de dominación, apelando a cierta organización del discurso en base a la dicotomía *civilización – barbarie*. En este sentido el casticismo fue “una ideología del *desencuentro de culturas*” que organizó el discurso sobre los principios de lo superior y lo inferior y favoreció la deshistorización del legado. Ahora bien, si se considera que tanto el legado cultural como el lenguaje adquieren valor, no de sí mismos, sino de la actitud que se adopte frente a ellos, cabe considerar la posibilidad de establecer un diálogo intercultural auténtico entre

americanos y europeos, superador de los mitos de la Europa colonialista, que parta desde nosotros mismos, desde nuestra diversidad y de nuestras formas culturales asumidas en el mejor sentido dialéctico del término.

También en 1992 aparece un libro de Dussel que contiene las 8 conferencias dictadas en Frankfurt y reunidas bajo el título *1492 El encubrimiento del otro (Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La tesis que se desarrolla a lo largo del texto sostiene que 1492 es la fecha de nacimiento de la Modernidad, en el momento preciso que Europa pudo confrontarse con “el Otro” que Europa, violentarlo y controlarlo, constituyéndose a sí misma “como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad” (Dussel, 1992, p. 10), aunque en dicho proceso el Otro resultara “en-cubierto” como “lo Mismo” que Europa, dando lugar al “mito” de la Modernidad.

Si bien todo el texto es enérgicamente performativo, concentramos la atención en el epílogo, el cual, a nuestro juicio, puede ser incluido en la lista de los Manifiestos de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. Dussel se refiere a los acontecimientos de 1492 como una “invasión” y una “colonización” por medio de las cuales se “excluyó” de la comunicación hegemónica a muchos “rostros”, es decir a sujetos sociales que constituyen la “otra cara” de la Modernidad. Ellos son, en primer lugar, *los indios* afectados en su vida cotidiana por la violenta incorporación en la encomienda, el repartimiento o la mita, posteriormente como peón asalariado en las haciendas; no obstante resistieron durante siglos, incluso después de recibir del liberalismo la imposición de la propiedad privada de la tierra, en contra de un modo de vida organizado sobre la producción comunitaria de los bienes necesarios para la reproducción de la vida. Otro de los rostros encubiertos es el de *los esclavos* africanos, inmolados al capital por medio de la “trata”, especialmente a partir del 1520, cuando comienza en las islas del Caribe el “ciclo del azúcar”. Si la conquista constituyó el primer genocidio en América, el comercio de esclavos en el “triángulo de la muerte”⁸ fue el segundo genocidio que se cobró la Modernidad.

8 Se denomina «triángulo de la muerte» al recorrido que realizaban las naves que salían de puertos franceses, ingleses, portugueses, holandeses y normandos

También aparece el rostro de los hijos de la Malinche, *los mestizos*, ni indios ni europeos, ambigüedad que signó la historia cultural y política posterior. “Son los únicos que cumplen en 1992 quinientos años” (*Id.*, p. 190). Aunque son igualmente oprimidos dentro del mundo colonial y de la situación estructural de dependencia, tanto en el orden internacional como nacional, portan en su contradicción lo propio de una sabiduría que va construyendo a la América Latina como bloque cultural. El cuarto rostro son “los criollos”, hijos blancos de españoles, que hegemonizaron el proyecto emancipador: José de San Martín, Simón Bolívar, Miguel Hidalgo, condujeron la gesta de emancipación que constituyó para el pueblo latinoamericano una experiencia de “unidad histórica” como negación del “pasado colonial”. Fueron los criollos quienes monopolizaron el poder en las nuevos Estados nacionales y facciones dentro de este grupo as que gestionaron nuevas formas de dependencia respecto de Inglaterra o Francia, y finalmente de Estados Unidos. *Los campesinos* forman el quinto rostro, constituido después de la Emancipación, por los antiguos pobres de la colonia. Quienes en algunas regiones, como en México, llevan adelante revoluciones campesinas que terminan derrotadas y sus líderes –Emiliano Zapata, Francisco Villa– asesinados. Cuando los campesinos sin tierra son arrojados hacia las ciudades por el avance modernizador del capitalismo mercantil en primer lugar, y seguidamente de la revolución industrial, su destino es transformarse, dando lugar a la aparición del sexto rostro, el de *los obreros*. Dado que en América latina la revolución industrial está marcada por la relación de dependencia, la debilidad del capital repercute en la sobre-explotación del obrero, ya que “la miseria del “pueblo” de las naciones periféricas (en América Latina los indígenas, africanos, mestizos, campesinos, obreros y otros grupos) es proporcional a la riqueza de los “ricos” (en los mismos países periféricos y en los países “centrales” del sistema capitalista). Todo esto aparece ignorado en el “Mito de la Modernidad”” (*Id.*,

cargados de telas, sal y armas, que intercambiaban en las costas de África por esclavos, que eran luego vendidos en los puestos de La Habana, Port au Prince, Cartagena o Bahía a cambio de oro, plata, maderas preciosas y otros productos tropicales con los que regresaban al viejo continente.

p. 200). El séptimo rostro de la “otra cara” de la Modernidad es el de *los marginales*, es decir una enorme población –“ejército laboral de reserva”– que el débil capital periférico no puede subsumir y pone en evidencia el costado más injusto y violento del capitalismo periférico. Estos son los rostros ocultos de la Modernidad que emergieron a partir de 1492:

Un “Nuevo Dios” amanece en el horizonte de una nueva época, comienza en el cielo su camino triunfal, no ya bajo el signo sacrificial de Huitzilopochli, sino ahora bajo el reinado del “mito sacrificial de la Modernidad”: el *capital* en su etapa dineraria [...]. El dinero, en efecto, equivalente abstracto de todo valor (en el mundo árabe, en el África bantú, en la india o en la China) será manejado por Europa como manera de acumular valor de cambio, medio de transferencia de valor, de ejercer efectivamente el dominio nuevo Norte-Sur, Centro-Periferia.

El “Nuevo Orden Mundial”, nacido en 1492, el “Sexto Sol”, encubría entonces un “mito sacrificial” invisible a sus propios actores, que exigían sangre como Huitzilopochli” (*Id.*, p.179).

“Desde 1492 al 1992 transcurre la larga historia, en el tiempo del “Sexto Sol”, en el cual ese pueblo latinoamericano, el “bloque social” de los oprimidos, irá creando su propia cultura. Sobre ella impactará la pretensión de una modernización que ignora su propia historia, ya que es la “otra cara” invisible de la modernidad. [...] Por ello el “proyecto liberador” ... es al mismo tiempo un intento de superación de la Modernidad, un proyecto de liberación y “transmodernidad”. Un proyecto de racionalidad ampliada, donde la razón del Otro tiene lugar en una “comunidad de comunicación” en la que todos los humanos (como proponía Bartolomé de las Casas en el debate de Valladolid en 1550) puedan participar como iguales, pero al mismo tiempo en el respeto a su Alteridad (*Id.*, p. 202).

En los textos considerados de Roig y Dussel se advierte una crítica al legado especialmente en relación con la cuestión de la identidad. Ya no se trata sólo de la crítica al quehacer filosófico, sino a las diversas formas

de enajenación, de manipulación de la memoria histórica, de constitución del mito de la Modernidad. Se busca, entonces, rescatar la historia de las resistencias, superar los mitos de la Europa colonialista, descubrir los diversos rostros que conforman la otra cara de la Modernidad. En todo ello la filosofía tiene una tarea. Roig convoca a formar un frente filosófico integrado por pensadores críticos de ambos lados del Atlántico, para desmontar los mecanismos de alienación y avanzar en la construcción de un proyecto histórico propio, democrático, respetuoso de las identidades, promotor de mayor justicia y solidaridad. Propuesta que resulta convergente con la de Dussel, para quien el proyecto de liberación lo es también de superación de la modernidad, mediante una ampliación de la racionalidad que permita fecundar el diálogo entre los diversos (Otros) que participan como iguales.

Tres décadas después

Después de 30 años de la aparición del libro *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973), por iniciativa de la Fundación ICALA (Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano), se reúnen en Río Cuarto un importante número de quienes habían participado de los debates iniciales de los que surgió el libro mencionado. Dicha reunión reviste interés, por una parte por el hecho poco frecuente de que un grupo de filósofos iniciadores de un movimiento de reflexión, vuelvan a encontrarse, después de haber desarrollado sus posiciones personales, incluso de maneras divergentes y hasta encontradas, para actualizar las discusiones bajo nuevas circunstancias. Por otro lado, porque la problemática de la liberación, que quedó eclipsada por las experiencias de las dictaduras latinoamericanas de los '70, parece reposicionarse tras la paulatina recuperación de las democracias en los '80 y del giro neoliberal de los '90 en el Cono Sur. Los trabajos debatidos en la reunión del 2003 fueron recogidos en un volumen especial de *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* (año V, N° 1 y 2, 2003). Versan sobre diversos aspectos del pensamiento y la cultura latinoamericanos, revisados críticamente en relación con situaciones de opresión, dependencia y exclusión. Tematizan la vigencia de la filosofía de la liberación en el contexto de una globalización excluyente, al mismo

tiempo que afrontan cuestiones relativas a la constitución de identidades en clave intercultural.

Las discusiones hicieron ver que, más allá de las diferencias en los enfoques y las preferencias epistemológicas, prevalecían coincidencias acerca de cuestiones fundamentales, las cuales quedaron plasmadas en el “Manifiesto de Río Cuarto”⁹. Se trata de un texto breve, cuyos signatarios afirman que movidos por el espíritu inicial de este movimiento, sienten la necesidad de expresar su posición respecto de la situación actual de Argentina, América Latina y el mundo. Sostienen que por razones de dignidad humana, rechazan la globalización neoliberal que subordina la economía y el trabajo a la especulación financiera; denuncian la creciente ampliación de la brecha entre ricos y desposeídos; condenan toda clase de exclusión: social, de género, cultural, religiosa, racial, política, económica, educacional y toda forma de intervencionismo, bloqueo e integraciones compulsivas, que niegan la libre determinación de los pueblos; frente a los procesos de uniformidad cultural favorecidos por los medios de comunicación sometidos a intereses de mercado, afirman los derechos de los pueblos a construir sus propias formas de identidad. Manifiestan rotundamente su vocación por la paz y la integración latinoamericana y mundial, afirmando al mismo tiempo que “otro mundo es posible por la resistencia creativa que se expresa en múltiples manifestaciones de movimientos, los más diversos, en América Latina y en toda la tierra”. Asimismo, asumen como filósofos “la opción ético-política que implican estas declaraciones y manifestamos que la Filosofía de la Liberación tiene un aporte específico que dar a estos desafíos históricos”.

9 El documento firmado en esta ocasión por Arturo Andrés Roig, Aníbal Fornari, Carlos Culle, Horacio Cerutti Guldberg, Mario Casalla, Carlos Scannone, Alberto Parisi, Enrique Dussel, Antonio Kinen, Julio De Zan, está encabezado de la siguiente manera: “A treinta años del Manifiesto de la Filosofía de la Liberación (1973) nos reunimos en Río Cuarto, Argentina, los firmantes de aquel Documento”. El documento al que se refieren es el libro en que aparecen los textos “Dos palabras” y “A manera de manifiesto”.

En torno al bicentenario de 1810

Poco tiempo después, en fecha próxima a la celebración del bicentenario de 1810, surgen otros dos documentos. En efecto, las muchas iniciativas impulsadas con motivo de dicha celebración hubo una que se propuso el objetivo de debatir acerca de cuestiones cruciales y controvertidas, las cuales se han expresado a través de categorías como “nación”, “patria”, “identidad”. Categorías cuya significación, como sucede con las construcciones conceptuales, ha atravesado modificaciones históricas, ha sido muchas veces enajenada, distorsionada, borrada, como puede evidenciarlo un mínimo análisis de nuestra historia de los últimos cincuenta años. Un grupo de destacados intelectuales, filósofos, historiadores y estudiosos de las ciencias sociales fueron convocados a participar en dicho debate desde muy variados puntos de vista. Los resultados se recogieron en un volumen titulado *América Latina hacia su segunda independencia. Memoria y autoafirmación* (Biagini et al., 2007). El volumen contiene un total de diecinueve trabajos, además de la introducción y de una sección denominada “Pórtico”, con la que se abre la discusión. Esta sección contiene sólo dos textos, uno de Arturo Andrés Roig y otro de Enrique Dussel.

El texto de Dussel es breve y retoma, actualizándola, la convocatoria cuya realizada a propósito del quinto centenario de la llegada de los europeos al continente, para pensar críticamente ese acontecimiento y sus consecuencias. Esa reflexión había quedado plasmada en el texto *1492: El encubrimiento del Otro* (1992), al que ya nos hemos referido. Ahora el autor invita a pensar críticamente las luchas latinoamericanas por la emancipación, a propósito del segundo centenario, bajo el título *1810: El nuevo encubrimiento del mismo Otro*.

Con el término “encubrimiento” Dussel alude al hecho por el cual el indígena americano quedó sepultado bajo la imagen del “Otro” europeo. Tres siglos después, en 1810, el “mismo Otro” –los pueblos originarios a los que se sumaron los afroamericanos traídos como esclavos– quedaron encubiertos en un proceso de emancipación “usufructuada por los criollos”. Incluso, el primer centenario fue celebrado por las élites criollas y las oligarquías en el poder, aunque la Revolución Mexicana de 1910 introducía la posibilidad de una alternativa. No se trata para Dussel de un mero celebrar,

sino de un enjuiciar aquella emancipación, ya que “los criollos, coloniales en su mentalidad e intereses, fueron la correa de transmisión de toda la etapa neocolonial en que todavía nos encontramos” (Dussel, 2007, p. 50). Siendo la “colonialidad del poder” profundamente racista y la llamada “emancipación” sólo un cambio de sector de la clase dominante en el mismo “bloque histórico en el poder” –alusiones a Aníbal Quijano y Antonio Gramsci–, se abren para Dussel los siguientes interrogantes de marcada performatividad: “¿Será simplemente un *2010: un nuevo encubrimiento del mismo Otro?* O mejor *2010: La perenne colonialidad del Otro después de la emancipación.* O quizá un *2010: Hacia la segunda emancipación desde el poder liberador del Otro*” (Dussel, 2007, p. 51).

El texto de Roig, titulado “Necesidad de una segunda independencia”, es más extenso. Comienza recordando un escrito de José Martí, datado el 2 de noviembre de 1889, cuando habían pasado unos 80 años desde que se inició el proceso de independencia continental que permanecía inconcluso, pues Cuba y Puerto Rico continuaban bajo el poder colonial español. Por ese entonces Martí era corresponsal del diario argentino *La Nación*, donde se publicaron sus crónicas y comentarios acerca del Congreso Internacional de Washington. A través de dichas crónicas expuso las maniobras diplomáticas de Estados Unidos para hacer efectivos sus intereses expansionistas sobre el continente. Frente al convite del país del norte “repleto de productos invendibles y determinado a extender sus dominios en América” el cubano reclama “sensatez”, “vigilancia”, “examen claro y minucioso” pues “urge decir [...] que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia” (Martí, 1975, T. 6, 46)¹⁰.

En el contexto del pensamiento progresista del siglo XIX, el concepto de segunda independencia alude a un momento posterior a la liberación del dominio colonial español; en el cual, por medios como la educación, el periodismo, la legislación, la inmigración, sería posible alcanzar la modernización y completar la independencia política, económica, cultural de

10 Martí, José (1975), “El Congreso de Washington. Su historia, sus elementos y sus tendencias”, *La Nación*, 19/12/1889., en: *Obras completas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, Tomo 6, p. 46 y ss.

las jóvenes naciones latinoamericanas, logrando asimismo configurar cierta identidad propia reconocible internacionalmente.

La idea, que había estado presente ya en Francisco Miranda con anterioridad a las guerras de independencia y en Simón Bolívar una vez completada esa gesta, aparece bajo la fórmula de la emancipación mental en los escritos de Francisco Bilbao, Juan Bautista Alberdi, Domingo F. Sarmiento, Esteban Echeverría, José Victorino Lastarria, entre otros (Cfr. Pinedo, 2010).

En escritos de autores como Ramón Emeterio Betances, Eugenio María de Hostos –ambos puertorriqueños– y el mismo José Martí, la idea de completar nuestra independencia o de rescatarla mediante la declaración de una segunda, adquiere matices específicos vinculados con la configuración de una identidad común a partir de la diversidad –de razas, de costumbres, de condición socio-cultural– y con la necesidad de integración de nuestra América para enfrentar las acechanzas del “gigante de las siete leguas”.

Roig retoma el concepto a partir de Martí, en el texto antes aludido, el que por sus características puede ser comprendido entre las prácticas de manifiesto que estamos analizando. En efecto, no se trata sólo de un texto académico, erudito y bien documentado, es en lo medular un texto de denuncia con marcado espíritu performativo. Veamos el siguiente párrafo:

Vivimos un mundo paradójico, pero con un agravante: nuestra paradoja se desarrolla en la dependencia. La paradoja de la miseria en medio de la abundancia también se da en el seno del Imperio por la simple razón de que es parte constitutiva del régimen capitalista. Pero frente a un capitalismo salvaje que ha hundido a millones de seres humanos en la miseria, son posibles formas de capitalismo con un rostro distinto. Siempre son posibles fórmulas de integración social y siempre son posibles actitudes de enfrentamiento ante los procesos de dependencia. No debemos perder la esperanza de poner en marcha formas de humanización aun en las peores condiciones históricas.

Muchos son los caminos de la reconquista. Y uno de ellos es el de adueñarnos de nuestra palabra, restablecer discursos borrados, median-

te un programa de rescate de categorías impugnadas por los sectores de poder y sus colaboradores intelectuales (Roig, 2007, p. 31-32).

La propuesta de Roig consiste en un “rescate de categorías”, o bien en un “rearme categorial”, expresión que también utiliza para enfrentar el desencanto ante al fracaso de los ideales emancipadores de la modernidad producido en las últimas décadas del siglo XX, después de la “caída” del Muro de Berlín. Tal posicionamiento constituyó una reacción acrítica frente una racionalidad avasalladora, en nombre de la cual se perpetraron las mayores catástrofes humanas del siglo XX –guerras mundiales, campos de concentración, armas nucleares–. Desde esa posición se aconsejaba un “discurso blando”, una “renuncia a la Razón” (con mayúsculas) y consecuentemente un debilitamiento de la moral y de los lazos sociales, todo ello congruente con la universal imposición del consumo como fuente de felicidad. Roig toma distancia crítica de tales interpretaciones, advirtiéndole de la puesta en circulación de la noción de “imperio”, que según sus promotores –Michel Hardt y Toni Negri– hace referencia a una fase superadora del imperialismo clásico, caracterizada por un “poder difuso” que se extiende sobre una “multitud” igualmente difusa. Con lo que se reiteran generalidades acerca de la globalización, la posmodernidad y el posmarxismo, que no alcanzan a explicar el mundo real, excepto por el hecho de suscitar una sospecha que ya Martí había señalado: que el imperio no tiene aliados sino vasallos.

Hemos hablado –dice Roig– de la necesidad de un rearme categorial. La acción de la cual estamos hablando es seria. Se trata de alcanzar una posición de compromiso y responsabilidad moral, no con lo establecido, sino con lo que lealmente entendemos que es verdad. [...] Rearmar categorías trabajadas entre nosotros en niveles respetables y no desde ahora, dentro del cauce de una tradición elaborada a lo largo de todo nuestro mundo iberoamericano, y como lo hemos sabido hacer tantas veces, abiertos al mundo, desde nuestro mundo. Rescatar todos los conceptos axiales relativos a nuestras ciencias humanas, recuperar junto con ellos a estas mismas ciencias en el

campo de la moral, de la política, de la economía y de las relaciones y diferencias sociales y de género (Roig, 2007, p. 33).

Dentro del programa de rearme categorial se ocupa Roig de los conceptos de “independencia” y “emancipación”. Tales ideas están presentes en el pensamiento de la modernidad occidental desde el siglo XVIII. En el marco de la Ilustración funcionan como ideas reguladoras (Kant) y como tales implican una exigencia de universalidad y una apelación a la razón. Su legitimación descansa en el gran relato de la Filosofía de la Historia universal de la emancipación (Hegel). Ahora bien, desde la perspectiva de cierto discurso de la posmodernidad, el gran relato emancipatorio ha sido destruido. Auschwitz, Hiroshima, son símbolos de tal destrucción. Como consecuencia de la misma se adopta una posición de rechazo de toda exigencia de universalidad y del sentido de la emancipación, al mismo tiempo que se reivindica el mero acontecer de realidades fragmentarias y particulares, que tienen valor de iniciación en sí mismas.

Sucede que junto con ese rechazo se anula la posibilidad de la crítica. El refugio en lo fragmentario impide la denuncia de los universales sobre los que se monta, por ejemplo, el mercado financiero. Es cierto que la fe en los universales puede ser considerada como ingenuidad cuando estos se muestran como ideológicos, pero si se renuncia a la razón y a su pretensión de universalidad, prevalece el escepticismo y la indiferencia, se desvanece la posibilidad de crítica de tales universales ideológicos. Frente a esto, la alternativa consiste en anclar la crítica en la conflictividad social, en cuyo seno adquieren sentido las categorías de emancipación e independencia. Justamente porque no se trata de aceptar lo dado (actitud indiferente), sino de tomar distancia reflexiva para el ejercicio crítico. En todo caso la modernidad –también nuestra época– presentan una tensión interna que supone formas de racionalidad en conflicto, las cuales fueron ya señaladas por los filósofos de la sospecha, especialmente por Marx al mostrar la tensión entre capital y trabajo, y también a José Martí al desmascarar las contradicciones de la colonialidad.

La desocialización de los hechos anula la posibilidad de autoafirmación de los sujetos sociales; la identificación de la aspiración de universalidad

de la razón con el terrorismo anula la posibilidad de criticar y de reconocer formas conflictivas de racionalidad. “Lo importante es poner en claro que no es la categoría de “emancipación” en sí misma la que generaría “terror”, este se produce como una de las consecuencias del uso encubridor ideológico de los universales, cuestión de la que son responsables los seres humanos, no las categorías” (Roig, 2007, p. 40).

Sabemos que las categorías de “independencia política” y “emancipación mental” han sido utilizadas en la literatura del siglo XIX con sentidos diferentes. La primera hacía referencia a la ruptura del lazo colonial, mientras que la segunda se justificaba como lucha para alcanzar formas de organización democrática de repúblicas que ya tenían asegurada la independencia política. Sin embargo, desde las primeras décadas del siglo XX, el sentido de ambas categorías se unifica, tal como aparece en los textos de Manuel Ugarte, ante la amenaza de pérdida de la independencia frente a la actividad del nuevo imperialismo. Ambas categorías se oponen a la noción de “dependencia”, la cual tuvo desarrollos específicos en las décadas de los '60 y '70 por parte de una escuela de pensamiento socio-económico que conocemos como Teoría de la dependencia, que ha sido revisitada y *aggiornada* en la década con que se inició el siglo XXI. Ello pone de manifiesto –dice Roig– que los hechos comprendidos por las denominaciones de “Independencia” y “Emancipación”, no son asuntos puntuales, sino tareas permanentes y complejas. (Cfr. Roig, 2003).

El texto que venimos comentando, concluye con la recuperación del otro manifiesto, lanzado por Manuel Ugarte en 1927, desde Valparaíso, dirigido a la juventud latinoamericana, instándola

... a proceder sin demora a una renovación dentro de cada república, a un acercamiento entre toda ellas. Estamos en una época francamente revolucionaria por las ideas –decía Ugarte–. Hay que realizar la segunda independencia, renovando el continente. [...] Remontémonos hasta el origen de la común historia. Volvamos a encender los ideales de Bolívar, de San Martín, de Hidalgo y de Morazán y vamos resueltamente hacia las ideas nuevas [...] sólo podemos confiar en el porvenir (Ugarte, en Galasso, 1975, p. 137–138).

A propósito del texto de Ugarte, que actualiza la idea de segunda independencia, y en referencia a que ésta es una tarea permanente y necesaria aún en nuestros días, exhorta el filósofo mendocino a aprender nuevamente a leer las categorías de Independencia y Emancipación, ya que existen

... sectores sociales en actitud de emergencia y de dignidad humana, enfrentados a minorías venales instaladas en las democracias de la época, en la que los valores en juego sobre los que se montaba el discurso del poder se encontraban contaminados, según la expresión de Castoriadis, por las formas más groseras de racionalidad capitalista. [...] Frente a esta situación de dependencia acompañada de impunidad y corrupción, la tarea es doble: se hace urgente abrir un frente de lucha por el rescate de la independencia perdida y poner en marcha una segunda independencia, así como es necesario y urgente promover una emancipación mental, no sólo frente a los modos de pensar y obrar de las minorías comprometidas con el capital transnacional y las políticas imperiales [...] sino ante la contaminación ideológica generada por las prácticas de una cultura de mercado en las que se subordina las necesidades (needs) a las satisfacciones (wants)” (Roig, 2007, p. 44–45).

“Otra emancipación tenemos que conquistar” –dice la letra de la canción de Jaime Torres y Ariel Ramírez, que interpreta Mercedes Sosa– y esa conquista es tarea cotidiana de identificación de las necesidades –sin confundirlas con los satisfactores que impone el mercado–; de educar para la reflexión crítica capaz de desmontar la contaminación ideológica; de autoafirmación y autorreconocimiento de una subjetividad colectiva construida democrática y solidariamente a partir de las diferencias; de buscar y proponer formas alternativas de construir conocimiento y de hacer política.

El ciclo de los manifiestos de la Filosofía latinoamericana de la Liberación encontró en 2015 una nueva expresión en la “Segunda Declaración de Filosofía e Independencia”. En efecto, Después de 40 años

de la *Declaración de Morelia* sobre “Filosofía e independencia” (1975), se produce la *Segunda declaración*, en México, el 26 de noviembre de 2015, con el propósito de realizar “un nuevo balance del quehacer filosófico actual de América latina y el Caribe”.

Esta declaración parte de una caracterización del contexto de la “globalización”, término que se reconoce como no unívoco, en la medida que por una parte alude a la mutación del sistema capitalista provocado por la utilización de las nuevas tecnologías de comunicación, pero al mismo tiempo involucra migraciones y desplazamientos, profundización de la brecha entre ricos y pobres, entre países desarrollados y los que han sido mantenidos en el subdesarrollo y la dependencia. Todo lo cual evidencia la vigencia de un paradigma “que repite la lógica neocolonizadora e imperiocéntrica” que daña y arrebató de sus derechos básicos a comunidades vulnerables de nuestra América, por “incremento de la pobreza, deformación de las culturas, superficialización de las visiones del mundo por el dominio del mercantilismo”. Por tales motivos, los firmantes entienden la urgencia de buscar alternativas teóricas, discursivas y prácticas que permitan luchar contra los efectos nocivos de la globalización y defender el bienestar humano y planetario.

También se toma posición frente al modelo neoliberal, basado en la privatización de los bienes y de todas las relaciones humanas, poniendo de manifiesto la “prepotencia del capital, la idolatría del mercado, la hipnosis colectiva”, cuyos efectos están dados por la emergencia de nuevas amenazas a la paz y la seguridad internacionales, tales como el tráfico de drogas y armamentos, los conflictos políticos, étnicos y religiosos, las migraciones, la desprotección del medio ambiente.

Semejante contexto constituye un desafío y demanda agudizar el ejercicio de la función crítica de la filosofía, especialmente en su dimensión práctica: ética y política, entre cuyos aspectos centrales se encuentra la cuestión de la pobreza y todo el “submundo de rostros e historias frustradas e incompletas”, que se manifiesta en la diferenciación de oportunidades de todo tipo. Además de la crítica, se requiere de la filosofía una función propositiva y solidaria con las ciencias sociales y las humanidades en general para escrutar las causas de la desigualdad y visualizar soluciones

que avancen en dirección contraria a la “perniciosa tendencia actual de desarrollar una política sin ética”.

Este documento destina párrafos específicos a la enseñanza de la filosofía –y de las humanidades en general–, a la teología de la liberación, al pensamiento de los pueblos originarios, a la perspectiva de la pluralidad.

En relación con lo primero, se afirma que no resulta ajena a la lógica del capital la marginación de las humanidades y la eliminación de la filosofía de los planes de educación. Tal menosprecio “priva a los individuos y a las comunidades de recursos teóricos para poder comprender [...] y proponer soluciones de justicia para los graves problemas que afectan a la humanidad”. Por tal motivo, y con apoyo en manifestaciones de la UNESCO¹¹, se afirma que la filosofía “debe ser enseñada a los niños, los adolescentes y los adultos”, para encontrar mejores horizontes de sentido para la existencia y comprometerse con las mejores causas de la humanidad.

A tales fines está convocada también la Teología de la liberación, cuya opción por los pobres se concretiza, ahora, en una opción por los excluidos –pueblos, grupos sociales, personas– que son las mayorías del mundo global y de América latina. En este sentido se rescata el poder simbólico de la beatificación del arzobispo Óscar Arnulfo Romero (23/05/2015), que renueva viejos interrogantes acerca de la liberación en un mundo que dejó de ser bipolar con el fin de la guerra fría. Asimismo se apuesta al diálogo entre creyentes y no creyentes en torno de la cuestión social en América Latina; y se insta al diálogo democrático en sociedades secularizadas con Estados laicos.

En otro flanco, y dado el carácter inclusivo de la filosofía de la liberación, se busca recuperar la reflexión acerca del pensamiento de los pueblos originarios, los cuales enfrentan críticamente tanto la perspectiva civilizatoria occidentalocéntrica, como ciertas expresiones del indigenismo. Al contrario, el documento se pronuncia a favor de su autonomía e identidad, del comunitarismo, de su concepción de la naturaleza y de

11 Cfr. *La filosofía, una escuela de la libertad*, México, UNESCO, 2011 (Edición original en Francés 2007)

su proyecto societario *del buen vivir*. Todo lo cual constituye un aporte filosófico para la formación de los nuevos –niños/as, jóvenes, hombres y mujeres nuevos/as.

Asimismo, desde la perspectiva de la pluralidad, la filosofía de la liberación en su –por ahora– último manifiesto se instala en la perspectiva del género, de las razas, de los movimientos populares, de la tercera edad, de la niñez empobrecida, de los barrios marginales, de los movimientos obreros y campesinos, de la creciente conciencia ecológica y de la defensa de los derechos humanos. Suman su voz a la condena y reclamo de esclarecimiento de las desapariciones forzadas y asesinatos que atentan contra la dignidad de nuestros pueblos.

Últimas acotaciones

Hemos caracterizado una experiencia de escritura, la del manifiesto, como una forma de autorreconocimiento de un “nosotros” en torno a un programa de acción, que busca superar la insatisfacción con usos regulados, apelando a la práctica de saberes y metodologías no reconocidos en los espacios de conocimiento institucionalizados y normalizados. Saberes cuya eficacia está en relación directa respecto de su coherencia interna y contextual, así como de la carga emotiva que lo moviliza. La diversidad de formas que adoptan los manifiestos se recorta sobre el fondo común de un presente insatisfactorio, criticado, desde dónde se interpela la propia identidad socio–histórica, en vistas de redimir el pasado y desplegar nuevas genealogías.

La revisión de un conjunto de textos vinculados a la Filosofía Latinoamericana de la Liberación, producidos como prácticas de manifiesto arrojó algunos resultados que vale mencionar:

- En primer lugar diremos que se trata de una práctica recurrente en el marco de los desarrollos de la filosofía de la liberación, y que, aun cuando se pueda identificar a sus principales impulsores, los textos producidos son expresión de un sujeto colectivo.
- Además, la persistencia en el tiempo de estas prácticas, que emergen

en circunstancias de gran tensión política y social, muestra la vigencia de la filosofía de la liberación, a pesar de los altibajos transitados durante más de 40 años.

- Asimismo señalamos que el potencial crítico evidenciado desde los manifiestos fundacionales permite incorporar en la trama discursiva los problemas que se suscitan en el entramado histórico. De manera que el ejercicio de la crítica, centrado, en un principio, sobre el propio quehacer filosófico y su sentido en el contexto latinoamericano, va asumiendo e integrando progresivamente otros problemas que refieren a la situación política, la emergencia de sujetos que reclaman por injusticias sociales, culturales, ecológicas, e inclusive en el terreno de la educación filosófica.
- Por otra parte, la presencia, desde el comienzo, de líneas divergentes de desarrollo en lo que hace a posicionamientos teóricos y metodológicos, si bien marcan diferencias, no obstante resultan complementarias en relación con la finalidad compartida de la crítica y la liberación.
- Lo anterior se pone de manifiesto a través de la denuncia de múltiples formas de opresión y colonización (de los territorios, de la vida cotidiana, de la historia, de la cultura, de las conciencias, de la naturaleza), desde los iniciales genocidios de la conquista hasta los más sutiles procedimientos de reducción de los valores a las exigencias del mercado.
- Vale recordar, por lo demás, que se trata de textos marcadamente performativos, en los que junto a la crítica se acentúa la proyección hacia un futuro posible, cuya historia se hace desde el presente, promoviendo la educación filosófica, el ejercicio de la crítica, el rescate del propio legado y de las categorías a través de las cuales cobra vida, el diálogo entre culturas, la valoración y respeto de las diferencias, las formas de vida democrática, en definitiva, la liberación del potencial creador y superador de la modernidad.

Bibliografía

- Arpini, Adriana (2003). “Una caracterización del ensayo a partir de la gestualidad”, en: *Otros Discursos. Estudios de historia de las ideas latinoamericanas*, Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo, Qellqasqa, pp. 92–98.
- Abastado, Claude (1980). “Introducción”, *Littérature* 39, París, pp. 3–7.
- Angenot, Marc (1995). *La parole pamphlétaire* París, Payot.
- Biagini, Hugo y Roig, Arturo Andrés (Compiladores) (2007). *América Latina hacia su segunda independencia: memoria y autoafirmación*, Buenos Aires, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.
- Bosí, Alfredo (1991). “La parábola de las vanguardias latinoamericanas”, en: Schwartz, Jorge, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*. Madrid, Cátedra, pp. 13–24.
- Cerutti Guldberg, Horacio (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme. (Segunda edición, 1992, Tercera edición, 2006).
- “Declaración de Salamanca” (1992). En: *Mundo hispánico – Nuevo mundo. Visión filosófica. Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e iberoamericana*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, pp. 19–22. Disponible en: <http://www.ensayistas.org/critica/manifiestos/salamanca.htm>
- De Micheli, Mario (1964). *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, Córdoba, Editorial Universitaria.
- De Sousa Santos, Boaventura (2003). *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Bogotá, ILSA.
- Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la liberación*, México, EDICOL.
- Dussel, Enrique (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1983.
- Dussel, Enrique (1992). *1492, el encubrimiento del otro (Hacia el origen del mito de la modernidad)*, Madrid, Nueva utopía.
- Dussel, Enrique (2007). “Hacia el 2010: a dos siglos del proceso de emancipación. ¿Un nuevo encubrimiento del otro?”, en: Biagini, Hugo y Roig, Arturo Andrés (Compiladores) (2007), *América Latina hacia su segunda*

- independencia: memoria y autoafirmación*, Buenos Aires, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, pp. 49–51.
- Erasmus, Revista para el diálogo intercultural* (2003). año V, N° 1 / 2, Río Cuarto, Ediciones del ICALA.
- Gelado, Viviana (2008). “Un “arte de la negación”: El manifiesto de vanguardia en América Latina”, en: *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXIV, N° 224, pp. 649–666.
- Grisoni, Dominique (Compilador) (1982). *Políticas de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- “Manifiesto Salteño. Manifiesto para una “filosófica” latinoamericana” (1974). En: Cerutti Guldberg, Horacio (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme, pp. 297–300.
- “Manifiesto de Morelia: Filosofía e independencia” (1975). Consultado el 12/09/2014 en: www.ensayistas.org/critica/manifiestos/morelia.htm
- “Manifiesto de Río Cuarto” (2003). En: *Erasmus, Revista para el diálogo intercultural*, año V, N° 1 / 2, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2003, p. 241.
- Mangone, Carlos y Jorge Warley (1994). *El manifiesto, un género entre el arte y la política*, Buenos Aires, Biblos.
- Osorio T., Nelson (edición, selección, prólogo, bibliografía y notas) (1988). *Manifiestos, proclamas y polémicas de la vanguardia literaria hispanoamericana*, Caraca, Editorial Biblioteca Ayacucho.
- Pinedo, Javier (2010). “El concepto de Segunda Independencia en la Historia de las Ideas en América Latina: una mirada desde el Bicentenario”, en: *Atenea*, núm. 502, Concepción, 2010, pp. 151–177. Consultado el 14/09/2015 en: <http://dx.doi.org/10.4067/50718-0462201000200009>
- Roig, Arturo Andrés (1970). “Necesidad de un filosofar americano. El concepto de “filosofía americana” en Juan Bautista Alberdi”. *Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, Instituto de Filosofía, 6 (1970): pp. 117–128. Separata, Mendoza: Imprenta Oficial, 1970. 14 págs. (Reproducido en *Actas, Segundo Congreso Nacional de Filosofía*, Córdoba. Buenos Aires: Sudamericana, 1973. II, pp. 537–547).
- Roig, Arturo Andrés (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica. Segunda edición corregida

- y aumentada: Buenos Aires, Una ventana, 2009.
- Roig, Arturo Andrés (1984). *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, Quito, Cuadernos de Chasqui N° 4.
- Roig, Arturo Andrés (1991), “El descubrimiento de América. Encuentro de culturas”, en: *últimas noticias*, Suplemento cultural, Caracas, octubre de 1991, pp. 12–14. Reproducido en: ROIG, Arturo Andrés (1992). *Quinto centenario*, Colección Primera Fila, Hechos y personajes de Mendoza en el siglo XX, Mendoza, pp. 25–31.
- Roig, Arturo Andrés (2003). *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, EDIUNC.
- Roig, Arturo Andrés (2007). “Necesidad de una segunda independencia”, en: *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Vol. 1, n° 4, Universidad de Los Lagos, Santiago de Chile.
- Schwartz, Jorge (1991). *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*. Madrid, Cátedra.
- Segunda declaración de filosofía e independencia en América Latina y el Caribe*, consultado el 12/01/2016 en: <http://filosofiamexicana.org/2015/11/27/segunda-declaracion-filosofia-e-independencia-en-america-latina-y-el-caribe/>
- Ugarte, Manuel (1979). “Manifiesto a la juventud latinoamericana” (1927), en: *La nación latinoamericana*, Compilación, prólogo, notas y cronología de Norberto Galasso, Caracas, Biblioteca Ayacucho, pp. 111–114.
- VVAA (1973). *Hacia una filosofía de liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum.
- VVAA (1992). *Mundo hispánico – Nuevo mundo. Visión filosófica. Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- Varsavsky, Oscar (1969). *Ciencia, política y cientificismo*, Buenos Aires, Centro editor de América Latina.

Las revoluciones populares y el estado contrainsurgente en Centroamérica. El caso de la Guerra Civil Salvadoreña. Elementos para contextualizar el pensamiento de Ignacio Ellacuría

Silvana Montaruli

*Ojalá podamos ser desobedientes, cada vez que recibimos órdenes
que humillan nuestra conciencia o violan nuestro sentido común.*

EDUARDO GALEANO¹

El pensamiento crítico desde su función social, tiene múltiples formas de expresión. La música, la poesía, los relatos, el teatro, la pintura, entre otras, pueden servir como formas de denuncia de las voces silenciadas en un contexto y en un momento histórico determinado. Ellas van tejiendo las relaciones y las confrontaciones sociales, y en su interior; develan la complejidad que implica comprender y satisfacer determinadas necesidades. Cada voz, cada signo de expresión, se constituye como un modo de ruptura con el orden establecido e implica además, nuevos modos de pararse frente a la realidad. En este tejido de relaciones se trata de reconstruir el entramado social a partir de nuevas formas de interpretación de la praxis en la que se está inserto. Así toda expresión crítica busca proyectar un futuro diferente, surge como una ruptura o quiebre y se proyecta como la superación de las fisuras del sistema en vigencia.

El Salvador es un ejemplo. Su historia muestra de qué modo sus tensiones sociopolíticas fueron creciendo en el tiempo, expresando y denunciando las injusticias de un régimen económico y político que excluía a las masas trabajadoras. La guerra civil salvadoreña, no tuvo en este sentido, su origen en el descontento político o económico de un grupo frente

¹ Galeano Eduardo: Texto escrito en ocasión de recibir el premio *Stig Dagerman*, en Suecia, en septiembre de 2010.

a un gobierno determinado, sino que se constituye como el resultado de varios factores que fueron afianzando la consolidación de distintos grupos subalternos, orientados a cambiar la realidad social de su país.

A veces, aquellos que se convierten en la expresión de diferentes sectores que expresan su disconformidad frente al modo de ordenamiento social, en tanto éste se muestra deficiente a la hora de dar respuestas a las necesidades de dichos sectores, en determinados momentos de su realidad práctica deben recurrir al uso de la fuerza para poder enfrentar a grupos de poder que en nombre del orden social los persigue y los castiga brutalmente. La guerra civil salvadoreña tuvo una duración de diez años, lo que refleja el agotamiento de cualquier otra forma de reclamo social. Su desarrollo y las causas que condujeron a su pueblo a tomar las armas, merece especial atención por la magnitud con la que se fueron sucediendo los hechos. Debemos considerar que no se trata de justificar aquí en sentido general la guerra, pero en ciertos contextos implica al menos interrogar sobre la posibilidad de legitimación de dicha práctica, considerando aquellos casos en los que se materializa como defensa ante la opresión y la represión política y militar, o en aquellos, en los que se busca alcanzar nuevas formas de prácticas políticas que resuelvan las problemáticas sociales de un pueblo.

Es importante tener en cuenta, que las organizaciones civiles, la mayoría de ellas conformadas de población rural, no se constituyeron como ejércitos cuya finalidad se reducía a tomar el poder mediante el uso de las armas. “Todo lo contrario, la guerra civil salvadoreña solo puede entenderse como el resultado de una serie de sucesos que llevaron al pueblo a la formación de ejércitos clandestinos, destinados a asumir la responsabilidad de producir a como diera lugar, los cambios necesarios para instalar un nuevo orden social y político en su país”. (Perales, 2009, p. 2)

La aplicación de las políticas económicas desfavorables para el desarrollo interno de los países centroamericanos durante los años 60 y 70, estuvo acompañada del ejercicio del poder a través de gobiernos oligárquicos, generalmente a cargo de las familias más tradicionales. Los bajos salarios que recibían los trabajadores del campo, sumado a los intentos frustrados de una práctica democrática real y a los múltiples fraudes



electorales; estaban acompañados por la utilización de la fuerza represiva como garantía de poder. Estos factores, entre otros, fueron preparando el escenario donde se desarrolló el hecho más triste de la historia salvadoreña: su guerra civil.

Nos interesa particularmente el análisis de las causas que provocaron la conformación de ejércitos clandestinos durante los años ochenta, y de qué modo fue desarrollándose la misma; analizando no solo el contexto político y económico de esa época sino también los relatos de quienes fueran sus actores.

La guerra civil salvadoreña

La realidad de los países centroamericanos puede ser abordada en conjunto dadas las similitudes de sus características en cuanto a la aplicación de políticas modernizadoras de matriz elitista. En líneas generales podemos decir que la modernidad capitalista, afectó a la agricultura de exportación, la expansión de la frontera agrícola significó para los campesinos el aumento de la expropiación y de la pobreza, las tierras fueron redistribuidas a las familias más tradicionales y la fuerza de trabajo percibió salarios muy bajos. Se trataba de la implementación de un modelo primario, exportador, “cuyo motor de crecimiento económico se encontraba en el exterior y dependía de la demanda de las economías industrializadas del centro del sistema capitalista mundial.” (Ansaldi y Giordano, 2009, I, p. 469)

En este contexto, el poder era detentado por la oligarquía, definida como “una forma histórica de ejercicio de la dominación política de clase, caracterizada por la concentración del poder en una minoría y la exclusión de la mayoría de la sociedad de los mecanismos de decisión política”. (Ansaldi y Giordano, 2009, I, pp. 465–466). Esta forma de dominación social fue común en la mayoría de los países latinoamericanos y en el caso de El Salvador estuvo acompañada por la acción de las fuerzas de seguridad con el objetivo de controlar los reclamos sociales y continuar en el poder.

Las clases trabajadoras, en especial la obrera vinculada en un primer momento al trabajo de la tierra, expresaron su descontento con el sistema, en tanto no solo se daba la expropiación de las tierras sino además la explotación por el trabajo y reiterados intentos fallidos de democratización. En este sentido, Iosu Perales afirma que el primer levantamiento social ocurrió en la década del treinta, a partir de entonces comenzaron a mostrarse los elementos que desembocaron en la guerra civil, principalmente señalamos: la represión contra el pueblo, las organizaciones sociales que reclamaban justicia social y libertades políticas enfrentadas al poder político y los fraudes electorales.

En diciembre de 1931 “un grupo de militares no vinculados a los grandes propietarios del país” (Perales, 2009, p. 2) irrumpió en el gobierno

traspasando el poder a Maximiliano Hernández Martínez, bajo la presión de Estados Unidos.

En 1931 se produjo el primer golpe de estado, a días de estar fijadas las elecciones, previstas para enero de 1932. De una manera desprolija el gobierno decidió suspender las elecciones, convocándolas para días después del previsto. Este hecho convocó al pueblo a la calle, para reclamar la medida tomada (Perales, 2009, p. 3).

En algunos lugares sin embargo, las elecciones llegaron a realizarse, y el partido de izquierda obtuvo el triunfo. Frente a la iniciativa del gobierno de dar por inválidas las mesas electorales, Farabundo Martí, que dirigía el Partido Comunista, organizó una insurrección para el día 14 de enero, con el objetivo de que se le reconociera el triunfo de ese partido en la elección. Sin embargo, fue traicionado y descubierto, por lo que el levantamiento pudo ser evitado por las fuerzas de seguridad. La insurrección popular, se concreto, de todos modos el día 22, hecho que es recordado aún hoy, como uno de los peores genocidios de la época. Si bien, los grupos manifestantes pudieron ser sofocados por las fuerzas de seguridad, significó en un sentido la formación de la conciencia colectiva de las masas populares, dando lugar a la creación de las bases para una década de luchas con participación social.

Una breve reseña de los sucesos acontecidos hasta el año 1932 nos recuerda que en 1913 la oligarquía había estado representada por un puñado de familias pertenecientes al Partido Demócrata. En 1918 Alfonso Quiñones, en calidad de vicepresidente a cargo del gobierno de Carlos Melendez, fundó la *Liga Roja*, una organización que debía canalizar las demandas de los trabajadores y los campesinos frente al Estado. Esta organización, sin embargo, lejos de ejercer la función para la que había sido creada solo sirvió para favorecer los intereses del gobierno.

Ansaldi y Giordano sostienen en relación a esto que:

... hacia fines de 1920 las protestas rurales volvieron a surgir. La explotación del café se basaba en un conjunto de leyes que no

hacían más que legalizar la violencia. En un contexto de gran descontento social el presidente de turno, Pio Romero Bosque, convocó a elecciones. Salió favorecido Arturo Araujo, fundador del flamante Partido Laborista salvadoreño, inspirado en la cultura política de Inglaterra. Su gobierno intento poner en práctica un programa de tímidas reformas sociales. Pronto, los sectores dominantes de la oligarquía cerraron filas tras la figura del general Maximiliano Hernández Martínez quien ejerció una dictadura autocrática” (Ansaldi y Giordano, 2009, I, p. 528).

Desde una perspectiva crítica es posible afirmar que las tensiones sociales de la década de 1930 pusieron de manifiesto el juego de relaciones que enfrentaron a un discurso opresor con un discurso emancipador. Este discurso fue posible desde la conciencia del reclamo de reconocimiento de la propia humanidad, por parte de aquellos sectores sociales que se veían impedidos en el ejercicio de sus derechos más vitales, como pueden ser los vinculados a la satisfacción de sus necesidades o a la remuneración justa a cambio del trabajo realizado. La dignidad, intrínseca al hombre, que trabajaba en el campo exigía ser reconocida; y en este sentido, los movimientos sociales salvadoreños fueron creciendo y afirmándose desde esta matriz de pensamiento. Surgieron para reivindicarse como sujetos de su propia historia y no como objetos necesarios para la construcción de historias ajenas.

Los acontecimientos de la década del 60 resultan de importancia para comprender cómo se desarrollaron las tensiones políticas en América y en general, en el mundo entero. En este momento surge la Teoría de la Dependencia, a la que Atílio Borón define como “un producto genuino de América Latina” (Borón, 2008, p. 20). Existen dos hechos fundamentales que marcaron a esta década: el Mayo francés y la Revolución cubana. El triunfo cubano estuvo acompañado por una nueva posición política del imperio en relación a América Latina: la Alianza para el Progreso diseñada por el presidente Kennedy para responder a los desafíos que planteaba el triunfante movimiento del 26 de julio en La Habana (Borón, 2008, p. 22). En principio la Alianza para el Progreso puso sobre la mesa una serie de

temas que consideró importantes para el desarrollo de la región, pero finalmente no llegaron a concretarse. Así mismo, la Alianza impulsó la legitimación de la reforma agraria, exigida por los movimientos campesinos; aquellos países que necesitaran ayuda, debían como condición, aprobar una Ley de Reforma Agraria. Sin embargo y siguiendo el análisis de Atilio Borón:

... esas políticas reformistas propuestas por gobiernos democráticos (o por lo menos elegidos democráticamente) fueron violentamente desplazados por una sucesión de golpes militares que se abatirán sobre América Latina a partir de 1964 cuando se produce el golpe de estado en Brasil (Borón, 2008, p. 23).

La década del 70 estuvo marcada por los golpes militares que se sucedieron en gran parte del Cono Sur, dejando atrás el debate intelectual que planteaba la Teoría de la Dependencia, que lógicamente desapareció con estos hechos. La posterior aplicación de modelos económicos políticos que sirvieran para el crecimiento del continente, respondieron en realidad a los intereses de otros países, dando lugar a la consolidación del imperialismo norteamericano como única teoría política posible.

En este contexto, la situación de El Salvador no fue diferente a la de otros países latinoamericanos: Guatemala, Nicaragua entre otros fueron escenarios de la aplicación de determinadas políticas capitalistas cuyas medidas llevarían a sus sociedades a situaciones impensadas. Las sociedades centro americanas padecían las consecuencias de su aplicación, lo que desde una posición crítica, significó el encuentro de dos extremos sociales unidos por un tronco común: o se defendía lo propio o se vivía para otros. Cabe considerar que la aplicación de estas políticas económicas y sociales, se proyectaron en el tiempo, transformando la geografía de Centro América en un campo de luchas y tensiones sociales que fueron constantes.

... podemos decir que, hasta por lo menos fines de la década de los 80, el conflicto asalariado keynesiano–fordista (y particularmente el conflicto industrial) constituyó uno de los ejes destacados de la

conflictividad social en la región. Este rasgo distintivo y hegemónico (aunque no excluyente) que asumió la conflictividad social estuvo asociado a una forma históricamente acotada de la relación capital-trabajo: el pacto keynesiano-fordista, que signó durante cuatro décadas las relaciones laborales del ciclo de desarrollo económico conocido como período de sustitución de importaciones... (Algranati, Seoane, Taddei, 2006, p. 3).

La crisis y la inestabilidad político financiera en los países centro-americanos fue creciendo a lo largo de los años 70 y con ellas también la conformación de distintos grupos sociales que exigían un cambio político. Estos grupos cada vez mejor organizados, fueron transformándose en ejércitos clandestinos y enfrentados permanentemente al poder debían huir al campo en tanto eran perseguidos y asesinados por las fuerzas de seguridad del Estado.

Los movimientos sociales tuvieron una impronta de reivindicación social. En el caso de El Salvador, surgieron desde una moral emergente, cuya urgencia fue la de lograr otras formas de interpretación de la realidad social, construidas sobre la base de la afirmación de la propia dignidad. Los ejércitos clandestinos eran conscientes de que su compromiso con el cambio implicaba asumir que se estaba dispuesto a pagar el precio que fuera necesario; fueron expresión de la conciencia de sujetos sociales que se auto-valoran como constructores y responsables del curso que tome la historia de su país, a partir de su participación activa como constructor de su propia realidad. En este sentido, no sólo desde las letras, sino también desde el ejercicio sociopolítico en su más plena configuración práctica, es posible la construcción de un discurso emancipador, liberador del orden establecido.

La situación del pueblo salvadoreño se iba agravando con el correr de los años, tal como lo analiza Ignacio Ellacuría cuando afirma que:

Si asumimos que en 1970 los salarios mínimos eran insuficientes y los tomamos como punto de partida con índice 100, los trabajadores agropecuarios han bajado en su poder adquisitivo real del 82.9 en

1980 a 57.9 en 1984, quedando por encima del índice 100 solo los salarios temporales en relación con ciertas cosechas o con industrias agrícolas también de temporada [...]. A finales del 70 el 65.2 de la población centroamericana vivía en estado de pobreza y de ese, el 4.1 de extrema pobreza. Entendiendo por lo segundo la no cobertura del costo de la canasta básica de alimentos y por no satisfacción de necesidades básicas el ingreso familiar no cubre el costo de servicios básicos: vivienda, salud, educación. Esto es en 1980, 13 millones de centroamericanos vivían en estado de pobreza y de ellos 8 millones y medios en extrema pobreza. En el sector rural se concentra la extrema pobreza, Nicaragua 88.5%, El Salvador 68.1% Guatemala 79% países donde era fuerte la acción revolucionaria, sin que esto signifique una causalidad. Costa Rica 24.5% y Honduras 60.9%” (Ellacuría, 2005 (1989), I, pp. 141-142).

Esto nos permite comprender el sentido que tuvo la guerra civil salvadoreña, en tanto aquellos que representaban diferentes sectores sociales; no tenían otra opción que la de llevar hasta sus últimas consecuencias el empecinado ideal de ser reconocidos como parte de su propia historia. Una historia que les estaba siendo arrebatada en función de los juegos de poder político y económico que respondían a intereses extranjeros.

Lo anterior nos permite hacer una lectura más profunda sobre la situación en la que se fue configurando la guerra civil salvadoreña,

La guerra no es una novedad. Un sistema basado en relaciones de antagonismo implica una simbiosis destructiva cuyos momentos de crisis asumen la forma de guerras abiertas. Sin embargo, la tensión antagónica supone una contrainsurgencia inmanente practicada sistemáticamente desde las esferas de poder. La contrainsurgencia en el capitalismo es una característica sistémica que cambia de modalidades e intensidades pero que se revela tanto en el establecimiento de legalidades excluyentes o en la imposición de las “reglas del mercado” como en las acciones de operación o inteligencia militar (Ceceña, 2004, p. 35).

Los enfrentamientos armados fueron una característica de esa época en toda la geografía centroamericana aunque se diera en mayor o menor intensidad según los países. Esto nos permite pensar que no se constituyeron como guerras casuales, sino que fueron el efecto irreversible por la aplicación de determinadas medidas político-económicas y sociales. Nicaragua y Guatemala, además de El Salvador; fueron en este sentido, víctimas de la aplicación de un plan capitalista extremo que llevo a sus pueblos a sumirse en la pobreza y en la desesperación de tener que huir para conformar frentes de resistencia contra la opresión del poder del gobierno.

Es necesario hacer ciertas consideraciones en relación al término “guerra” por ser éste muy complejo y por estar sujeto a diferentes formas de interpretación. Consideramos como negativas a las guerras cuyos objetivos son meramente políticos, económicos o de control, ya sea desde un estado a otro o de un sector social sobre otro. Las guerras aquí se producen intencionalmente para someter a los pueblos y para imponer desde la fuerza un control social, cultural o económico que de otro modo no podrían alcanzar. Sin embargo existen guerras que pueden ser interpretadas en sentido positivo. Nos referimos a aquellas que se constituyen como efectos de luchas de reivindicación social. Estas guerras, al contrario de aquellas, toman sentido y legitimidad por ser liberadoras. La práctica de una guerra con estas características, no surge con un objetivo de imposición social, ni de conquista; sino que deviene como resultado de otros hechos, en algunos casos, del choque producido entre el orden social establecido y aquellos actores sociales que pretenden romper con ese orden impuesto, que no lo aceptan como propio porque no se identifican con él; justamente por sentirlo ajeno. El choque de estas dos fuerzas enfrentadas desemboca en una guerra que efectivamente se constituye como legítima en tanto cumple una función liberadora de los determinismos propios de una legalidad axiológica que los excluye.

En este punto nos podemos remitir a la carta pastoral de Monseñor Romero sobre las organizaciones populares. No se trata sólo del derecho general de los hombres a unirse y organizarse para lograr

finés honestos, sino del derecho mucho más urgente que tienen los desposeídos e injustamente oprimidos a hacer valer sus derechos más fundamentales, que de otra manera se ven permanente, estructural y coyunturalmente conculcados (Ellacuría, 2005 (1979), p. 737).

Considerar el sentido del término guerra desde esta segunda posibilidad nos permite alcanzar una visión clara de lo que significó un hecho, calificado por su magnitud, como uno de los genocidios más importantes de la historia latinoamericana. Quienes conformaban una línea crítica al gobierno: los distintos movimientos sociales, la iglesia a favor de los más desprotegidos, lucharon no para imponerse o para ejercer gobiernos de control, lo hicieron desde la urgencia por lograr que los derechos y los valores del pueblo salvadoreño les fueran restablecidos.

La construcción de una nueva sociedad, desde un pensamiento crítico y la puesta en escena de ese pensamiento en las prácticas de insurrección, tuvo un alto precio, miles de vidas y diez años de horror; pero tuvo a su vez el más profundo de los sentidos: la posibilidad de construir una sociedad diferente sobre la base del ejercicio de los derechos humanos, de la justicia social y sobre la construcción de la democracia en su más pleno ejercicio de la libertad. La guerra civil salvadoreña fue preparando su escenario sobre los constantes enfrentamientos entre militares y civiles durante toda la década de 1970. De este modo, sobre el final de ese año y luego de sufrir el fracaso de reiterados intentos de democratización y de restitución del orden sobre un marco legal justo; los ejércitos clandestinos crecían en número y en destreza como para poder hacer frente a la contrainsurgencia, a pesar de que esta, fuera sostenida por el poder norteamericano. Los meses de octubre a diciembre de 1979 fueron muy significativos, podía vislumbrarse en ellos, el rumbo que tomarían los acontecimientos sobre los inicios del año 1980. Ignacio Ellacuría, escribía por entonces:

Hoy, el gobierno desmiente una noticia sobre un abortado golpe de Estado, que se hubiera intentado el fin de semana. Las amenazas de golpe de Estado no son sino otra prueba de que en El Salvador

hemos llegado a una situación en que es preciso hacer algo radicalmente nuevo para sacar al país del camino por donde anda, un camino que lleva a la destrucción, cuando cerca de diez millones de habitantes nos esperan para dentro de veinte años (Ellacuría, 2005 (1979), II, p. 802).

Los ejércitos revolucionarios salvadoreños, entre los que podemos mencionar: FMNL (Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional), UNO (Unión Nacional Opositora), FPL (Frente para la Liberación), ERP (Ejército Revolucionario del Pueblo), BPR (Bloque Popular Revolucionario), las LP28 (Ligas Populares 28 de febrero), el FAPU (Frente de Acción Popular Unificada), se constituyeron como movimientos de oposición cuyo objetivo principal fue la restitución del ejercicio de la ciudadanía al pueblo salvadoreño. Estas organizaciones, si bien en sus inicios mayormente estuvo constituida por población campesina; a finales de la década del 70 estaban conformadas además por otros sectores de la sociedad: profesionales, intelectuales, obreros de la ciudad, universitarios y sindicalistas.

Las organizaciones populares de El Salvador han representado, en sus pocos años de existencia, la fuerza políticamente más activa en la defensa de los intereses populares y en la lucha contra las políticas antipopulares, provengan estas del gobierno o de la oligarquía. Aunque la Iglesia ha representado también una fuerza importante en la defensa de los derechos del pueblo, es claro que la Iglesia no es el instrumento político adecuado para propugnar eficazmente esos derechos. Tampoco lo han sido los partidos políticos, sin que pueda decirse tampoco que los partidos políticos de oposición hayan dejado de contribuir totalmente a las luchas populares (Ellacuría, 2005 (1979), II, p. 738).

Sabemos que la crisis de los países centroamericanos no fue un hecho fortuito. El marco político y económico mundial encerró a estos países en un círculo vicioso que combinaba explotación económica y represión política. En este sentido, la ayuda norteamericana a El Salvador tuvo un doble

interés, por un lado favoreció a sus políticas internacionales y por otro, evitó que penetraran las políticas de los países socialistas a Centroamérica. Por esta razón, la intervención norteamericana en la guerra salvadoreña tuvo como eje medular brindar ayuda militar puesta al servicio del control social para evitar que el poder central cayera.

La guerra propiamente dicha dio su inicio el 10 de enero de 1981 cuando el FMNL dio la orden general de iniciar la ofensiva contra la dictadura militar; esta fecha marcaba la decisión final de la sumisión de todo un pueblo y el inicio de la búsqueda de la libertad frente a las injusticias del sistema. No parece fácil soportar el peso de una guerra con una duración de diez años y en su decurso fueron múltiples las formas y los intentos de poder llegar a un acuerdo de paz. En el año 1985 el país estaba devastado, las escuelas y las iglesias habían sido clausuradas en su mayoría; el reclutamiento y la formación de niños para servir a los ejércitos, hacían que las familias buscaran centros de refugio en los lugares más alejados, en las zonas más inhóspitas de su territorio, condenándose al hambre y a la miseria; lejos de los bombardeos cotidianos que reducían sus hogares y lugares de trabajo a sombríos escombros.

Esta guerra que sobre todo en los años 1980–1982, fue una guerra sucia de la cual formaba parte el terrorismo de Estado, ha causado no menos de 60.000 muertos y más de 100.000 bajas en conjunto; a ocasionado no menos de 500.000 desplazados en el país, [...] ha destruido la infra-estructura del país a un costo superior a los 2,000 millones de dólares, [...] Todo ello hace de la guerra una realidad trágica, que todavía se agrava más, si se considera que nadie se atreve a decir cuándo pueda terminar ya que no se ve la posibilidad a corto plazo de que ninguna de las partes triunfe sobre la otra (Ellacuría, 2005 (1985), II, p. 1092).

La resistencia a doce años de lucha, solo pudo ser posible en tanto no fue la acción de un grupo aislado de hombres que se enfrentaban al poder. Por el contrario, en cada región del país fueron formándose núcleos de acción insurgente, que con el tiempo desarrollaron sistemas de comu-

nicación gracias a los cuales tomaron contacto y pudieron unirse, pues compartían una misma causa de lucha y tenían un objetivo común. Los ejércitos clandestinos se afirmaron sobre el valor del sentido de aquello por lo que se luchaba. El levantamiento del 10 de enero fue una acción estratégica e inteligente:

Se desplegó la ofensiva general de 10 de enero de 1981 bajo la modalidad de un levantamiento popular. Es decir, no tratamos de derrotar al régimen mediante una derrota militar sino a través de una insurrección en la que el pueblo se levantara, retomando la experiencia de la insurrección de Nicaragua dirigida por el FSLN. De manera que la posibilidad de triunfo no estaba determinada por la capacidad militar acumulada por el FMLN sino por el aprovechamiento de que el grupo dominante ya no podía gobernar frente al alto nivel organizativo y de lucha del pueblo a través de los frentes de masas (Perales, 2009, II, p. 9).

La estrategia contrainsurgente salvadoreña estuvo constituida básicamente por tres elementos: a) la insurrección de las masas a través de la huelga general, b) el ataque a los principales cuarteles por parte del ejército insurgente y c) militares progresistas se levantarían uniéndose a la guerrilla². De esta manera, el levantamiento se constituyó como una combinación estratégica de varios factores que fueron medulares durante todo el proceso de lucha y si bien su objetivo principal no fue alcanzado a corto plazo, fueron provocando ya a mitad de la década la fragmentación del país, lo que posibilitó la reestructuración de los ejércitos revolucionarios. En este sentido, la guerra mostraba desde 1981 dos caminos para la población civil en El Salvador: el de la sumisión o el de la liberación. El pueblo salvadoreño estuvo destinado en cada momento a elegir uno de ellos, siendo conscientes de que el futuro de su país y el de las generaciones posteriores, dependía de las decisiones que se tomaran a partir de esa fecha. La afirmación de la guerrilla aportó la

2 Cfr. Perales, Iosu (2009), *Los años de plomo en El Salvador: (1981–1992)*, p. 8.

esperanza de cambio, significó la construcción de un orden diferente, que pretendía principalmente resolver las problemáticas que habían llevado a El Salvador a la guerra. En este sentido existieron muchos intentos de democratización y muchos más de acuerdos fallidos entre el gobierno y la guerrilla. Entre ellos, destacamos el intento del 15 de octubre de 1984, en el que se reunieron en La Palma representantes del gobierno y del ejército del FMLN, con el fin de dialogar sobre la posibilidad de un acuerdo de Paz, que lógicamente fracasó dadas las condiciones que llevaban los representantes del gobierno de José Napoleón Duarte: “su rendición a cambio de su registro como partido político y la reinserción de los combatientes”. (Perales, 2009, p. 12). El 30 de noviembre del mismo año, se trató de llegar nuevamente a un acuerdo, esta vez en la ciudad de Ayagualo, el tema de diálogo tuvo que ver con la reforma agraria que exigía el FMLN, por la cual las tierras pasarían a manos del campesinado. Recordemos que este tema había llevado a los trabajadores a los primeras protestas 40 años atrás; pero el gobierno de Duarte en un plan estratégico ofreció comprar algunas tierras a los terratenientes y llevar adelante el plan CONARA, que consistía básicamente en “llevar alimentos y construir escuelas para la población rural con tal de que no se organizara el FMLN” (Perales, 2009, p. 13). Esta oferta no fue aceptada por el Frente Farabundo Martí, clausurando todo intento de diálogo pacífico entre ambas partes.

No debemos despreciar en todo este contexto de acuerdos y desacuerdos internos, la injerencia de Estados Unidos en todas las tratativas que se proponían como salidas pacíficas al conflicto. El gobierno norteamericano, preocupado por sofocar a los frentes insurgentes, por un lado prestaba ayuda económica al país pero por otro alentaba y mantenía con ayuda militar los frentes del ejército contrainsurgente. Su mayor estrategia se basó en dismantelar el FMLN a través de la aplicación de reformas y medidas que pudieran poner al pueblo en contra de estas formaciones, a la vez que levantó una fuerte campaña política exterior alertando sobre las posibilidades y peligros de que las fuerzas comunistas penetraran la zona.

Si bien la participación norteamericana fue muy fuerte durante los años 1984 a 1987, no lo fue menor la acción del FMLN durante los años 1987 a 1989, en los que pudo reforzar sus iniciativas a partir de la

aplicación de los acuerdos de Esquipulas³, aprovechando además que las fuerzas militares oficiales estaban siendo por ese entonces cuestionadas por los organismos internacionales de Derechos Humanos y por varios países europeos.

Según las afirmaciones de Iosu Perales, los acuerdos de Esquipulas significaron: “el proceso que permitió a Centroamérica pensarse a sí misma, [...] era el escenario idóneo para que las posiciones políticas de FMLN ganaran un terreno definitivo que quedaría reforzado con su ofensiva de 1989 [...]. (Perales, 2009: 19).

Recordemos que Esquipulas I resaltó la voluntad de sus integrantes de firmar el “Acta de Contadora para la Paz y la Cooperación en Centroamérica”. Eran parte de este acuerdo Venezuela, Colombia, México y Panamá que además habían conseguido el apoyo de Argentina, Brasil, Perú y Uruguay y de organizaciones internacionales como la Comunidad Económica Europea, la Organización de Estados Americanos y las Naciones Unidas; el acuerdo no llegó a cumplir sus objetivos entre los que figuraba la necesidad de dar término y resolver las problemáticas que estos países tenían entre sí, inclusive los referidos a desacuerdos limítrofes que los enfrentaban. Estados Unidos se opuso a que este proyecto de gran importancia para la región llegara a realizarse, pues consideraba que la salida del conflicto centroamericano debía realizarse por vía militar y para impedir que el acuerdo triunfara apeló a su boicot presionando a los países que mantenían grandes deudas económicas y en los que tenía mayor incidencia militar.

Sin embargo, y a este intento frustrado de paz en la región, sobrevino Esquipulas II; acuerdo que a pesar de las intenciones norteamericanas de querer llevarlo al fracaso como el anterior, tuvo otro destino. Finalmente los países firmantes elaboraron y suscribieron un documento que llamarían “Procedimiento para establecer la paz firme y duradera en Centroamérica”. Entre los puntos que fueron positivos podemos sintetizar: a) el ofrecimiento

3 Esquipulas I y II: Acuerdos firmados en la ciudad de Esquipulas, en 1986 y 1987 respectivamente, con el propósito de llegar a un proceso de paz y terminar con las guerras civiles de El Salvador, Guatemala y Nicaragua.

de una nueva posibilidad de pacificación del área y de las naciones con conflictos armados; b) su carácter fue netamente centroamericano, sin injerencia de potencias extranjeras, c) aceptó a Nicaragua en pie de igualdad, no obstante su peculiar régimen político y su gobierno, d) fundamentó la solidaridad centroamericana en un nuevo concepto de democracia en la cual resaltó “la promoción de la justicia social, el respeto de los derechos humanos, la soberanía, la integridad territorial de los estados y el derecho de las naciones a determinar libremente su modelo económico político y sociales; e) se pidió a los países que en el término de un determinado tiempo ser presentaran acuerdos de paz y cooperación a fin de resolver diferencias interestatales y f) se ofrecieron algunos resultados efectivos en la amnistía, en el cese de fuego y en la repatriación de los refugiados y exiliados⁴.

Si bien el proyecto tuvo sus limitaciones debemos señalar que por aquellos años y en función de la situación político-económica de la mayoría de los países, el acuerdo de estos puntos y las tratativas por hacerlos reales significaron un fuerte avance para la afirmación de la identidad y el diálogo entre los países de la región.

La guerra civil salvadoreña llegó a su final en el año 1989 y un hecho, trágico por demás, marcaría el rumbo definitivo de todo su pueblo. El 16 de noviembre llegada ya la noche, soldados del ejército exigieron la entrada en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” y cuando sus puertas les fueron abiertas asesinaron a mansalva a seis jesuitas (Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Ignacio Martín-Baró, Armando López, Juan Ramón Moreno y Joaquín López y López) y a dos mujeres del servicio de mantenimiento (Elba y Celina Ramos). Los responsables fueron juzgados por los organismos de Derechos Humanos Internacionales, y al interior del país, volvieron a crecer bajo la configuración de un proyecto más nacionalista las esperanzas de poder reconstruir, desde sí mismos, una nación más inclusiva y popular, sobre las bases del ejercicio de la democracia y de nuevas políticas económicas que proyectaran un futuro de libertad para su pueblo.

4 Ellacuría, Ignacio (2005), *Escritos Políticos. Veinte años de historia en el Salvador. (1969–1989)*, Tomo II, UCA Editores, El Salvador, pp. 1172–1173.

Los acuerdos de paz se firmaron en enero de 1992 y consistió en una serie de acuerdos en los que fundamentalmente se reestructuraron las Fuerzas Armadas, el Sistema Judicial, el Sistema Electoral y se tomaron medidas en lo económico y social.

Consideraciones Finales

El proceso de modernización en el área central de América tuvo problemáticas profundas. Se trató fundamentalmente de la aplicación de medidas económicas y políticas que no surgieron desde las necesidades de los pueblos centroamericanos sino como efectos de responder a las necesidades de los países de primera línea a sus propias problemáticas de expansión y control mundial.

En este sentido, rescatamos la importancia del desarrollo de un pensamiento crítico que surge en toda época o momento histórico a partir de la necesidad de reconocimiento, justamente cuando en materia social sus necesidades no se hallan satisfechas. El caso de El Salvador tiene sus particularidades y sus méritos en tanto la sociedad fue desarrollando prácticas, a través de distintos movimientos sociales, para poder hacer frente a la situación estructural que los perjudicaba como país.

Los cambios, cuando son estructurales, suelen ser dolorosos, obligan muchas veces a tomar caminos impensados y requieren en todo momento de la toma de decisiones con la conciencia de que en ellas se pone en juego el presente y el futuro de los pueblos. En El Salvador las manifestaciones por el descontento general en relación a las medidas agrarias significaron el inicio de la conformación de distintos movimientos sociales, que al ser perseguidos por las fuerzas de seguridad, conformaron ejércitos revolucionarios. Esto significó para muchos hombres y mujeres asumir el abandono de sus familias, huir a zonas de seguridad en el campo y desde allí organizar sus luchas. Con ellos se escribe la historia que en el caso salvadoreño especialmente está marcada por la pasión que despierta la lucha por el sentido de pertenencia. Desde aquí es posible comprender que el término “guerra” tan negativo y gris, tiene en este caso un sentido diferente al que comúnmente se le da. Significa también el modo

de reivindicación social y paradójicamente, el modo de hacer valer los derechos y de exigir su cumplimiento. El valor de lo humano y de su propiedad mas intrínseca: la dignidad del hombre; requieren ser reivindicadas muchas veces a partir de esas luchas, y este trabajo fue escrito pensando en aquellas “voces inocentes” que lucharon por su derecho a ser y a construir su propia historia.

El pensamiento crítico en sus diferentes manifestaciones fue expresado en El Salvador a través de acciones llevadas adelante por diferentes movimientos sociales, en su responsabilidad de resistir a los procesos de deconstrucción político económica de la realidad social de su país.

Todo el proceso tuvo una duración de más de cuarenta años de una resistencia activa a cierta forma de modernización impuesta bajo la forma de dominación oligárquica y militar, que traducían los intereses fundamentalmente norteamericanos. La región centroamericana atravesó caminos semejantes en un ciclo de luchas y levantamientos sociales, formados con el objetivo principal de desestructurar dichas políticas.

El caso salvadoreño requiere especial atención por la profundidad con la que fueron sucediendo los acontecimientos y por el curso que tomo el conflicto agrario durante todo el proceso que abarcó desde los años 30 hasta el final de la guerra en febrero de 1992.

Un balance sobre la guerra y algunos de sus factores permite afirmar que: a) Estados Unidos se constituyó como un peligro para la zona central de América dados sus múltiples intentos de expansión y dominación; b) las políticas aplicadas a la región tuvieron una intencionalidad de control bajo la forma de gobiernos oligárquicos y represivos. Esto le otorga responsabilidad en la prolongación de la guerra salvadoreña pues sustentaba y apoyaba al gobierno con ayuda militar; c) la formación de ejércitos clandestinos, demostró al resto de los países su gran capacidad de organización para hacer frente a los gobiernos represores; d) estos ejércitos fueron creciendo y abriéndose camino a fin de consolidar un cambio para la condición del pueblo de su país.

Recordemos que todos esos años tuvieron dos problemáticas constantes: la expropiación de la tierra y el trabajo esclavo por una parte; y los intentos fallidos de democratización del país por el otro. En

este contexto y de forma creciente, fueron consolidándose diferentes movimientos insurgentes, compuestos por diversos agentes sociales, preocupados por recuperar la libertad económica y política de su país que por entonces respondía a intereses extranjeros, particularmente los de EEUU; que, a cambio de ayuda ejercía un fuerte control sobre los países centroamericanos para evitar la penetración comunista en la zona.

La guerrilla salvadoreña, tuvo diferentes puntos de acción, y esto contribuyó a que su resistencia fuera efectiva. Con un matiz de pensamiento marxista trató en sus raíces, de resolver los conflictos sociales que la aplicación de las reformas agrarias habían dejado como resultado de la expansión ideológica norteamericana.

Se ha tratado en el presente trabajo de relatar algunos hechos fundamentales relacionados con los acontecimientos que encauzaron a la sociedad hacia la guerra civil, como así también algunos hechos propios de la guerra que consideramos fundamentales para la comprensión del sentido que tuvo la misma.

En relación a los ejércitos insurgentes, y a las victorias que tuvieron a lo largo de esos doce años de guerra propiamente dicha podemos sintetizar su acción con las palabras de Ignacio Ellacuría cuando afirma que: “Han elevado, en definitiva, al pueblo oprimido de su condición de objeto a la de sujeto de su propio destino, de su condición de marginado a agente activo del proceso histórico” (Ellacuría, 2005 (1979), II, p. 739)

Nuestra evaluación sobre la guerra salvadoreña es positiva en tanto logró la reestructuración social, jurídica y económica por la que había comenzado. Si bien los acuerdos de paz pueden ser débiles, marcaron un quiebre con la aplicación de ciertas políticas que sometían al pueblo salvadoreño a la condena de la miseria y la expropiación. La construcción de un sistema democrático fue uno de los logros más significativos para este país, como lo fue la reunificación de la sociedad y las garantías alcanzadas en el cumplimiento de los Derechos Humanos.

La guerra deja marcas indelebles, tal vez para recordar a las generaciones venideras que existen valores infranqueables, que no pueden no ser respetados y por los que es necesario luchar a veces hasta las últimas consecuencias. Pero tal vez también la guerra sirva para hacer siempre

presente el camino por el que no se quiere volver a transitar.

El análisis realizado constituye apenas un esbozo de todo el camino que nos queda por recorrer para lograr una comprensión profunda sobre el desarrollo de los acontecimientos en El Salvador y de sus relaciones en un contexto regional y mundial; una tarea de esta magnitud requiere no solo del análisis de los datos propios de un relato sobre los hechos acontecidos propiamente dichos; sino además del estudio de aquellos que tuvieron participación de esos hechos, como es el caso de Ignacio Ellacuría.

Bibliografía

- Algranati, Clara; Seoane, José; Taddei, Emilio (2006). “Movimientos sociales y neoliberalismo en América Latina”, Buenos Aires, Mimeo.
- Amin, Samir (2001). “Capitalismo, imperialismo, mundialización”. En Seonane, José, Taddei Emilio (2001), *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ansaldo, Waldo y Giordano, Verónica (2012). *América Latina. La construcción del Orden*. Tomo I: *De la colonia a la disolución de la dominación oligárquica*. Buenos Aires, Ariel.
- Ansaldo, Waldo y Giordano, Verónica (2012). *América Latina La construcción del Orden*. Tomo II: *De las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración*. Buenos Aires. Ariel.
- Arpini, Adriana María (2015). “Ignacio Ellacuría, acerca de la filosofía, la realidad histórica, el bien común y los Derechos Humanos”. En: Arpini, Adriana María y Clara Alicia Jalif de Bertranou (Directoras), Dante Ramaglia (Coordinador), *Diversidad e integración en Nuestra América*, Volumen III: *La construcción de la unidad latinoamericana: alteridad, reconocimiento, liberación (1960 – 2010)*. Buenos Aires, Biblos, 2016.
- Boron, Atilio (2008). “Teoría(s) de la Dependencia”. En: *Realidad Económica* 238. 16 de agosto/30 de setiembre de 2008, pp. 20–43.
- Ceceña, Ana Esther (2004). Militarización y resistencia 2004. En: *Osal. Debates*. Año V. N°15, Setiembre – Diciembre 2004, pp. 33–44.
- Ellacuría, Ignacio (2005). *Escritos Políticos. Veinte años de historia en El Salvador*. Tomo I: (1969–1989), El Salvador, UCA.

Ellacuría, Ignacio (2005). *Escritos Políticos. Veinte años de historia en El Salvador*. Tomo II: (1969–1989), El Salvador, UCA.

Ellacuría, Ignacio (2005). *Escritos Políticos. Veinte años de historia en El Salvador*, Tomo III: (1969–1989), El Salvador, UCA.

Perales, Iosu (2009). *¿Por qué la guerra en El Salvador? (1970–1980)*. El Salvador, Ocean Sur.

Perales, Iosu (2009). *Los Años de plomo en El Salvador (1981–1992)*. El Salvador, Ocean Sur.

Perales, Iosu (2009). *Los Acuerdos de Paz en El Salvador (1992)*. El Salvador, Ocean Sur.

La crítica ética de la economía política en América Latina. La interpretación dusseliana de El capital y sus escritos preparatorios¹

Flavio Hernán Teruel

Se ha insistido con razón en la importancia de los escritos juveniles de Marx, en especial en los Manuscritos del 44. Por nuestra parte, sin embargo, hemos querido concentrarnos de manera especial en el Marx tardío, en Londres, desde que comienza sus cuadernos llamados los Grundrisse. Allí encontramos, según nuestra interpretación, un Marx antropológico (si no se lo quiere denominar humanista), ético, filósofo pleno.

ENRIQUE DUSSEL (1994A, P. 59)

Pero el Marx que nos importa no es el que “entró en crisis” en Europa —allí era un Marx “científico” para el positivismo, teleológico históricamente, materialista dialéctico, etc. “Nuestro” Marx se sitúa, en cambio, en el nivel de las necesidades vitales básicas: es un Marx económico–antropológico, ético, de un “materialismo” productivo que permite al mismo tiempo fundar una liberación nacional y popular; es decir, evadir un capitalismo que impide un desarrollo real.

ENRIQUE DUSSEL (1990, P. 268)

¹ El presente trabajo es una reelaboración parcial y ampliada del capítulo cuarto de nuestra tesis de maestría en estudios latinoamericanos titulada: *Un Marx para nuestra América. La producción e interpretación filosófica de Enrique Dussel a partir de El capital y sus escritos preparatorios.*

Entre 1970 y 1980 se vivieron en América Latina años de terror y desesperanza. Las dictaduras militares en prácticamente todo el Cono Sur cerraron por medio de la violencia más descarnada la posibilidad de llevar a cabo o de ahondar, dado el caso, las transformaciones económicas y sociales que permitieran la construcción de la justicia social en todo el mapa latinoamericano. La acción revolucionaria en Cuba que permitirá el triunfo en 1959 del Movimiento 26 de Julio, pronto se extenderá por el resto de nuestra América a través de procesos de liberación. Así, por ejemplo, el movimiento chileno de la Unidad Popular, el Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua, el Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros en Uruguay, las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional en Venezuela, el Ejército de Liberación Nacional en Colombia, el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional en El Salvador y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México, entre otros (Ansaldi y Giordano, 2012). Es precisamente en este contexto histórico en el que Enrique Dussel realiza un trabajo hermenéutico de significativa magnitud e importancia respecto de la obra mayor de Karl Marx, *El capital*. Uno de sus propósitos era servir a dichos procesos de liberación que se desplegaban por América del Sur a través de una interpretación novedosa de la obra de Marx que permitiera crear conciencia y fundamentación críticas respecto de la opresión sufrida en el subcontinente por el capitalismo y articular a partir de ellas una praxis transformadora.

Espero –dice Dussel–, al mismo tiempo, contribuir a que el estudiante y el estudioso latinoamericano, así como el político y el militante, y aun el revolucionario, puedan tener una nueva visión del trabajo central de la obra propiamente “científica” de Marx. Mi tarea no ha pretendido ser sobre todo teórica, sino también práctica, política (Dussel, 1990, p. 134).

Prácticamente desde el comienzo de su exilio en México y durante diez años, Dussel se abocará al estudio del pensamiento de Marx. Ese trabajo se ha visto materializado en una serie de obras publicadas entre 1985 y 1994: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*



(1985a), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61–63* (1988), *El último Marx (1863–1882) y la liberación latinoamericana, un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de “El Capital”* (1990) y *Las metáforas teológicas de Marx* (1994a).

México estaba cerca de Cuba y Nicaragua, revoluciones que apoyé por todos los medios que tuve (en especial por la crítica filosófica del marxismo dogmático desde una relectura apretada y diferente de Marx “mismo”). Fueron años no sólo de reflexión, sino de expansión de la Filosofía de la Liberación. La represión cercana de Argentina dejó lugar a la responsabilidad de elaborar una filosofía para el Tercer Mundo, el Sur, la Periferia del mundo explotada y empobrecida (Dussel, 1998b, pp. 23–24).

Intentaremos probar en este trabajo por qué *El capital* y los escritos preparatorios de Karl Marx pueden leerse, según Dussel, como un tratado que supone tanto una dimensión antropológica como una dimensión ética. En efecto, *El capital* es, para Dussel, una crítica ética a la economía política realizada a través de categorías económicas. Veremos esta cuestión siguiendo tres instancias argumentativas: la noción de crítica al sistema capitalista desde la trascendencia del trabajo vivo, la cuestión de la antropología marxiana y, finalmente, la ética implícita de *El capital*.

Es justamente en ese Marx *tardío* que refieren los epígrafes que dan inicio a este trabajo, el Marx de 1857 a 1882, el Marx de las cuatro redacciones de *El capital*², el que para Dussel es el Marx antropológico y ético por excelencia. Aunque se haya insistido en la importancia filosófica de los escritos juveniles de Marx, en especial su texto *Manuscritos. Economía y filosofía* de 1844, en el Marx *tardío* se halla un “filósofo pleno” cuyas posiciones antropológicas y éticas analizaremos a continuación.

Para Marx, el punto de partida de la crítica se halla en el trabajo vivo. El ser humano es el principio del valor, lo cual supone tanto una

2 En verdad son cinco redacciones si consideramos la segunda edición de *El capital* de 1872.

antropología como una ética. Dussel, con genial maestría hermenéutica, advierte en la obra cumbre de Marx, o mejor, en las cuatro redacciones de *El capital*, una reflexión ético-antropológica, no sólo económica. Mostraremos entonces, siguiendo a Dussel, la racionalidad crítico-ética del discurso teórico de Karl Marx en *El capital*.

Para nuestro filósofo, Marx es el mayor de los críticos teóricos del capital (Dussel, 1994a, p. 20). De allí que conocer su obra crítica sea necesario para continuar hoy haciéndole frente al mismo. La obra del filósofo nacido en Tréveris, a la cual Dussel le ha dedicado, como dijimos, un extenso comentario, se sostiene en un *pathos* ético respecto del cual Marx afirma haber resignado nada menos que su alegría de vivir³. Ese *pathos* consiste en explicar la miseria del trabajador:

Lo que había mantenido el fuego de su genio era, no el odio del capitalista, sino la comprensión e identificación del sufrimiento de los trabajadores en la Inglaterra de su tiempo. Su potencia intelectual, su producción teórica estaba al servicio, absolutamente al servicio de una causa: la liberación de la clase obrera, de los oprimidos, de aquellos que eran la “pobreza absoluta”. Su servicio de militante e intelectual “orgánico” —como diría Gramsci— a la causa obrera no sólo era táctica [...]. Su servicio era estratégico. Daba a la “conciencia” cotidiana, vulgar de la clase obrera la inteligencia, la comprensión, la explicación dialéctica de su miseria (Dussel, 1985a, p. 155).

Así, la importancia del legado teórico de Marx se inscribe también en este reconocimiento por el sufrimiento del trabajador, y será este, pues, como veremos, el eje de toda su crítica. El trabajador en cuanto corporalidad necesitada, sufriente pero a la vez creadora, es el punto desde donde se sostiene la crítica marxiana al capital.

Ahora bien, el eje de esta crítica al capital acusa en la interpretación dusseliana dos dimensiones significativas. Por una lado, la dimensión antropológica del discurso crítico de Marx, *i. e.*, qué noción de hombre

3 Véase Dussel, 1988, p. 87 y 1990, pp. 442 y 449.

subyace en la elaboración crítica respecto a la economía política burguesa, y por otro lado, la dimensión ética de *El capital* en tanto que denuncia el trabajo impago como robo.

El “ser” del capital, su fundamento ontológico y las pretendidas fuentes de los ingresos (ganancia, renta y salario) son el “no-ser” del trabajo vivo. La absoluta contradicción ontológica entre “ser” y “no-ser” es resignificada por Marx entre “capital” y “trabajo vivo”. Por eso, a Dussel le interesa descubrir y explicar la intención profunda, meta-física antes que ontológica de Marx; esto es, el hecho de que todo el “trabajo muerto” u “objetivado” es “trabajo vivo” alienado, subsumido, éticamente pervertido por el capital. Esto muestra, para Dussel, la antihumanidad del “ser” del capital, la no eticidad de su posición radical en tanto que relación social de explotación (Dussel, 1990, p. 51).

En la interpretación dusseliana de *El capital*, la ganancia real del capital es, en esencia, sólo “trabajo vivo objetivado” (antropológicamente) y “no-pagado” (éticamente) (Dussel, 1990: 77). La dimensión antropológica consiste en considerar el valor como objetivación de vida humana, y la dimensión ética en la consideración del plusvalor como trabajo robado: ambas dimensiones son inescindibles en el pensamiento crítico de Marx. Además, el trabajo impago como la “no-eticidad” del capital es, atado a la cuestión antropológica, el “robo de vida” del trabajador.

La cuestión de la crítica en Marx como desfetichización

Lo importante es describir la matriz crítica “desde-donde” Marx criticó al capitalismo, ya que desde dicha matriz puede criticarse también “todo sistema económico futuro posible”.

ENRIQUE DUSSEL (1994, p. 224)

La exterioridad o trascendentalidad del trabajo vivo constituye en la interpretación de Dussel precisamente el “desde donde” Marx critica la totalidad de la economía capitalista burguesa, del capital como sistema. La categoría de trabajo vivo es precisamente en Marx el nombre que incluye tanto la subjetividad del trabajador como el punto de referencia metódico

para efectuar el proceso de desfetichización o de desarrollo crítico del concepto de capital. En efecto, Marx realiza la crítica a la economía política burguesa y a su proceso de fetichización desde el trabajo vivo, desde la exterioridad. Respecto de la cuestión de la crítica, digamos por el momento que para Marx, el fetichismo y la totalidad de la teoría económica capitalista se funda en una inversión: el tomar como real al trabajo objetivado y no al trabajo vivo (Dussel, 1994, p. 212).

Sabemos que tanto con *El capital* como con sus escritos preparatorios, Marx se propone realizar la crítica general de todo el sistema de las categorías económicas del capital (Dussel, 1988: 223), tarea que consiste propiamente en “hacer” ciencia, esto es, la crítica misma al sistema de las categorías de la economía política burguesa (Dussel, 1990: 195). Sin embargo, y esta es la hipótesis clave de Dussel respecto de Marx, la matriz crítica del discurso racional marxiano permite realizar la crítica a toda economía política posible⁴ (Dussel, 1988, pp. 286–290).

El esfuerzo teórico y a la vez crítico de Marx respecto del capital estriba en demostrar que todos los momentos de la existencia económica capitalista son trabajo vivo objetivado, y en cuanto plusvalor, trabajo robado. Se trata pues de la esencia misma de la relación de explotación que configura al capital como tal. Esto constituye, como veremos, un juicio ético fundamental (Dussel, 1990, p. 71). La ley del valor le permite a Marx “medir” éticamente, desde el trabajo humano, la totalidad de las categorías y la realidad económica capitalista, y, a partir de allí realizar la crítica ética a la moral establecida y dominante del capitalismo (Dussel, 1988, p. 194).

Indicaremos a continuación cómo la cuestión de la crítica tanto a la economía política burguesa como al fetichismo del capital desde el trabajo vivo consiste, en Marx, propiamente en la deconstrucción de las teorías económicas burguesas:

Marx puede *ver* con nuevos ojos, puede *criticar* el mismo ser del capitalismo (el capital–valor) desde una exterioridad práctica que

4 Dussel desarrolla esta cuestión con mayor detalle en su obra *16 Tesis de Economía Política* (2014).

le exige explicitar *para los oprimidos* una teoría que explique a los trabajadores el fundamento de su alienación. Criticar la ontología, el ser (el capital), desde la exterioridad práctica y utópica (es decir, desde organizaciones históricas que luchan contra el sistema como totalidad y desde la propuesta y esperanza de un “Reino de la libertad”), es lo que hemos denominado la “trascendentalidad analéctica”⁵ (Dussel, 1985a, p. 366).

Este texto nos muestra que la interpretación dusseliana de *El capital* es realizada, según sostenemos, desde el marco categorial de la filosofía de la liberación. Es un ejemplo de lo que podríamos llamar la “conciliación” Dussel–Marx.⁶ Pero también, y es lo que importa *hic et nunc*, de la explicitación del horizonte desde donde Marx critica el capital. El “reino de la libertad” es la constitución de un nuevo horizonte trascendente al capital desde el cual es posible constituir como objeto de consideración crítica a la totalidad del mundo del sistema burgués (Dussel, 1985a, p. 367).

La exterioridad o trascendentalidad del trabajo vivo, lo repetimos, es el punto de partida de la crítica de Marx a la economía capitalista burguesa. La realidad, dice Dussel, del “no–capital” es el ámbito desde donde se cumple la crítica de la totalidad del valor que se valoriza: la crítica del capital (Dussel, 1988, p. 293).

5 Dussel explica qué es la “analéctica” del modo que sigue: “Por ‘analéctica’ queremos indicar el ‘más–allá’ (en griego *aná-*) del horizonte ontológico. La negación de la negación de la totalidad (la negación del trabajo asalariado como subsumido en el capital), sólo puede partir de la afirmación de la exterioridad analéctica o desde la capacidad de trascendentalidad que el hombre tiene siempre, por ser hombre. La realización real e histórica de tal *afirmación* exige mediaciones concretas de liberación, pero antes que su realización, hay que situarse prácticamente en dicha exterioridad, hay que formular una teoría crítica radical, hay que organizar las mediaciones políticas y hay, por fin, que efectivizar en la historia el nuevo orden alternativo” (Dussel, 1985a, p. 366).

6 En este orden de cosas, estamos desarrollando un trabajo que consiste en la explicitación de la recepción de Marx en la filosofía dusseliana de la liberación.

El discurso crítico de Marx, siguiendo a Dussel, comienza por el “pobre” como trabajo vivo que es determinado como “ente” por subsunción en y por el capital, siendo, sin embargo, la “sustancia creadora” del “valor que se valoriza”, o el “ser” del capital, “desde la nada” del mismo capital (Dussel, 1990, pp. 362–363).

Es sólo desde la afirmación de la positividad del trabajo vivo como no–subsumido en el capital, como afirmación de la alteridad, como autopoición de la exterioridad, que la negación de la negación (o liberación de la alienación del trabajo subsumido o determinado por el capital) es posible (Dussel, 1988, p. 369).

Teniendo presente lo dicho, analizaremos a continuación la capacidad crítica de la categoría de exterioridad o trascendencia del “trabajo vivo”. En este trabajo sostenemos que la clave hermenéutica de la interpretación dusseliana de *El capital* es la resignificación de la categoría de trabajo vivo como “exterioridad”. Para Dussel, la crítica a la “totalidad” del sistema tiene su principio en la exterioridad del mismo. De ello se desprende que el punto de partida de la crítica al sistema es exterior al mismo. La crítica, pues, a la totalidad del sistema capitalista parte de la exterioridad del mismo y dicha exterioridad está constituida por el trabajo vivo. El trabajo vivo, en cuanto trabajo humano, actualidad de la persona y manifestación de su dignidad, se sitúa en cuanto tal fuera, más allá, trascendiendo al capital, *i. e.*, en su exterioridad (Dussel, 1988, p. 295):

A esta posición metafísica (más allá de ser o de la reflexión ontológica) del trabajador en cuanto corporalidad (cuerpo pobre y desnudo), en cuanto persona, en cuanto no–ser del capital, la hemos llamado “exterioridad”, la alteridad del otro distinto del capital. Ser “otro” que la totalidad del capital es estar todavía en la exterioridad. Desde esta alteridad exterior, por otra parte, es desde donde se inicia la crítica teórica del mismo Marx (Dussel, 1988, p. 64).

Como hemos dicho, la tarea crítica de Marx consiste en realizar la

crítica general al sistema de todas las categorías de la economía política burguesa. Se trata precisamente de deconstruir tales teorías económicas. La crítica de Marx a la economía política burguesa principia desde la “trascendentalidad” (*a priori* en tanto que supuesto temporal y lógico de la existencia del capital) del “trabajo vivo ante festum”. Por ello, la crítica de Marx es “trans-ontológica”. Y al serlo, es una crítica ética, como deseamos mostrar en este trabajo, si por ética se entiende la crítica trascendental de toda moral constituida, efectiva, dada como la moral burguesa (Dussel, 1994, pp. 244–245).

La crítica dialéctica de Marx al desarrollo del concepto del capital a través de la constitución de un sistema de categorías, todo ese despliegue, supone para Dussel, anteriormente y como su punto de partida, el desarrollo del concepto de “trabajo vivo”. Desde esta categoría, en su sentido más radical como la subjetividad misma de la persona del trabajador, Marx inicia su tarea crítica. La totalidad de los entes económicos (valor, mercado, dinero, capital, etc.) no son sino diversos modos de “trabajo objetivado” (o sus relaciones) que, como su nombre lo indica, sólo es un modo en el que el trabajo vivo se manifiesta exteriormente (Dussel, 1994, p. 216).

Para Dussel, la crítica en Marx consiste en referir siempre el momento del discurso dialéctico (y las categorías correspondientes) a la sustancia de todo valor, *i. e.*, al trabajo, aunque en último término será a la persona concreta del trabajador. En esto consiste en última instancia todo su discurso antropológico y ético. La permanente referencia a la persona, al ser humano, define la esencia del método dialéctico y crítico de Marx (Dussel, 1990, p. 181).

El “desde donde” se efectúa, entonces, la crítica a la economía política, el “punto de partida” radical y primero de todo el pensar de Marx es, como se ha dicho, la exterioridad real del hombre como trabajador, de la persona sujeto del acto vivo del trabajo, *i. e.*, del trabajo vivo (Dussel, 1988, pp. 290–292). En efecto, insistimos por nuestra parte con esta cuestión: el horizonte desde el cual Marx realiza la crítica al capital y la confrontación con la economía política burguesa es la exterioridad o la trascendentalidad de la fuente creadora de valor desde el *no-capital*.

Ahora bien, el trabajo vivo no es el “trabajo objetivado”. El trabajo

vivo es, precisamente, lo opuesto al trabajo objetivado (Dussel, 1988, p. 295). El primero, recordemos, es el hombre mismo, la actividad, la subjetividad, la “fuente creadora de todo valor”; el segundo es la cosa, el producto, el valor producido. De esta manera, la crítica del capital se efectúa desde la exterioridad del trabajo vivo. Esta exterioridad se halla en su realidad más allá —es trascendental— del ser del capital, del valor. La realidad del “no-capital” es el ámbito desde donde se cumple la crítica de la totalidad del valor que se valoriza: la crítica del capital (Dussel, 1988: 293). La exterioridad es, pues, la condición de orden práctico que hace posible la crítica al capital como totalidad (Dussel, 1988, p. 366).

La crítica de Marx se dirige tanto a mostrar la inviabilidad de la economía política burguesa y la existencia misma del capital, como a criticar toda economía política posible, *i. e.*, todo sistema económicamente posible desde el “trabajo vivo” en tanto que fuente creadora de todo valor y riqueza en toda economía posible. Para Dussel, y esto es fundamental en su interpretación, Marx efectúa una crítica de la matriz fundamental de toda economía. Así, desde el trabajo vivo puede criticarse el trabajo objetivado organizado desde cualquier planificación económica (Dussel, 1988, pp. 296–297). Marx, entonces, no solo realiza la crítica a la economía política burguesa sino que, para Dussel —y esto es lo que a nuestro juicio subsume Dussel de Marx— el autor de *El capital* realiza la crítica a toda economía política posible desde la exterioridad o trascendentalidad del trabajo vivo (Dussel, 1988, p. 293). Para Dussel, la economía capitalista puede construirse desde la categoría de “totalidad” (capital como sistema), pero la crítica de la economía política capitalista debe realizarse “desde” afuera (Dussel, 1988, p. 98 n. 13).

Continuaremos ahora el desarrollo de la cuestión de la crítica en Marx situándonos en la problemática del fetichismo del capital. Marx estudia la interpretación del capital por parte de la economía política capitalista en autores, entre muchos otros, como Adam Smith, David Ricardo y Thomas Malthus, quienes —piensa Dussel— ocultan la “no-eticidad” esencial del capital (Dussel, 1994a, p. 15). La crítica de Marx sobre este punto gira en torno a dos cuestiones: por un lado, la no-eticidad del capital, ya que capital es plusvalor acumulado, y como el plusvalor es

objetivación de trabajo impago, no puede ocultarse en una visión crítica la no-eticidad del capital; y por otro, el fetichismo del capital, puesto que el capital intenta ocultar dicha no-eticidad por medio de la pretensión de crear ganancia “desde sí mismo”. El carácter fetichista del capital es la otra cara de la interpretación económica, política e ideológica que oculta la esencia “no-ética” del capital: es la afirmación del capital como “absoluto” (Dussel, 1994a, pp. 16–17).

El fetichismo, a partir de la subsunción real, objetiva del trabajo vivo en el capital, consiste en que la “fuerza de trabajo” que parte desde el fundamento del “ser” del capital como “totalidad”, *i. e.*, como valor, se confunde con el trabajo vivo que trasciende el fundamento, *i. e.*, que siempre guarda exterioridad respecto del capital. El trabajo vivo como la “fuente creadora” de valor desde la “nada” del capital pone plusvalor. La fetichización consiste en reducir el trabajo vivo a la “fuerza” o “capacidad de trabajo” siendo sin embargo un momento fundado en el capital. La fetichización es ocultar que el trabajo vivo es la fuente creadora del plusvalor en el proceso de producción. Así, el efecto del acto creador del trabajo vivo, el plusvalor, no se atribuye a dicho trabajo productivo sino al mismo capital (Dussel, 1990, pp. 383–384).

Las dos dimensiones de la cuestión del fetichismo del capital son, entonces, el ocultamiento del plusvalor y el ocultamiento del trabajo vivo o, dicho de otra manera, el capital como “desde-siempre-constituido” sin referencia última al trabajo vivo. Reconstituir dicha referencia es, para Marx, la crítica en tanto que desfetichización del capital; en efecto, la tarea de la crítica permite restablecer la relación plusvalor-trabajo vivo.

Dussel afirma que desde 1857, desde los *Grundrisse*, Marx desarrolla por primera vez la cuestión del fetichismo de manera sistemática y explícita (Dussel, 1994a, p. 60). Esta cuestión le permite a Marx trazar la oposición entre ciencia y fetichismo. Para Marx, lo contrario a lo científico, a lo dialéctico es lo fetichizado, es decir, aquello que considera como “real” o “esencial” lo meramente “aparente”, lo que se desprende de la forma fetichizada del capital. La oposición no es ciencia-ideología sino ciencia-fetichismo (Dussel, 1988, p. 218). La tarea crítica es así inicial, propedéutica, para llevar la ciencia o el discurso racional al lugar u horizonte no burgués

desde donde sea posible comenzar su desarrollo o exposición positiva. La referencia a la exterioridad del trabajo vivo hace posible que la exposición de la ciencia no se encierre en el fetichismo. Lo contrario a la crítica y a la ciencia es el fetichismo y la “forma fetichista”, no la ideología (Dussel, 1988, p. 295).

La no-relación del trabajo-objetivado (capital cuando es valor que se valoriza) con el trabajo-vivo es la fuente de todo fetichismo. Por ello, para Marx lo no-crítico es lo fetichista: lo absolutizado en y para sí sin relación con el trabajo vivo (como teoría: causa de todos los errores, confusiones, ilusiones seudocientíficas; como realidad: la pretensión del capital de producir desde sí la ganancia, la renta, el interés, etcétera (Dussel, 1988, pp. 293-294).

La indagación del fetichismo del capital continúa con la consideración sobre la irracionalidad del mismo. La fetichización del capital se manifiesta en el hecho de que parece ser un “capital que se apropia sin trabajo de los frutos del trabajo ajeno” (Dussel, 1988, p. 228). El proceso de fetichización será un progresivo alejamiento del trabajo vivo, y no ya comprender científicamente la relación del “sistema de las categorías” con el trabajo vivo. La forma fetichizada del capital o de la economía clásica consiste en que la realidad “real” ha dado lugar a una realidad “ficticia”. La “forma fetichizada” viene a ocupar el sitio de lo real: su entidad, tal como se manifiesta en la superficie, aparece desconectada de las conexiones ocultas y de las articulaciones que sirven de mediaciones. La tierra se convierte entonces en fuente de renta, el capital en fuente de ganancia y el trabajo en fuente de salario (Dussel, 1988, pp. 228-230).

Así, el fetichismo consiste en eliminar toda posible relación entre la ganancia del capital y el trabajo como creador de valor. Es, pues, absolutizar un término de la relación e invisibilizar al otro. Todo fetichismo pende ontológicamente, entonces, de la autonomización del valor mismo (Dussel, 1988, p. 214). Pero para Marx, el valor es relativo en todos sus aspectos, ya sea por el trabajo vivo que es su fuente creadora, o por su determinación de “vendibilidad” —con respecto al comprador—, o por su

propio estatuto —en cuanto trabajo social objetivado, materializado. La esencia del valor en el capital está dada por la “relación social” que este determina. Absolutizar el valor es el primer momento de la fetichización del capital como tal, en su ser más fundamental (Dussel, 1988, p. 215). El valor, para Marx, es una entidad relativa al ser del hombre; el mismo es fetichizado cuando es atribuido a las cosas, a la cosa en sí o a una relación entre cosas (Dussel, 1988: 220). La pretensión fetichista del capital o el fetichismo del capital consiste en presentarse como siendo la fuente creadora del plusvalor y de la ganancia (Dussel, 2007b, p. 222).

El carácter fetichista del capital se funda, en última instancia, en la absolutización de lo relativo. Es decir, en la absolutización, separación, autonomía, mistificación de uno de los términos de la relación. Así, por ejemplo, en la relación trabajo vivo–valor, al negarse el trabajo vivo, se totaliza, se clausura, se fetichiza el valor (Dussel, 1994a, pp. 95–96). La fetichización es el poner una “parte” como el “todo” negando las otras partes. Dirá Dussel que es la totalización totalitaria de la totalidad *qua* fetichización ontológica del sistema: el acto de totalización o clausura es la auto–posición fetichista. Lo de “totalitaria” es la consecuencia práctica contra los que niegan en la praxis dicha totalización. La autoafirmación fetichista de la totalidad supone la negación, la aniquilación de la exterioridad, de lo–otro o del–otro que el capital (Dussel, 1994a, p. 96).

El mecanismo del fetichismo consiste, pues, en la ilusoria constitución de lo fenoménico como esencial o fundamental: hacer del fenómeno la esencia o fundamento (Dussel, 1990, p. 408). El fetichismo es la “absolutización” de lo relativo. Por cuanto algo es constituido como “absoluto”, tenemos el problema ontológico del fetichismo. Cuando algo es sacado de la “relación–con” se lo absolutiza, *ergo*, se lo fetichiza. Así, fetichizar es volver absoluto algo que es relacional o relativo (Dussel, 1994a, p. 93).

La fetichización es, pues, tornar invisible el trabajo vivo, es hacerlo desaparecer de la relación trabajo vivo–trabajo objetivado, es romper el vínculo necesario entre valor y trabajo (Dussel, 1990, p. 126):

La fuente universal de todos los productos, mercancías, valores o precios (y sus componentes: hasta el valor conservado, repuesto o

nuevamente creado) era el trabajo vivo. Toda otra posición, inversión u ocultamiento caía en el fetichismo (Dussel, 1990, p. 124).

El salario es el mismo trabajo vivo ahora objetivado en el tiempo necesario como condición para reproducir su vida. La ganancia y la renta son formas de manifestación del plusvalor: plustrabajo del trabajo vivo impago subsumido por el capital o por el rentista de la tierra. El salario, la ganancia y la renta son formas fetichizadas que ocultan su fuente, esto es, el trabajo vivo. Ocultan su relación con el trabajo vivo, que es el origen y la posibilidad (por su negación) de su fetichización (Dussel, 1994a, p. 127).

La importancia de la cuestión de la fetichización consiste en advertir que si el capital se ha desconectado del trabajo vivo, entonces la ciencia económica solo se ocupa de problemas absolutizados dentro del horizonte de dicho capital. Es decir, se ocupa del cálculo de la tasa de ganancia (de la valorización del valor), sin relación alguna con la persona, o con el valor como objetivación de vida o la ética como juicio sobre el trabajo impago (Dussel, 1994a, p. 277).

El capital, afirma Marx, produce valor solo bajo una relación en la que se impone coactivamente sobre el trabajo asalariado, obligando a este a aportar plustrabajo. El capital no es una fuente de valor, nunca crea un nuevo valor, la única fuente del valor del capital es el trabajo. Para Marx, la fuente universal de todos los productos, mercancías, valores o precios (y sus componentes: hasta el valor conservado, repuesto o nuevamente creado) es el trabajo vivo. Toda otra posición, inversión u ocultamiento cae en el fetichismo (Dussel, 1990, pp. 122–124).

En el capital, la persona, explica Dussel, ha sido invertida como cosa, y las relaciones sociales son vistas como relaciones entre cosas. Y las cosas, paralelamente, se presentan ahora como personas que crean valor, y sus relaciones cósmicas aparecen como relaciones sociales (Dussel, 1990, p. 126). También el fetichismo es una inversión: personificación de una cosa y cosificación de una persona (Dussel, 1988, p. 282). El fenómeno del fetichismo se funda en la cosificación del trabajo vivo, en instituirlo como “cosa” al servicio del valor que se valoriza, *i. e.*, del capital. La concepción

fetichista propia del modo de producción capitalista y derivada de la esencia del mismo, considera como cualidades inherentes en y para sí a los depositarios materiales de las determinaciones formales o categorías, tales como mercancía, trabajo productivo, entre otras. El capital emplea trabajo vivo. Así, en la relación capital-trabajo, el capital produce una inversión: personifica a la cosa y cosifica a la persona (Dussel, 1990, p. 46).

Ahora bien, para Marx la “forma fetichista” como aparece en los *Manuscritos del 61-63* se acuña definitivamente en la cuarta redacción de *El capital* como “carácter fetichista”. Para el Marx definitivo, “forma” es un modo de aparición, determinación que aparece como fenómeno. El fetichismo es un modo del capital como totalidad y de cada determinación. La palabra “carácter” quiere indicar este modo de “ponerse” del capital y de cada determinación: es una posición del capital o cada determinación como no-religada, no-referida, separada, autónoma, como absoluta (Dussel, 1994a, p. 94).

En efecto, entonces, el carácter fetichista del capital es el modo de ponerse el capital como absoluto, y es también un concepto, una categoría interpretativa, y un mecanismo ideológico de ocultamiento (mecanismo cotidiano del capitalista o el obrero, y del economista científico capitalista) (Dussel, 1994a, pp. 94-95). Para Dussel, el carácter fetichista del capital, por ser un modo del capital en totalidad, toca no sólo el capital en general, sino igualmente cada una de sus determinaciones (no sólo la mercancía o el dinero, sino igualmente el trabajo asalariado, el medio de producción y el producto), el capital en la producción y en la circulación, y por ello el plusvalor y la ganancia, pero igualmente cada una de sus funciones: capital industrial, comercial o capital que rinde interés (siendo evidentemente este último el capital fetichizado por excelencia). Se tiene en cuenta entonces la totalidad del discurso de Marx donde la cuestión del fetichismo aparece siempre como crítica ontológica a la totalidad del capital (Dussel, 1994a, p. 95).

El grado más fetichizado del proceso de valorización del capital es el capital que rinde interés, puesto que es lo más alejado del trabajo vivo. La ganancia media no expresa ya la relación con el trabajo vivo, sino al mismo capital (Dussel, 1990, p. 69). Esta es la forma de capital más enajenada y

fetichista. En efecto, el capital se revela como una fuente misteriosa y auto-creadora de interés, de su propio incremento, ocultando toda relación con el trabajo vivo. Marx ha insistido en el pretendido carácter “auto-creador” del capital que rinde interés. El capital que devenga interés pretende crear, sin haber pagado por ello, nuevo valor de la nada: el valor del interés. La intención ética fundamental de Marx es mostrar que cualquier interés no es sino plusvalor, puro plusvalor: trabajo vivo “impago” (Dussel, 1990, pp. 114–115).

La pobreza del trabajador tiene su raíz en el proceso de fetichización del capital, puesto que el fetichismo es cosificación del trabajo vivo. Este proceso constituye el momento en que la corporalidad de la persona es cosificada, hecha cosa, vuelta cosa. Es, pues, la negación de la corporalidad de la persona (Dussel, 1990, p. 302). Por otra parte, al romper la relación con el trabajador como su fuente de valor, el capital se absolutiza, se fetichiza y considera el dinero como a su dios.

Ahora bien, ¿cómo es posible la constitución del fetiche? El trabajo “social” es la condición ontológica de posibilidad del fetichismo. Hemos indicado que el fetichismo es el mecanismo de absolutización del capital como tal y, en última instancia, del valor, por ser ésta la determinación pura y universal del capital. Debido a dicha fetichización, el capital aparece como la fuente misteriosa y auto-creadora de su propia multiplicación. El capital como el valor que se valoriza a sí mismo es la relación de una cosa consigo misma, por lo tanto, fetichizada, absolutizada. La autoafirmación absolutizante del capital, como valor que se autovaloriza desde sí, por la pretensión de una autocreación de la nada, es el fundamento ontológico del fetichismo: es la esencia del carácter fetichista del capital, del valor, y por ello de todas sus determinaciones. Subjetivamente, la negación de la relación productor–mercancía (trabajo vivo–valor) permite la absolutización del valor. Objetivamente, la relación del producto como mercancía está en referencia a su realización: la mercancía es mercancía porque es soporte de un valor de cambio (es producida para el intercambio). Se produce así una doble absolutización del valor, por un lado, se oculta la relación con el trabajo vivo que lo produce o crea, y, por el otro, se oculta la relación con el posible comprador (ya que sin comprador, el valor de la mercancía se

aniquila y, por ello, el valor tampoco pertenece a la cosa misma) (Dussel, 1994a, pp. 102–104). Al negar de la relación capital–trabajo el término de la relación trabajo vivo, el capital se convierte en algo absoluto en vez de algo relativo al trabajo vivo. Este absolutizar una parte (capital) del todo (capital–trabajo) constituye la realidad del carácter fetichista. “La auto–posición del valor en la esencia del capital es el origen y fundamento de la atribución del valor a las mercancías como cualidades inherentes a su constitución propia, autónoma, ‘cósica’” (Dussel, 1994a, p. 105). Es, pues, el carácter fetichista del capital lo que funda el carácter fetichista de la mercancía.

El valor que no es sino trabajo humano objetivado y acumulado en el capital, se ha tornado un poder autónomo, autonomizado, que comienza a tener todos los atributos de un “dios”: sujeto autocreador desde la nada, eterno, infinito en el espacio, poder civilizador, fuente de libertad e igualdad, divinidad providente (Dussel, 1994a, p. 106).

El carácter fetichista toca al capital como tal, al valor, a cada una de sus determinaciones o formas de aparición del capital, pero además, desde la circulación a la producción, y desde el capital industrial hasta el comercial y el que rinde interés. Toca todo el capital y en todos sus momentos (Dussel, 1994a, p. 107). Se trata, en efecto, del carácter fetichista del capital como totalidad.

Efectivamente, una de sus determinaciones es la mercancía. El fetichismo de la mercancía consiste en que para el mismo trabajador su propio trabajo es del capital. Esto es posible, según Marx, a partir del supuesto básico del capital: la separación absoluta entre la propiedad y el trabajo, esto es, la propiedad alienada del capital sobre el trabajo (Dussel, 1988, p. 274). Según Dussel, la absolutización del capital, esto es, del valor que se valoriza, funda la absolutización del mundo de las mercancías, del proceso de circulación, del mercado (Dussel, 1994a, p. 119). El carácter fetichista de la mercancía, trabajado por Marx en el tomo primero de *El capital*, es la consideración de la mercancía como capital. Veamos esto: la mercancía es la primera forma de aparición del capital, pero no es simplemente mercancía, sino ya mercancía como capital, *i. e.*, subsumida en él. Como capital, entonces, la mercancía queda constituida en el carácter fetichista del capital como tal. Por ello, al aparecer en el

mercado el capital como mercancía, el valor que ella tiene le es atribuido a la mercancía misma, como cosa autónoma, absoluta, sin relación con el capital, de la que forma parte, ni con el trabajo vivo que la produjo en las condiciones del trabajo social que la caracterizan como mercancía. El carácter fetichista de los productos como mercancías es inseparable de la producción mercantil (Dussel, 1988, p. 108). La mercancía como fetiche, que no es sino la obra de las manos del hombre en una determinada relación social de producción, tiene vida propia, poder, valor desde sí, como cualidad natural de la cosa misma. Es un término de la relación (trabajo, producto o intercambiabilidad) que negando al otro término se absolutiza. El carácter “enigmático” de la forma de la mercancía consiste en que apareciendo en el mundo de las mercancías (nivel fenoménico), como forma de manifestación del capital, el valor como mercancía, la existencia del valor en dicha cosa, es atribuible a la mercancía, o al capital, ya autonomizado de toda relación con el trabajo vivo y determinado por la forma social que adopta al ser subsumido por el mismo capital (Dussel, 1988, pp. 108–109).

Si se olvida el valor de la mercancía, se pierde el eslabón categorial entre el trabajo vivo y el precio, la ley del valor deja de cumplir su función y los mecanismos del mercado comienzan a girar en torno y a partir del capital mismo: se fetichiza el capital y se niega el trabajo vivo. Afirma Dussel que cuando se determina el precio de producción desde el mercado y la competencia, se cierra la puerta a la antropología y a la ética, y se fetichiza el mercado (Dussel, 1990, p. 78).

Por otro lado, para Marx, el carácter enigmático del fetichismo del dinero no es otra cosa que el carácter enigmático del fetichismo de la mercancía. Porque la forma del dinero es exterior a la cosa misma, y por tanto mera forma de manifestación de relaciones humanas ocultas detrás de ella. El dinero es una mercancía cuyo valor de cambio es el equivalente general de todos los valores de cambio de las demás mercancías. La “forma dinero” del oro, por ejemplo, no es inherente a las cualidades físicas del oro, sino a una determinación histórico-social que lo constituye como dinero (o como la medida y equivalente general de todos los otros valores de cambio). El dinero es la única mercancía que no debe “realizarse” en

dinero (venderse: convertirse en dinero), pues ya es dinero, y siendo el dinero la forma de manifestación más próxima al ser del capital, es aquella determinación o forma del capital que por naturaleza aparece como el fetiche en cuanto tal.

El dinero es como el “Moloch”⁷ al cual todo es sacrificado (Dussel, 1994a, p. 67). El dinero es el dios de las mercancías, cuyo culto como un nuevo dios tiene todas las prerrogativas de una religión, a saber, ascetismo, renunciaciones y sacrificios, *i. e.*, la frugalidad y la paciencia, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del tesoro eterno (Dussel, 1994a, pp. 68–69). En efecto, el dinero *qua* “Mammón” es aquella mercancía a la que se atribuye el valor como inherente a sus cualidades reales, físicas. En su aparición fetichista, el valor es el oro mismo, sin relación alguna al trabajo que constituyó el valor del oro. Y el dinero *qua* “Moloch” es el fetiche al cual todo se le ofrece en sacrificio (Dussel, 1994a, pp. 109–110).

Además, otra dimensión de la cuestión que analizamos radica en el carácter fetichista del trabajo como trabajo asalariado. Es, propiamente, la fetichización del trabajo vivo: el trabajo vivo se enfrenta al capital que es visto como un poder en sí, como valor, y no como trabajo materializado. De manera que el trabajo vivo es dominado por el trabajo pasado objetivado sin necesidad de medio coactivo alguno. La subsunción del trabajo se realiza formalmente por medio de la manufactura, y realmente o materialmente por medio de la maquinaria misma. El trabajo subsumido en el capital, el trabajo como capital, es ahora una forma de aparición del capital (siendo en realidad la propia fuente creadora del valor) y, por ello si el trabajo vivo se identifica con el trabajo asalariado, el trabajo se ha fetichizado para el trabajador mismo. El trabajo es para el trabajador

7 Explica Dussel que “Moloch” junto a “Mammón” son los nombres con los que Marx se refiere al ídolo. Moloch es a quien se le ofrecen vidas en sacrificio; Mammón es el dinero. Así, el fetiche, para Marx, es obra o producto de las manos del hombre mismo, objetivando en él su propio poder (Dussel, 1994a, p. 39). Moloch es el capital en cuanto fetiche que vive gracias a la sangre de los trabajadores ofrecidos en sacrificio a la acumulación de valor (Dussel, 1994a, p. 126).

mismo una mercancía (Dussel, 1994) Un párrafo aparte merece la cuestión del carácter ideológico de la fetichización del capital. En efecto, la fetichización del trabajo es el mecanismo ideológico que impide la conciencia de clase del obrero. Este mecanismo consiste en hacerle creer al obrero que el valor creado por el trabajo, el valor que produce el trabajo vivo, es igual al salario: puro trabajo objetivado (Dussel, 1990, p. 66). Afirma Dussel que en la medida en que Marx se aleja, teóricamente hablando, del capital productivo, se hace más presente el tema del fetichismo: la “inversión” en las “conciencias” de los “agentes” (tanto de los capitalistas como de los obreros), el ocultamiento del misterio del capital, del plusvalor que valoriza el valor (Dussel, 1990, p. 110).

Para Marx, la fuerza de trabajo como mercancía, como ya hemos visto, solo puede aparecer en el mercado en la medida y por el hecho de que su propio poseedor la ofrezca y venda como mercancía. Ahora bien, la fetichización de la capacidad o fuerza de trabajo se produce cuando se “separa” o no se relaciona (se absolutiza) la capacidad o fuerza de trabajo con el trabajo vivo como tal. El propio trabajo vivo, en su uso, como fuerza de trabajo, produce su salario en el “tiempo necesario”; *i. e.*, es la fuente del valor del salario y de la fuerza de trabajo, pero el mismo trabajador atribuye al dinero recibido como salario la fuente de su reproducción. El obrero, dice Marx, recibe como salario una parte del producto en que se representa la parte de su trabajo que denomina trabajo necesario. Pero el trabajador cree que la totalidad de su trabajo objetivado es igual al salario (confundiendo trabajo vivo con capacidad de trabajo o trabajo asalariado; o creyendo que el trabajo vivo tiene valor y no la sola capacidad o fuerza productiva), de donde la fetichización del valor es posible (como auto-posición de un valor que se valoriza a sí mismo, por sí mismo, desde sí mismo) (Dussel, 1994a, pp. 112–113).

El carácter fetichista de los medios de producción consiste, para Marx, en que al automatizarse, el instrumento de trabajo se enfrenta como capital, durante el proceso de trabajo, con el obrero; se enfrenta al trabajador como trabajo muerto que domina y se apropia de la fuerza del trabajo vivo. El obrero se enfrenta a este rostro material fetichizado del capital en el proceso productivo. Marx piensa a la máquina como un monstruo,

un fetiche, un organismo muerto que solo se reanima, resucita, gracias al trabajo vivo (Dussel, 1994a, pp. 113–114).

Veamos ahora el carácter fetichista del producto. El producto como capital es tal que oculta en su seno el plusvalor desappropriado al obrero y acumulado en el capital. En el capital donde el trabajo tiene un carácter social, *i. e.*, donde la “socialidad” del trabajo le viene otorgada por el hecho de que sus productos privados son sólo mercancías para un mercado (y el mercado otorga la socialidad al producto y al trabajador privado), el producto se fetichiza (Dussel, 1994a, pp. 115–116). En efecto, el producto pareciera tener valor por sí mismo, como cosa, pero además, en el capital, el valor del producto parecería ser diverso al precio en el mercado del mismo producto. La ganancia o la diferencia entre el valor del precio de costo del producto y el valor expresado en dinero (precio final) en el mercado se produciría por la venta del producto por sobre su valor. Pero para esto habría que atribuir: a) valor al producto como cosa autónoma y b) constituir el mercado como causa de nuevo valor (fetichización de la circulación con respecto a la producción): la circulación crearía así valor. La fetichización del producto consiste en creer que el precio de costo (lo gastado en dinero por el capital para producir el producto) es igual al valor del producto. Así, el plusvalor aparece como surgiendo del capital global, se encuentra borrado en el concepto de ganancia. La fetichización del producto consiste en que el producto “aparezca” como siendo igual en su valor al valor puesto por el capital, y, por ello, la ganancia posterior procedería de la “astucia” del capital en el mercado (Dussel, 1994a, pp. 116–117).

La fetichización o la falsa apariencia tienen su fuente en la absolutización y pretendida auto-creación del valor. Es decir, la ceguera del plusvalor contenido en el producto con respecto a la ganancia realizada en la venta de la mercancía (Dussel, 1994a, p. 116). El producto tiene un valor constituido tanto por lo invertido en dinero en los medios de producción y en salarios, como por el plusvalor creado en el tiempo de plustrabajo impago. El valor de un producto o una mercancía, entonces, se refiere a la cantidad global de trabajo pago e impago contenido en ella. En el producto se encuentra todo el valor que se realizará como ganancia (Dussel, 1994a, pp. 116–117).

Para Marx, el carácter fetichista del “mundo de las mercancías” se origina en el peculiar carácter social del trabajo que produce mercancías. La independencia y separación del productor de los otros productores (producción social, en sentido negativo; producción no-comunitaria) es el horizonte de comprensión desde donde es posible el fenómeno del fetichismo (Dussel, 1994a, p. 102).

El carácter fetichista de la circulación consiste en que dicho proceso “olvida” —oculta, borra, fetichiza— el proceso de la producción. En efecto, en vez de considerar la plusvalía en cuanto tal, la economía política burguesa la considera bajo las formas específicas de ganancia y renta de la tierra. La absolutización del capital (del valor) funda la absolutización del “mundo de las mercancías”, del proceso de circulación, del mercado (Dussel, 1994a, p. 119). Para Marx, hay un nivel superficial fetichizado de la circulación, donde pareciera que se genera la ganancia (más valor desde el capital mismo), y se niega, se oculta el otro término de la relación: el proceso productivo, el nivel profundo. La fetichización de la circulación como horizonte ontológico desde donde se conoce todo lo que se presenta en el sistema capitalista es el origen del mecanismo de ideologización de la economía política capitalista. La totalidad del capital y la circulación ha negado la exterioridad del trabajo vivo y la producción (Dussel, 1994a, pp. 122–124).

El “mundo de las mercancías” es la totalidad dentro de cuyo horizonte se presentan los fenómenos, donde aparecen las formas de manifestación de lo que está detrás. La fetichización del mundo de las mercancías, del horizonte de circulación, del mercado, es lo que funda la “forma de mercancía” que adoptan todos los productos del capital. Todo el misterio y la mistificación del fetichismo estriba en negar el principio fundamental que afirma que en la esfera de la circulación no se genera valor ni plusvalor (Dussel, 1994a, p. 119–120). La resolución del misterio y la posibilidad de desfetichización del capital se encuentra en el “mundo de la producción”, en el proceso productivo del capital. En efecto, el misterio de la autovalorización del capital se resuelve en el nivel productivo en el hecho que este puede disponer de una cantidad determinada de trabajo ajeno impago (Dussel, 1994a, pp. 121–122).

La circulación es el plano donde lo enigmático, misterioso,

fantasmagórico en el plano superficial, visible a todos los ojos, fenoménico, de las formas de aparición del valor se da en el mundo de las mercancías. La producción es el plano de lo oculto, olvidado, invisible. El fetiche no aparece como fetiche en la circulación: es invisible. El capital oculta, torna invisible el ámbito del trabajo mismo (sea en la manufactura, en la fábrica o en el trabajo capitalista de la tierra), lo torna no-fenómeno: escinde la producción (nivel profundo invisible) de la circulación (nivel superficial visible) (Dussel, 1994a, p. 123).

Según explica Dussel, el proceso de fetichización es progresivo: hay menos en los niveles más profundos de la producción, y más en los niveles más superficiales de la circulación. El nivel de máxima fetichización es el del capital de máxima superficialidad y el más alejado del trabajo vivo: el capital que rinde interés (Dussel, 1994a, p. 124).

Para Dussel, Marx realiza una crítica religiosa de la economía política, *i. e.*, descubre los mecanismos de la dominación del capitalismo como estructuras fetichistas, demoníacas, satánicas, idolátricas. El carácter fetichista del capital es su estatuto religioso estricto. El ateísmo del capital es la negación de la divinidad del capital como una posición antifetichista, antiidolátrica (Dussel, 1994a, pp. 127–128).

La antropología de Marx: la corporalidad como subjetividad creadora y la cuestión de la alienación

*El capital es trabajo muerto que sólo se reanima,
a la manera del vampiro, al chupar trabajo vivo,
y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa.*

KARL MARX (1975, p. 279–280)

La antropología de Marx afirma al hombre como carnalidad, como corporalidad viviente y, por ello, necesitante. Se trata precisamente, como en breve veremos, de una antropología unitaria. La dimensión antropológica del pensamiento de Marx corresponde a su humanismo, según nuestro autor. Analizaremos en este parágrafo tanto la antropología unitaria de Marx como la cuestión de la alienación.

La tesis antropológica de Marx consiste en sostener que únicamente el trabajo vivo, la persona humana, puede tanto “producir” como “crear” valor al objetivarse en el producto de su trabajo. En efecto, ninguna otra instancia que no sea el trabajo vivo puede añadir al producto más valor que el que posee independientemente del proceso de trabajo: ni el capital ni los medios de producción ni ninguna otra determinación (Dussel, 1990, p. 147). Se trata entonces de una antropología “poiética”, productora, creadora.

Esta antropología que Dussel halla en Marx es también unitaria puesto que entiende al hombre como una corporalidad o una carnalidad. Se trata entonces de una antropología a la vez unitaria y “poiética” que considera al hombre como subjetividad creadora. La fuente creadora en Marx es la misma corporalidad del trabajador, su persona en cuanto tal. Y esto constituye, como veremos en el § 3, el criterio ético por excelencia (Dussel, 1990, p. 359 n. 68).

La “subjetividad” es una determinación exclusiva de la vida humana, como “conciencia” y “libertad”, pero al mismo tiempo como auto-productor o creador: sólo la subjetividad humana trabaja. Contra lo que cierta tradición enseñaba, Marx, afirma la absoluta prioridad de la subjetividad sobre la objetividad. Lo “objetivo” es “cósico”, lo “subjetivo” es “humano” (Dussel, 1990, p. 372).

Ahora bien, cuando se produce mediante el trabajo, el trabajador objetiva su vida en el producto. Esa objetivación de vida en el producto se llama, como hemos visto, “valor”: el valor es, pues, la objetivación del trabajo vivo. El ser humano viviente objetiva su vida en los productos, y en la medida en que los consume, satisfaciendo con ellos sus necesidades, cierra un ciclo de vida. Así, entonces, puede el ser humano desarrollar su vida. El problema surge, como veremos, cuando es otro que el productor quien se apropia de los productos de su trabajo. Ese ciclo queda trunco y con él, el propio desarrollo de la vida del trabajador.

Para Marx, el hombre es un ser carnal, necesitado, dijimos, que precisa de objetos reales, sensibles para exteriorizar su vida. Pero el trabajo

que realiza para satisfacer sus necesidades puede ser alienante, efectivamente cuando el producto del trabajo no pertenece al trabajador, porque pertenece a otro hombre que no es el trabajador. Para Marx, la esencia subjetiva de la propiedad privada como de todo el ámbito de lo económico es el trabajo (Dussel, 1984, p. 72).

Desarrollaremos primeramente la dimensión unitaria de la antropología marxiana. La antropología unitaria de Marx significa que la corporalidad en cuanto realidad del ser humano es tanto espiritual como carnal. En efecto, no hay un alma que vivifica un cuerpo, solo hay una “subjetividad corpórea” o, lo que es lo mismo, una “corporalidad espiritual”. La subjetividad humana es su propia corporalidad en tanto que piensa, tiene necesidades y produce objetos reales. Pero además, dicha subjetividad-corporalidad es al mismo tiempo persona, como sujeto de derechos y deberes, como alguien que puede atribuirse la responsabilidad de actos humanos (Dussel, 1990, p. 373).

El Marx de 1844 había ya superado el dualismo cuerpo-alma cartesiano, la negatividad del cuerpo en la modernidad (de Descartes a Kant o Hegel, pasando por los empiristas ingleses). Desde los Manuscritos del 44, la “corporalidad” significa para Marx la realidad del ser humano “espiritual” y simultáneamente “carnal” (Dussel, 1990, pp. 372-373).

Con Marx la tradición comenzada con Descartes es profundamente criticada. Antes del “poder pensar”, en tanto que exigencia cartesiana, antes del “tener ideas”, o producirlas, el hombre real se alimenta, respira, produce sus instrumentos, los cambia o los compra, exigencia marxiana. La conciencia no es la que determina la vida, sino que es la vida la que determina la conciencia. Antes de “poder pensar” hay que “poder vivir”, y para ello es necesario producir los satisfactores que nuestras necesidades vitales precisan. Con los *Grundrisse*, Marx formula una teoría de la producción que, según Dussel, no ha tenido otra igual en la historia de la filosofía (Dussel, 1984, p. 73). La antropología marxiana supera así tanto la posición mecanicista del materialismo dialéctico, que entiende al cuerpo

humano como una máquina, como la posición moderna que sostiene el dualismo cuerpo–alma (Dussel, 1990, p. 373).

Según nuestro autor, la posición antropológica unitaria y productora de Marx se inscribe en la tradición semito–cristiana. No es objeto de nuestro estudio entrar en detalle respecto de la tradición semito–cristiana de Marx, sin embargo sí merece ser considerada la cuestión de la “sangre” como signo de vida y como signo de valor en el capital.

El valor es, metafóricamente para Marx, sangre. De modo que la circulación del capital como circulación del valor es “circulación de la sangre”, en tanto que es su proceso vital (Dussel, 1985a, p. 259). Así, el sistema capitalista es una “vampirización” de la sangre del trabajador: vive de su sangre, vive de su vida, la vida del capital es la muerte del obrero. Hay vida en el capital porque circula sangre, valor; pero esa circulación de sangre es sangre robada al trabajador. Marx ha referido que el capital chupa la sangre del trabajador y con ella se vivifica, ya que la sangre es símbolo de vida. Marx habla del capital y sus momentos como una circulación de sangre, como la circulación de aquello que extrae del trabajador: el valor. El valor que crea el trabajador es la sangre que por apropiación el capital pone en circulación para su proceso de valorización. Pero esa sangre expropiada es quita de vida del trabajador, es su muerte.

Señala Dussel (1994a) que la esencia objetiva y real de la humanidad tiene que ver, para Marx, con un paradigma en cuyo centro está la comunidad, con la comunicación o circulación de la vida, simbolizada por los profetas de Israel, y por Marx, en la “sangre”, en relación de ofrenda sacrificial y culto con respecto a la divinidad (Dussel, 1994a, pp. 31–32). La sangre es tanto para el hebreo como para el cristiano la vida. En los *Grundrisse*, Marx habla de “circulación de sangre” para indicar la circulación del valor. En efecto, para Marx la sangre–vida del trabajador se sacrificará al fetiche y será transubstanciada en la vida–sangre del capital (Dussel, 1994a, p. 32 n. 21). En este sentido, un texto bíblico que retrata metafóricamente esta cuestión es *Eclesiástico (Ben Sirá)* 34, 21–22:

El pan de la limosna es vida del pobre,
el que se lo niega es homicida;

mata a su prójimo quien le quita el sustento,
quien no paga el justo salario derrama sangre.

Por otro lado, el mundo de la producción es representado por Marx como el “infierno” donde el obrero es inmolado en sacrificio al fetiche. Allí el obrero es sacrificado por el fetiche, por el capital. El capital es una “lapidadora de seres humanos, de trabajo vivo, una derrochadora no sólo de carne y sangre, sino también de nervios y cerebro” (Marx, 1976a: 107). Para Dussel, insistimos, las categorías de “carne” y “sangre” son muy importantes pues dan cuenta de la concepción unitaria del ser humano como persona, dentro de cuya tradición semito-cristiana explícita se inscribe Marx, en contra de la antropología dualista griega y moderna cartesiana. La fábrica es el templo del fetiche, el lugar de la muerte del obrero y de su explotación (Dussel, 1994a, pp. 120–122).

Ya en su obra *Manuscritos. Economía y Filosofía* (1997), Marx sostiene una antropología antes que helénica (cuerpo–alma), semita, pues, según Dussel, habla de órganos, del estómago, de la cabeza, de los pies, de las manos, cuestión que también aparecerá en *El capital*. Hay, en efecto, en la interpretación dusseliana una puesta en evidencia de los elementos de tradición semita presentes en el pensamiento de Marx.

El trabajo vivo, según Marx, no tiene valor porque es la fuente creadora de valor desde la nada del capital, mientras que la fuerza de trabajo sí tiene valor, porque asume los medios de subsistencia que consume el obrero para la reproducción de su capacidad de trabajo. El valor es, recordemos, vida humana objetivada y el trabajo vivo es la vida misma del trabajador como subjetividad (Dussel, 1994a, p. 270). Así, entonces, el “ser” del capital, y las pretendidas fuentes de sus ingresos (ganancia, renta y salario), son, como hemos visto, el “no-ser” del trabajo vivo (Dussel, 1990, p. 51).

Lo repetimos: el trabajo vivo no tiene valor mientras que la fuerza o capacidad de trabajo sí lo tiene. Efectivamente, el trabajo vivo es la sustancia o causa productora del valor, la misma causa no puede ser efecto, en el mismo tiempo y en relación con lo mismo. Sería contradictorio, algo que sabemos desde Aristóteles a partir del principio de no contradicción (Aristóteles, *Metafísica*, IV 3, 1005b, pp. 23–26). La sustancia no puede ser

tampoco efecto. Por ello, dice Dussel, la causa del valor no tiene valor. La capacidad o fuerza de trabajo sí tiene valor, por cuanto puede reproducirse en el tiempo necesario exigido para producir tanto valor en el proceso productivo como el contenido en el salario (Dussel, 1990, pp. 375–376).

En síntesis, el trabajo vivo tiene “dignidad” y la fuerza de trabajo tiene “valor”. Marx establece una oposición absoluta entre el trabajo vivo y el trabajo objetivado. De ella se deduce que el trabajo vivo en tanto que la persona, la subjetividad, la corporalidad del trabajador tiene dignidad pero no valor, mientras que la fuerza de trabajo tiene valor (Dussel, 1990, p. 441). La fuerza de trabajo tiene valor, *i. e.*, está entonces fundada en el capital y se reproduce en el tiempo necesario, su valor coincide con el salario. El trabajo vivo tiene dignidad por ser la substancia del valor y su fuente creadora. El trabajo vivo es la substancia y la medida inmediata del valor, pero él mismo no tiene ningún valor (Dussel, 2007b, p. 223).

La “tesis antropológica” de Marx, o la “cuestión antropológica fundamental” tal como la enuncia nuestro autor (Dussel, 1985a, p. 149 y 1990, p. 145), se trata, pues, de la objetivación de la vida humana del trabajador o de la objetivación de la subjetividad del trabajador. Objetivación y subjetivación son dos procesos que describe Marx en sus *Grundrisse*. En la producción, el productor se objetiva como cosa; en el consumo, la cosa creada por él se hace persona (Dussel, 1985a, p. 42).

La persona —dentro del “personalismo” de Marx, que lo veremos muy presente en su discurso— objetiva su vida en el producto del trabajo, “materia” del consumo. En el consumo, la persona hace del producto un momento de su mismo ser: personifica la cosa: el pan digerido se hace corporalidad del trabajador (no es ya pan: la negación del producto es negación de la negación —el hambre—, y afirmación positiva del sujeto: el goce, el “ser”, el producto consumido) (Dussel, 1985a, p. 42).

Analicemos con detenimiento el primer aspecto, *i. e.*, el de la objetivación. La persona, la subjetividad del trabajador “objetiva su vida”

en el producto de su trabajo. El producto como resultado del trabajo es vida objetivada del trabajador. Es la misma vida del trabajador puesta en el producto: objetivada. Dirá Dussel, “el proceso de trabajo es objetivación de la subjetividad del trabajador, objetivación de su vida” (Dussel, 1985a, p. 149). Esta objetivación no es de por sí éticamente negativa, es la constatación de un hecho. El producto en cuanto objeto resultante de la acción de producción es objetivación de vida humana (Dussel, 1985a, p. 149).

Pero, ¿por qué se torna éticamente negativa dicha objetivación? He ahí la dimensión ética de la cuestión que analizaremos en el párrafo siguiente:

El producto porta parte del ser del hombre —como si fuera un miembro objetivado y autonomizado de su vida. Esto es esencial para comprender dos cuestiones: el sentido ético del robo del producto (se roba vida humana), y la acumulación del valor del producto en el capital como acumulación de vida humana, (es el fetiche que vive de la muerte del trabajador): la objetivación de la subjetividad en el proceso del trabajo no se consume como subjetivación igual de la objetividad en el salario. He allí la injusticia ética del capitalismo: su perversidad desde el trabajador —y en su esencia— (Dussel, 1985a, p. 149).

Para Dussel, Marx considera el “ser” del objeto como objetivación del “mismo” ser del hombre (Dussel, 1985a, p. 150). Esta cuestión determina en Marx el momento de la “alienación objetiva” del trabajador: la acumulación de su ser, su vida a partir del resultado de su trabajo como el producto que es objetivación de su vida (Dussel, 1988, p. 276). Hay también una “alienación subjetiva”, el momento de la subsunción del trabajo vivo en el capital.

Marx describe, es este respecto, dos modos de alienación: la alienación subjetiva y la alienación objetiva. En el marco de la contradicción capital-trabajo, la alienación subjetiva es el momento en el que el trabajador vende su subjetividad creadora de valor (anterior al contrato o

a la subsunción), mientras que la alienación objetiva es el momento de apropiación del capital del producto del trabajo como producto que es objetivación de vida del trabajo vivo (Dussel, 1988, p. 276).

Toda esta cuestión será interpretada por Dussel en su obra *Las metáforas teóricas de Marx* (1994a) como una teología metafórica en Marx dado que el trabajo vivo en cuanto objetivación de vida en el plust tiempo del plustrabajo será interpretado como el sacrificio de la vida del trabajador en pos de la acumulación de capital. Así pues, para Dussel, la objetivación de vida que no retorna a su fuente creadora es “muerte” para el trabajo vivo (Dussel, 1994a, pp. 161–162).

Como hemos expuesto ya, el fetichismo es el olvido de esta referencia de las cosas a las personas. Por ello es que para Dussel, Marx es un personalista (Dussel, 1990, p. 181): contrariamente a Habermas y a prácticamente toda la tradición marxista posterior a Marx, hay en este una primacía de la relación práctica “persona–persona”, es decir, hay una primacía de lo ético. En el fundamento de *El capital* se encuentra la cuestión práctica, moral, en cuanto es la esencia del sistema capitalista, y la cuestión ética, en cuanto se critica su consistencia humana (Dussel, 1990, p. 432). Esta distinción entre ética y moral será desarrollada en el próximo apartado.

Justamente la cuestión de la alienación, que fuera tópico central de la producción del “joven” Marx (Dussel, 1982) así como de las interpretaciones del Marx “humanista”, es resignificada en el Marx “tardío” a partir de la cuestión del fetichismo. Para Dussel, la categoría marxiana de trabajo vivo es la que permite precisar el concepto de alienación, en tanto que subsunción ontológica al capital (Dussel, 1990, p. 330). La cuestión de la alienación del trabajo vivo es un nudo problemático central en la crítica marxiana al capital. En efecto, se trata del proceso de enajenación, de cosificación y de deshumanización de la humanidad del hombre. La alienación es la “subsunción” del trabajo vivo “en” el capital.

Como hemos visto, el fetichismo es, precisamente, la cosificación, la alienación del trabajo vivo como cosa al servicio del valor que se valoriza, el capital, puesto que es causa de la inversión ya indicada donde la persona es hecha cosa y la cosa, persona. La subsunción es la negación de la exterioridad, incorporación en la totalidad. Subsumir es alienar la

exterioridad en la totalidad: poner a la persona como mediación. Siempre la subsunción es incorporación en la totalidad (Dussel, 1990, p. 359 n. 69).

Marx desarrolla dialécticamente el tema del contrato luego del enfrentamiento “cara-a-cara” entre el poseedor del trabajo y al poseedor del dinero. Se trata de la incorporación del trabajo vivo en el capital, hecho que constituye un momento central de la dialéctica del capital: “El ‘trabajo vivo’ que estaba en la exterioridad y se enfrentaba al trabajo objetivado (dinero), ahora es ‘in-corporado’, subsumido, alienado en el capital. El capital es ahora su fundamento” (Dussel, 1990, p. 380). La cuestión de la subsunción es la temática de la alienación en Marx. Sin exterioridad no hay subsunción posible, de allí la importancia de la categoría de exterioridad para que por su negación la totalidad pueda incorporar “desde-antes” y “desde-fuera” de ella al trabajo vivo. El trabajo vivo es trascendental en cuanto exterioridad a la totalidad del capital; mientras que la fuerza de trabajo está fundada en el ser del capital. Desde el momento en que la fuerza creadora de valor es “incorporada” al capital, es un ente o una determinación interna al capital, que opera desde el fundamento del mismo capital (Dussel, 1990, p. 381-383).

En efecto, la subsunción del trabajo vivo en el capital acontece por medio del contrato entre el poseedor del dinero y el poseedor de la capacidad de trabajo. La capacidad de trabajo es, en el cara-a-cara anterior al intercambio, la posibilidad de efectivizar su valor de uso, *i. e.*, el acto de trabajar mismo. Después de realizado el contrato, el poseedor del dinero promete pagar en el futuro (cuando se haya acabado el trabajo de un día, de una semana, quincena o mes) por usar la efectivización o actualización de dicha capacidad. El trabajador acepta la oferta y entrega (cambia de sujeto posesor, de propiedad): aliena, vende dicha capacidad. Formalmente esa capacidad es ahora del propietario del dinero. Ahora ese dinero, recién ahora, no antes, es capital porque ha subsumido, asimilado, incorporado, totalizado trabajo vivo (Dussel, 1988, p. 69).

Este acto ontológico por el que se niega la “exterioridad” del “trabajo vivo” (y por el que éste es totalizado o subsumido) es la “alienación” del trabajo. Negación del otro (distinto del capital) y

constitución del trabajo vivo como “trabajo asalariado” (Dussel, 1988, p. 69).

En el momento en que se sella el contrato entre el poseedor del dinero y el poseedor del trabajo, el trabajo vivo es subsumido en el capital, y por tanto, cosificado, dominado, enajenado, alienado (Dussel, 1988: 68). Afirma Dussel en una página central de su comentario a los manuscritos de Marx de 1961 a 1863:

La perversidad ética del capital se consume en este momento, aun antes de la efectivización de esta compra, alienación. Un hombre otro, libre, consciente, autónomo, es transformado en una cosa, un instrumento, una mediación del capital (Dussel, 1988, p. 69).

Y más adelante:

Una vez alienada, subsumida, intratotalizada en el capital, la “capacidad” o “posibilidad” de trabajo pasa a su acto, a su actualidad, a su uso efectivo. La potencia pasa al acto. Sólo en este momento la “capacidad” pasa a ser “fuerza”: de capacidad de trabajo ahora es “fuerza de trabajo”. Esta nueva y distinta categoría significa entonces el paso a la efectiva actualización del trabajo como tal: como fuerza efectivamente productora, pero no antes (Dussel, 1988, p. 69).

La acumulación es el momento de la negación del hombre–trabajador: su alienación. El trabajador es alienado en el hecho de que se le manifiesta como contradicción del trabajador ante el producto autonomizado de su propio trabajo, su trabajo pasado como persona: la persona del capitalista como sujeto de apropiación del plusvalor, sujeto de acumulación (Dussel, 1988, p. 278).

La ética de Marx: la denuncia sobre el capital como robo de vida al trabajador

Si esto no se llama “ética”, no creo que ningún tratado tenga el derecho de llevar ese nombre, desde la Ética a Nicómaco del propio Aristóteles.

ENRIQUE DUSSEL (1990, P. 449)

La contundencia del epígrafe no deja lugar a dudas: para Dussel, *El Capital. Crítica de la economía política* de Marx es un tratado que sustenta una dimensión ética, *i. e.*, hay en la crítica de Marx una ética implícita (Dussel: 2015, p. 226). Indagaremos en este último párrafo el sentido de tal afirmación.

Entendemos por la “ética” de Marx la consideración negativa del capital como robo de vida al trabajador. La injusticia ética del capital consiste en su apropiación de “trabajo no-pagado”. Y si el valor es “trabajo vivo objetivado”, *i. e.*, subjetividad vuelta “cosa que porta valor”, entonces es “robo de vida” de quien crea valor, esto es, del trabajo vivo. La cuestión ética en Marx puede plantearse precisamente por la consideración de que el trabajo vivo no tiene valor, en tanto que sí lo tiene la fuerza o capacidad de trabajo. Por eso toda ganancia en el capital no es más que trabajo vivo robado. El propósito entonces de este párrafo es desarrollar argumentativamente estos puntos nodales de la interpretación dusseliana de *El capital*.

Para Dussel, Marx no tiene una teoría de los valores como plantea Agnes Heller, sino que tiene una ética de la vida. En efecto, habla de los valores pero en la economía, no en la ética. Por el momento, no conocemos, salvo la de Dussel, interpretaciones que descubran una eticidad implícita en *El capital*. Hay lecturas⁸ que recuperan diferentes aspectos de la obra de Marx, sea el ecológico, el político, el económico, el literario, pero la cuestión ética que implica el trabajo impago no ha sido señalada

8 Véase por ejemplo: Foster, John Bellamy (2000), *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza* (Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo).

hasta el comentario de Dussel. Antes bien, tal dimensión ha sido negada en Marx. La cuestión de la eticidad desarrollada implícitamente por Marx se resume en Dussel del modo que sigue:

Todo valor es trabajo vivo objetivado, y toda ganancia es plusvalor, puesto en el “Ser” del capital por la fuente creadora desde la nada: el “trabajo vivo”, que éticamente hablando es robado. *El trabajo es todo* (Dussel, 1990, p. 404).

El capital obtiene ganancia desde el plusvalor creado por el trabajo vivo “impago”. Su punto de partida es una relación desigual, éticamente injusta, entre dinero y trabajo vivo (Dussel, 1990: 423), una relación de dominación.

Según sostiene Dussel, la tesis ética de Marx que está implícita en *El capital* puede formularse de la siguiente manera: la parte de capital adelantada en la adquisición de fuerza de trabajo es una cantidad determinada de trabajo objetivado, trabajo pasado, trabajo muerto. Pero en el proceso de producción mismo hace su aparición la fuerza de trabajo que se pone en movimiento por sí misma, esto es, en lugar de trabajo muerto, trabajo vivo. El resultado es la reproducción del valor más un incremento del valor (Dussel, 1990, p. 147). La dimensión ética aparece precisamente a partir de la apropiación de ese incremento de valor o plusvalor desde la incorporación de trabajo vivo en el capital.

Afirma Marx que la “tasa de plusvalor” es la expresión exacta del grado de explotación de la fuerza de trabajo por el capital, o del obrero por el capitalista. El grado de explotación como categoría ética indica una proporción de la dominación práctica de una persona sobre otra, una relación social, esencia del capital. La existencia alienada del trabajador en el modo de producción capitalista, no es otra cosa que la consideración del obrero a lo largo de su vida como fuerza de trabajo, y todo su tiempo disponible es, según la naturaleza y el derecho, tiempo de trabajo, perteneciente por tanto a la autovalorización del capital. La producción capitalista es, en su esencia, producción de plusvalor, absorción de plus-trabajo (Dussel, 1990, pp. 147–149).

La tasa de plusvalor o tasa de explotación indica, justamente, el grado de explotación del trabajo, y como tal es un indicador ético (Dussel, 1990, p. 150). Por otro lado, la “tasa de ganancia” invisibiliza el plusvalor como explotación del trabajo (Dussel, 1990, p. 96).

El esfuerzo teórico de Marx se cifra en lo siguiente: todos los momentos de la existencia económica son trabajo vivo objetivado, y en cuanto valor, trabajo robado: “grados de explotación del trabajo” (lo que es un juicio ético fundamental) (Dussel, 1990, p. 71).

El capital se las arregla, digamos, para que el trabajo vivo produzca la riqueza ajena y la pobreza propia. El capital, pues, no pone nada mientras que el trabajo lo pone todo, pero es el capital el que ejerce el dominio y la propiedad sobre el trabajo vivo. La realización del capital, en tanto que propiedad ajena, es la desrealización del trabajo vivo. El trabajo, afirma Marx, no pone su propia realidad como “ser para-sí”, sino como “ser para-otro”. Es el trabajo alienado, puesto para otro como trabajo acumulado como capital (Dussel, 1985a, p. 218).

El “criterio” o referencia fundamental para el “juicio” ético contra la “moral” burguesa es el siguiente: “El trabajo [vivo] es la sustancia y la medida inmanente de los valores, pero él mismo no tiene valor alguno” (Dussel, 1990, p. 440).

Trazaremos a continuación la distinción dusseliana entre ética y moral, la que nos permitirá comprender la crítica de Marx al capital como crítica ética. Es precisamente la ley del valor la que hace posible plantear en *El capital* la cuestión ética. En efecto, lo ético es para Dussel la posición política e histórica en la que la subjetividad “se pone” ante el sistema de dominación (Dussel, 1990, p. 293).

Según Dussel, Marx distingue entre “ética” y “moral” del modo siguiente:⁹ la moral hace referencia a la totalidad de las relaciones e

9 Véase Dussel, 1985b, pp. 75–76.

ideologías justificatorias efectivas, concretas e históricas, *i. e.*, se trata de la moralidad vigente, dominante. La ética, por su parte, hace referencia a la teoría que critica “trascendentalmente” la moral dominante (Dussel, 1994, p. 246). Analicemos con mayor detenimiento tres definiciones que postula Dussel en su análisis en su análisis ético: la de praxis, la de moral y la de ética.

Empecemos, pues, por la primera. Dussel llama “praxis” o “práctico” a la relación entre personas (Dussel, 1985b, p. 77); la misma puede ser, o bien inmediata (cara-a-cara), o bien mediada (a través del producto del trabajo). En este nivel se debe situar y diferenciar precisamente tanto lo “moral” como lo “ético”. Marx, dice Dussel, otorgó una primacía absoluta a lo práctico, a la relación entre personas, que determina toda relación con la naturaleza (Dussel, 1990, pp. 429–430).

Transcribimos a continuación la definición de moral:

Definimos como “moral” las prácticas concretas (prácticas, empíricas), las relaciones entre los agentes en la producción, las normas, la ideología legitimante y hasta la ciencia y la filosofía que se encuentre dentro del “horizonte” de un mundo dado, histórico, bajo el dominio de un grupo, clase, etc. Es la totalidad de “prácticas” vigentes, en el poder, que juzga cada acto como “bueno” o “justo”, como “malo” o “injusto” [...]; es una “totalidad” humana, con pretensión de validez para todas las épocas, “natural”. No es sólo la “moralidad” de Hegel, sino aun su “eticidad (*Sittlichkeit*).” Así, podemos hablar de “moral” azteca, bantú, hindú, esclavista romana, feudal europea, capitalista o del socialismo real. Las “morales” son, por esencia, históricas, de época, relativas a su tiempo (Dussel, 1990, p. 431).

La ética critica desde la exterioridad o trascendentalidad del sistema dado justamente la moralidad del mismo, y es definida por Dussel del modo que sigue:

Entendemos por “ética” la crítica trascendental de las “morales” (o de la “moral”), desde el punto de vista (o desde el criterio absoluto

de un determinado “juicio” [en gr. *krisis*, del verbo *krinein*, separar, partir por la mitad]) de la dignidad absoluta, trascendental, “metafísica”, de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad, con conciencia y espíritu —como expresamente enseña Marx—, *ante festum* (como *a priori* ético absoluto o posición trascendental) de toda institucionalidad, subsunción o determinación concreta en un tipo —sea el que fuere— de relación de producción históricamente situada (Dussel, 1990, pp. 431–432).

La moral, por un lado, es entendida por nuestro autor como la totalidad de las prácticas vigentes en el poder, que juzga cada acto como “bueno” o “justo”, como “malo” o “injusto”. La ética, por el otro, es entendida como la crítica trascendental de las morales (o de la moral) desde el punto de vista de la dignidad absoluta, trascendental, metafísica de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad, con conciencia y espíritu (Dussel, 1990, pp. 431–432). Dussel entiende que en el fundamento de *El capital* se encuentra la cuestión práctica tanto moral, en cuanto es la esencia del sistema capitalista, como ética, en cuanto se critica sobre su consistencia humana (Dussel, 1990, p. 432).

Según Dussel, la relación práctica o ética, persona–persona, se encuentra en la base de toda la reflexión económica de Marx, desde su obra *Manuscritos. Economía y Filosofía* hasta *El capital* (Dussel, 1983, p. 93). El capital es una “totalidad” fundada en una “relación social”. Dicha relación —abstractamente considerada— es entre dos personas. De modo que se trata de una relación práctica, ética, donde una persona ejerce dominación sobre la otra al colocarla como su mediación (Dussel, 1990, pp. 359–360).

Marx —según Dussel— realizó una crítica ética de la moral burguesa en su “esencia” en cuanto moral del capitalismo al juzgar como injusta la relación social que constituye ese orden moral: la relación de dominación “capital–trabajo”. Ahora bien, Marx formula esta injusticia “ética” desde la exterioridad del orden “moral” burgués. Como hemos trabajado en el § 1, el trabajo vivo es la exterioridad trascendental desde donde Marx realiza la crítica ética a la moral vigente del capital en cuanto totalidad (Dussel, 1990, p. 440).

La maldad “ética”, el “mal” o lo “perverso” para la “ética”, es lo contrario a la dignidad de la “subjetividad” o “corporalidad” de la “persona” del trabajador; es lo contrario a su “vida”; es decir: es su “muerte”. Esta muerte se manifiesta, comienza, ya con la pobreza, con la “misericordia”. No se trata ahora de la “pobreza (Armut)” del *pauper ante festum* —como condición de posibilidad de la existencia del capital, del contrato “dinero-trabajo”—, sino de la “misericordia” *post festum*, que es el objetivo esencial en la descripción de toda la obra de *El capital* en sus cuatro redacciones: encontrar “científicamente” la causa del efecto llamado “misericordia” de las masas trabajadoras. En *El capital*, Marx no se propuso el análisis de la “riqueza” capitalista, sino de la “misericordia” del no-capitalista. La “misericordia” se consume en la realización, en la acumulación del capital, momento supremo en que el valor, objetivación de vida, se hace uno con el Ser pasado del capital (Dussel, 1990, p. 448).

Efectivamente, la realización del capital es paralelamente la desrealización del trabajo vivo, su no-ser (Dussel, 1994a, p. 64), *i. e.*, el capitalista es cada vez más rico y el trabajador más pobre (Dussel, 1990, p. 171). ¿Cómo explicar esta cuestión de fondo? He allí la clave de Marx y también la clave de Dussel. En la médula de esto está la apropiación de trabajo vivo impago. De hecho, pues, el capital hace que el trabajo vivo produzca la riqueza ajena y la pobreza propia (Dussel, 1985a, p. 218). Marx dirá entonces: “Este proceso de realización [del capital] es a la par el proceso de desrealización del trabajo. El trabajo se pone objetivamente, pero pone esta objetividad como su propio no-ser o como el ser de su no-ser: el capital” (Marx, 1971, p. 415). Cuando Marx, entonces, se refiere a la realización del “ser” capital en tanto que acumulación, señala que esa realización es a la vez desrealización o “no-ser” del obrero. En su obra *Manuscritos. Economía y Filosofía* de 1844 decía:

El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías

produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas (Marx, 1997, p. 106).

Y en *El capital* sostiene la misma idea pero con mayor contundencia teórica:

De esto se sigue que a medida que se acumula el capital, empeora la situación del obrero, *sea cual fuere su remuneración*. La ley finalmente, que *mantiene un equilibrio constante entre la sobrepoblación relativa o ejército industrial de reserva y el volumen e intensidad de la acumulación*, encadena el obrero al capital con grillos más firmes que las cuñas con que Hefesto aseguró a Prometeo en la roca. Esta ley produce una *acumulación de miseria* proporcional a la *acumulación de capital*. La acumulación de riqueza de un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación ética en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que *produce su propio producto como capital* (Marx, 1988, p. 805).

La explotación del trabajo vivo como trabajo impago es su propia desrealización. El plusvalor en tanto que valor que se valoriza como trabajo impago es el “no-ser” del trabajador puesto como el “ser” del capital. Así, entonces, la totalidad del ser del capital es la desrealización del trabajo vivo: su explotación. La “realización” del capital en tanto que acumulación expresa paralelamente la “desrealización” del obrero: el “ser” del capital es el “no-ser” del obrero, y el “ser” del obrero es el “no-ser” del capital. Luego, el trabajo vivo es el “no-ser” creador del “ser” del capital: la “sustancia creadora de valor” (Dussel, 1990, p. 357 n. 63).

La “realidad” del capital —como tercer momento del capital, en cuanto producción, circulación y, por último: realización del valor— es “des-realización” del obrero. El valor producido por el obrero al devenir plus-capital es incorporado irreversiblemente al capital, deviene “real” en él. Ése es el momento de su “desrealización”

efectiva: su ser deviene otro; su no-ser deviene el ser del capital (Dussel, 1990, p. 363).

De modo que al final del proceso de producción, el “ser” del capital es el “no-ser” del trabajo vivo. Sin embargo, antes de que el proceso de producción se haya iniciado, antes de que el trabajo vivo haya sido subsumido en y por el capital, esto es, antes de que el proceso haya iniciado su rotación por primera vez, sólo había trabajo vivo y dinero, la contradicción absoluta del capital y comienzo del discurso científico de Marx (Dussel, 1990, p. 363).

Siguiendo el análisis de Marx en los *Grundrisse*, afirma Dussel que el trabajo vivo no sólo no sale más rico del proceso de trabajo, sino que sale más pobre de lo que entró, siendo que entró como pobreza absoluta. El trabajo vivo en el capital produce la riqueza ajena y la propia pobreza, como hemos ya indicado, la capacidad de trabajo es la pobreza abstracta, inobjetiva, puramente subjetiva. “El capital no pone nada: el trabajo pone todo” (Dussel, 1985a, p. 218). Este hecho implica un trastocamiento de la apropiación: el trabajo ha creado ante sí algo que le resulta ajeno. Ahora entonces es el capital *qua* trabajo objetivado el que ejerce el dominio y la propiedad sobre el trabajo vivo. La apropiación del trabajo vivo en cuanto fuente creadora de valor por el capital implica su desrealización al ser subsumido en el capital (Dussel, 1985a, pp. 218–219).

El proceso de valorización es un proceso de apropiación en tanto que el plustrabajo puesto como plusvalor del capital significa que el obrero no se apropia del producto de su propio trabajo, sino que ese producto se le presenta como propiedad ajena; dicho a la inversa, que el trabajo ajeno se presenta al capital como su propiedad (Dussel, 1985a, p. 222).

El excedente de trabajo que contiene la mercancía no se realiza en el proceso de producción, sino en el momento en el que un consumidor compra la mercancía. Ese es también el momento de realización del capital, donde se apropia del “más-valor” producido por el trabajador como “más-dinero”. Ahora bien, el proceso de realización del capital o de autovalorización mediante el cual el capital acumula más dinero al final del proceso es, simultáneamente, el proceso de desrealización del trabajo

vivo en tanto que dicha acumulación de más dinero es producto del robo del plusvalor creado en el momento de la producción. El trabajo, afirma Marx, no pone a su propia realidad como “ser para-sí”, sino como “ser para-otro”. Es el trabajo alienado, puesto para otro como trabajo acumulado como capital. En esto consiste exactamente, como hemos indicado, el hecho de que el capital haga que el trabajo vivo produzca la riqueza ajena y la pobreza propia (Dussel, 1985a, p. 218 y 1994, p. 228).

La inversión de la economía política burguesa consiste en sostener el capital como “real” y el trabajo vivo como “no-real”. La tarea ética y antropológica de Marx, tal como Dussel la interpreta, consiste en la denuncia de la “desrealización” del trabajador subsumido por el capital frente a la “realización” de este por mediación de aquel. Mientras el capital se realiza, el trabajador se desrealiza. Pero esta situación no implica dos procesos autónomos, sino que la realización del capital se “funda” en la desrealización del obrero. El fetichismo del capital, según Marx, consiste en encubrir esta relación. El desmontaje que Marx realiza de la ciencia económica burguesa consiste en indicar su “estatuto ideológico” (Dussel, 1985a, p. 14).

En este “malabarismo”, “pase de mano” mágico-ideológico, se funda la moral burguesa o la anti-moral del trabajador asalariado. La destrucción (negación de la inversión o poner de pie lo que está de cabeza) de este “trastocamiento de la ley de apropiación” es el punto de partida de la toma de conciencia de clase del trabajador. Descubrir la inmoral destructividad del pretendido derecho del capital y del deber del obrero es el comenzar a ver “con nuevos ojos” la realidad del trabajo vivo y del capital (Dussel, 1985a, p. 222).

La injusticia ética del capital es, exactamente, el “trabajo no-pagado”. De hecho, la causa de la miseria del trabajador estriba en ello. La relación ética o práctica por excelencia del capital es la relación entre la totalidad del trabajo objetivado como capital y la exterioridad del trabajo vivo como *pauper*; donde la exterioridad del trabajo vivo es subsumida por el capital como fuerza de trabajo. Es la perversidad instalada en la esencia del capital como “relación social” de explotación (Dussel, 1988, p. 296).

El objetivo ético-político de Marx, según Dussel, consiste en mostrar con toda claridad a la conciencia del trabajador, y de la clase obrera en su conjunto, en qué consiste el grado de explotación real del trabajo. En efecto, al comparar la ganancia con la totalidad del capital, se oculta, se invisibiliza, se fetichiza, el carácter específico de la relación capitalista, a saber, el injusto intercambio entre el capital variable y la fuerza viva de trabajo (Dussel, 1990, p. 164).

Para Marx, el misterio de la autovalorización del capital se resuelve de hecho en que este puede disponer de una cantidad determinada de trabajo ajeno impago (Dussel, 1990, p. 164), lo cual es necesario porque para la propia conciencia del obrero su propio trabajo vivo aparece como igual al salario, afirma Dussel. No sabe, pues, que el “propio” trabajo vivo es la fuente creadora de valor y por ello la sustancia del propio salario como “precio” de la fuerza de trabajo (Dussel, 1990, p. 166).

Es simplemente, y nada menos, un capítulo esencial del tratado de la justicia, en la ética de todos los tiempos, donde se muestra la no igualdad, no equidad, entre el salario pagado y el producto producido, donde el producto pagado producido en el tiempo necesario no incluye al producto no-pagado durante el plustrabajo. Marx ha mostrado, definitivamente, la existencia del plusvalor, como lo robado, apropiado por el capital sin contrapartida. Es la esencia misma de lo que “oculta” la moral burguesa y que “descubre” una ética de la liberación (Dussel, 1985a, p. 355).

Y en otro lugar, afirma Dussel:

De esta manera, “Marx criticó” (y *El Capital* es una “crítica [Kritik] de la Economía Política” y no meramente una “Economía Política” positiva) a la economía burguesa (la economía efectiva y su teoría pretendidamente “científica”, que en realidad cae en el fetichismo de-construyendo una por una sus “categorías”, y “re-constituyéndolas” en un “sistema” donde aparecen las contradicciones “éticas” ocultas (como por ejemplo el plusvalor como “trabajo impago”). Lo

de “impago” del trabajo que produce el plusvalor como plustrabajo es invisible a la “moral” burguesa. Pero no es invisible a la crítica (a la “ética” trascendental) de Marx. Marx tiene entonces una referencia trascendental a la totalidad del capital y su moral, desde donde puede “criticar” a dicha Totalidad desde la Exterioridad del “trabajo vivo” (Dussel, 1994, p. 246).

El trabajo vivo es la categoría fundamental de todo el proceso dialéctico, y en la economía burguesa es presupuesta como una determinación natural del capital. De modo que la subsunción desde la exterioridad se ha negado y se parte desde un capital “ya–desde–siempre–constituido” (Dussel, 1994, p. 246).

Si, como se afirma, el plusvalor es trabajo impago, entonces el salario no cubre con dinero dicho tiempo robado: es el plust tiempo de trabajo que no entra en el precio del trabajo. “Es una dialéctica de vida y muerte: la vida del capital (su “ser”) es muerte del obrero (su “no–ser”)” (Dussel, 1990, p. 174).

Para Marx, el tiempo total de trabajo, el total del valor producido, puede dividirse en dos partes “formales”: una, la que ha sido pagada; otra, la que ha sido robada. Impago significa, pues, que se ha usado algo sin pagárselo a su propietario. Ahora bien, este robo solo aparece a una conciencia ética no a una mera conciencia moral (Dussel, 1990, p. 442). La “conciencia moral”, funciona dentro de la totalidad, o del orden vigente, y la “conciencia ética” es la que puede oír la voz de la alteridad del sistema, *i. e.*, del pobre¹⁰.

La “conciencia moral” aplica los principios vigentes del orden práctico–burgués; no puede tener una conciencia intranquila, que le acuse de alguna injusticia. Para la “conciencia moral” burguesa no hay tal injusticia, ya que no se encuentra en contradicción con el modo de producción capitalista (Dussel, 1990, p. 442).

10 Respecto de la distinción que Dussel traza entre “conciencia ética” y “conciencia moral” véase su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, p. 51 y ss.

Así, tanto a Marx como a cualquiera que usando su método se apoye en un punto de vista ético exterior al orden moral, el trabajo impago se le presenta como perverso (Dussel, 1990, p. 442).

La “fuerza de trabajo” es “trabajo objetivado” (medios de subsistencia) incorporado en la subjetividad, que se repone en el “tiempo necesario” al producir tanto valor como el contenido en el salario. Pero —y pasando al grado de abstracción del futuro tercer tratado sobre “El salario”— Marx indica: “La forma de salario, pues, borra toda huella de división de la jornada laboral entre trabajo necesario y plus-trabajo, entre trabajo pago e impago. Todo trabajo aparece como trabajo pago (Dussel, 1990, p. 441).

La ganancia es, para Marx, plusvalor, *i. e.*, trabajo vivo impago. Que la ganancia sea plusvalor significa que se cumple la ley del valor, esto es, el fundamento racional o científico de la economía política (Dussel, 1990, p. 403).

La perversidad ética del capital consiste en la alienación del trabajo, la negación de su alteridad, su exterioridad, el haber degradado el cara-a-cara en la proximidad y constituido al otro como mediación, instrumento, subsumiéndolo como mero valor de uso fundado en el ser del capital. Afirma Dussel que Marx ha descubierto la esencia de la moral burguesa y ha fundado una ética de la liberación del asalariado. Al trabajador subsumido se le paga con dinero, trabajo objetivado, para que se adquieran bienes de consumo; se le paga solo para que pueda seguir subsistiendo y trabajando; pero no se le paga la totalidad del fruto de su trabajo. El mal para Dussel no es la propiedad privada sino la negación de la alteridad, la alienación de la exterioridad o el hecho ético de la subsunción del otro (el trabajador) en la totalidad del capital: de otro se lo transforma en cosa, en ente. Este es el punto de diferenciación de Dussel respecto de las posiciones marxistas, así como constituye la tesis de fondo de su ética, que según lo entiende se halla en plena concordancia con el Marx de los *Grundrisse* y de los *Manuscritos. Economía y Filosofía* (Dussel, 1985a, p. 354).

El juicio ético sobre el capital consiste precisamente en la esencia no-ética del capital. Marx juzga, según Dussel, que la totalidad del mundo

capitalista (real y teórico) tiene un sentido ético perverso. “La esencia no-ética del capital consiste en la existencia misma del plusvalor, en que se alcanza ganancia desde trabajo no pagado; un caso claro de injusticia [...]” (Dussel, 1988, p. 308). Dicho más claramente, se trata de un robo. El intercambio entre trabajo vivo y trabajo objetivado es desigual. En el capital, el trabajo vivo deviene un medio del trabajo objetivado para acrecentarlo y conservarlo. Lo no-ético es colocar al otro, al trabajo vivo, como medio. Ahora bien, puede ser moral según la moral vigente, dominante; pero no es ético, en tanto que el otro que interpela desde la exterioridad.

Marx critica la esencia no-ética del capital (pero perfectamente “moral” para la moral burguesa), desde el principio absoluto de la Ética de la Liberación: la vida del trabajador, el trabajo vivo, como actualidad de la subjetividad del trabajador, tanto material como espiritual (Dussel, 1988, p. 309).

Para Marx, se intercambia menos trabajo objetivado por más trabajo vivo. Lo que en realidad es igual o equivalente es el salario y la capacidad de trabajo. Una parte del trabajo vivo no se paga en dicho intercambio, sino que se roba. El plusvalor expresa el plustrabajo, el excedente del trabajo vivo ejecutado y realizado en la mercancía por encima del trabajo retribuido. El plusvalor es la parte no pagada, y en cuanto apropiado es un robo, una injusticia (Dussel, 1988, pp. 129–130).

Conclusión

La producción filosófica de Dussel se inscribe indiscutiblemente en la tradición del pensamiento crítico latinoamericano. Para nuestro autor, el destino del filósofo crítico es permanecer en la exterioridad y realizar desde allí la crítica de toda realidad opresiva (Dussel, 2006, p. 210). Este trabajo da cuenta de esta indicación a partir de tres elementos que resultan del trabajo hermenéutico que Dussel realiza tanto del *El capital* como de los trabajos preparatorios de dicha obra. A modo de conclusión señalaremos brevemente esos elementos discutidos.

En primer lugar, estudiamos la cuestión del sentido de la crítica en Marx desde la exterioridad del trabajo vivo. Dussel entiende que la posibilidad de crítica al sistema del capital puede realizarse a partir de la exterioridad del mismo. Esa exterioridad es el trabajo vivo como lo otro que el capital, como lo no-capital. El trabajo vivo, entonces, como subjetividad del trabajador es el eje por medio del cual todo el capital como sistema opresor puede ser cuestionado. También analizamos la cuestión del fetichismo del capital, esto es, la consideración del capital como constituido desde sí sin referencia alguna al trabajo vivo, y el trabajo de la crítica en Marx como desfetichización, *i. e.*, como restitución de la referencia al trabajo vivo.

En el segundo momento del desarrollo de este trabajo analizamos la dimensión antropológica que Dussel encuentra subyacente en el discurso teórico de Marx. Para ello revisamos la distinción que hace Dussel de la antropología de Marx como una antropología unitaria, donde la corporalidad del trabajador es la clave de la misma. En este sentido, Marx se aleja completamente de la distinción cartesiana de cuerpo y alma. Además, estudiamos que el valor es trabajo vivo objetivado, esto es, el valor que porta una mercancía consiste en la objetivación de vida que hay en ella a raíz del trabajo humano puesto en la misma. De esta consideración se desprenden dos elementos importantes. Por un lado, el análisis del plusvalor como robo de vida humana del trabajador y, por el otro, la cuestión de la alienación como subsunción del trabajo vivo en el capital.

Finalmente, analizamos la dimensión ética que Dussel encuentra en el discurso de Marx. Es en este punto justamente donde es posible articular el pensamiento de Marx con la filosofía de la liberación dusseliana. La denuncia que realiza Marx de la injusticia esencial del capitalismo como robo de vida del trabajador a partir de la categoría de plusvalor, nos ubica en el punto donde la filosofía de la liberación considera la corporalidad del ser humano como carente, como necesitado. Esto será posteriormente reformulado por Dussel como el momento material de la ética (1998a) y la política de la liberación (2007a y 2009).

La distinción dusseliana entre ética y moral nos permite comprender la crítica de Marx al capital como “crítica ética”. Lo ético es para Dussel

la posición política e histórica en la que la subjetividad “se pone” ante el sistema de dominación. La ética es la crítica trascendental de la moral desde el punto de vista de la dignidad absoluta, trascendental, meta-física de la subjetividad del trabajador. Dussel entiende que en el fundamento de *El capital* se encuentra la cuestión práctica tanto moral, en cuanto es la esencia del sistema capitalista, como ética, en cuanto se critica sobre su consistencia humana. Y el trabajo vivo es la exterioridad trascendental desde donde Marx realiza la crítica ética a la moral vigente del capital en cuanto totalidad. Una crítica que tiene como centro el señalamiento del robo de vida del trabajador a partir precisamente el análisis del trabajo impago.

Pensamos que esta interpretación de la obra de Marx nos aporta un elemento de enorme importancia para la praxis de resistencia al capitalismo y su voracidad “suicida”, y es precisamente el señalamiento de la cuestión del plusvalor como robo de vida del trabajador. Si el valor es objetivación de vida en el producto que el trabajador realiza y dicho producto es apropiado por otro, entonces el valor objetivado por el trabajador es apropiado por el capitalista. El plusvalor como el valor que “crea” el trabajador en el plust tiempo del plustrabajo es exactamente el trabajo no pagado en su salario. Es por ello la objetivación de vida del trabajador que no retorna a su fuente creadora. Ese no retorno es “muerte” para el trabajo vivo o su propia desrealización. Hemos insistido en que la realización del capital es a la par y por ello desrealización del trabajo vivo.

Bibliografía

- Ansaldi, Waldo y Verónica Giordano (2012). *América Latina, la construcción del orden: de las sociedades de masas a las sociedades en proceso de reestructuración*, Buenos Aires, Ariel, 752 p.
- Aristóteles (1982). *Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Editorial Gredos, 830 p. (Biblioteca Hispánica de Filosofía)
- Dussel, Enrique (1982). “Sobre la juventud de Marx. A propósito de una traducción reciente”, en *Dialéctica*, Puebla, a. VII, n. 12, pp. 219–239.
- Dussel, Enrique (1984). *Filosofía de la producción*, Bogotá, Nueva América, 242 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 246 p.]

- Dussel, Enrique (1985a). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 427 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 426 p.]
- Dussel, Enrique (1985b). *Filosofía de la Liberación*, Buenos Aires, Ediciones La Aurora, 228 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 286 p. (Obras selectas, 11)]
- Dussel, Enrique (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61–63*, México, Siglo XXI/UAM, 380 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 386 p.]
- Dussel, Enrique (1990). *El último Marx (1863–1882) y la liberación latinoamericana; un comentario a la tercera y cuarta redacción de “El Capital”*, México, Siglo XXI, 464 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 464 p.]
- Dussel, Enrique (1994a). *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella (Navarra), El Verbo Divino, 317 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 322 p.]
- Dussel, Enrique (1994b). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 320 p. [Buenos Aires, Docencia, 2012, 324 p.]
- Dussel, Enrique (1998a). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, 3ª ed., Madrid, Trotta, 661 p. (Estructuras y procesos. Filosofía) [Buenos Aires, Docencia, 2013, 296 p. y 306 p. (Obras selectas, 22)]
- Dussel, Enrique (1998b). “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, en *Enrique Dussel; un proyecto ético y político para América Latina*, Revista ANTHROPOS, Proyecto A ediciones, Barcelona, n. 180, 93 p.
- Dussel, Enrique (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación. Ensayos*, UACM, México, 329 p. [Filosofía de la cultura y transmodernidad, Buenos Aires, Docencia, 2012, 332 p. (Obras selectas, 13)]
- Dussel, Enrique (2007a). *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 587 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 587 p. (Obras selectas, 26.1)]
- Dussel, Enrique (2007b). *Materiales para una política de la liberación*, México, Plaza y Valdés Editores, 374 p.
- Dussel, Enrique (2009). *Política de la Liberación. Volumen II, Arquitectónica*, Madrid, Trotta, 542 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 544 p. (Obras selectas, 26.2)]

- Dussel, Enrique (2014). *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*, México, Siglo XXI Editores, 424 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 416 p. (Obras selectas, 28)]
- Marx, Karl (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857–1858*, v. 1, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 500 p. (Biblioteca del pensamiento socialista)
- Marx, Karl (1972). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857–1858*, v. 2, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 493 p. (Biblioteca del pensamiento socialista)
- Marx, Karl (1975). *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero, El proceso de producción de capital, Tomo I, Vol. 1*, México, Siglo XXI Editores, 381 p. (Biblioteca del pensamiento socialista)
- Marx, Karl (1976a). *El capital. Crítica de la economía política. Libro tercero, El proceso global de producción de capital, Tomo III, Vol. 6*, México, Siglo XXI Editores, 431 p. (Biblioteca del pensamiento socialista)
- Marx, Karl (1976b). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857–1858*, v. 3, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 349 p. (Biblioteca del pensamiento socialista)
- Marx, Karl (1988). *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero, El proceso de producción de capital, Tomo I, Vol. 3*, México, Siglo XXI Editores (Biblioteca del pensamiento socialista)
- Marx, Karl (1997). *Manuscritos. Economía y Filosofía*, Madrid, Altaya, 253 p. (Grandes Obras del Pensamiento, 12).

“Mandar obedeciendo” y su impacto en la política. Repensando la centralidad del sujeto desde los últimos escritos de Enrique Dussel

Eduardo Andreani

Una sencilla observación de nuestra realidad actual nos lleva a pensar y afirmar el malestar de/con la modernidad. Con esta expresión se quiere parafrasear a Freud, al escribir el tratado que tituló como *El malestar de la cultura*¹, en donde se resume la insatisfacción que el ser humano siente en su vida personal y social.

Los motivos que pueden llevar a esta insatisfacción son varios. En la realidad de América Latina y de los pueblos desposeídos del sur, las causas se hacen más fuertes por la injusticia social y la situación de miseria en la que permanecen las grandes mayorías. Si los fenómenos palpables nos llevan a ver manifestaciones concretas, en realidad hay que pensar mucho más en las causas que en las consecuencias. Estas causas son las cuestiones más importantes aunque sean menos evidentes y representan las urgencias de la necesidad de la transformación social.

Dussel destaca que la “primavera política” que transitaba Latinoamérica está caracterizada por el nacimiento de nuevos movimientos sociales, como las “Madres de Plaza de Mayo”, los “piqueteros”, los “Sin Tierra”, los cocaleros, las movilizaciones indígenas de Ecuador, Bolivia, Guatemala, entre otros. Los cuales, reunidos en el Foro Social Mundial de Porto Alegre (2003), plantean a la teoría política actual el desafío de llevar adelante una profunda transformación que responda a las necesidades, materiales y culturales de los nuevos rostros de la sociedad civil. Obviamente esta

1 Freud, Sigmund (2007). *El malestar en la cultura, Obras Completas*, T XXI, Buenos Aires, Amorrortu.

... nueva teoría no puede responder a los supuestos de la modernidad capitalista y colonialista de los 500 años [...] lo que se viene es una nueva civilización transmoderna y por ello transcapitalista más allá del liberalismo y del socialismo real, donde el poder era un tipo de ejercicio de la dominación, y donde la política se redujo a una administración burocrática" (Dussel, 2006, p. 8).

La política que se viene necesita tener "oído de discípulo", para que los que "mandan manden obedeciendo". Todo esto desde una perspectiva humanística que reivindique los derechos de los originarios y excluidos.

Hemos estructurado el trabajo de la siguiente manera: una aproximación a la categoría humanismo, el análisis del poder residente en la *potentia*², una tipificación de la sociedad civil y los tipos de necesidades que mediatiza, una reflexión sobre el Foro Mundial Social de Porto Alegre, la institucionalización del poder de la *potentia* en la *potestas*, los nuevos desafíos de la política y una reflexión final.

Acerca de la categoría *humanismo*

Como ya hemos expresado en otro escrito (Andreani, 2015), el concepto de humanismo es actualmente uno de los más indeterminados y contradictorios; de ahí la necesidad de reconstruir las diferentes interpretaciones que ha tenido y delinear, al menos en lo que concierne a sus aspectos esenciales, los contextos histórico-filosóficos en los que tales interpretaciones han surgido.

Hoy, el término humanismo se utiliza, comúnmente, para indicar toda tendencia de pensamiento que afirme la centralidad, el valor, la dignidad del ser humano, o que muestre una preocupación o interés primario por la vida y la posición del ser humano en relación con todo lo que lo rodea.

Ahora bien, la categoría humanismo se utiliza con otro significado,

2 Poder y fuerza con que cuenta una persona, un grupo, una entidad o un estado, especialmente en un determinado ámbito, para imponerse a los demás o para influir en ellos o en el desarrollo de los hechos. (<http://www.significados.com/potencia/>)

más limitado pero también más preciso, para designar ese complejo y multiforme movimiento cultural que produjo una radical transformación de la civilización occidental, poniendo fin al medioevo cristiano. Hacia los siglos XIV y XV, en Italia, se inició esa gran mutación, que se conoce como “Edad del humanismo”, mientras que, en el siglo siguiente, cuando la transformación se extendió a toda Europa casi como una explosión, se le da el nombre de “Renacimiento”. Con esta acepción, el término indica, en modo inequívoco, un específico movimiento cultural en Occidente, históricamente determinado en sus formas y límites temporales.

Sin embargo, en tiempos recientes, ha aparecido una nueva interpretación que reformula el concepto de humanismo, colocándolo en una perspectiva histórica globalizante, en sintonía con la época actual que comienza a ver los albores de una civilización planetaria. Esta línea de pensamiento afirma que el humanismo que se manifestó en Europa en la época del Renacimiento, con una marcada impronta eurocéntrica, también estaba implícito en otras culturas que contribuyeron en modo decisivo a la construcción de la civilización occidental. En este contexto, el humanismo no parece ser un fenómeno geográfico o temporalmente delimitado, sino que se trata más bien de un movimiento que surge y se desarrolla en distintas épocas y lugares del mundo y que, precisamente por esta razón, hoy puede dar una dirección convergente a tantas culturas que se encuentran forzosamente en contacto en un planeta unificado a través de los medios masivos de comunicación. En sustento de esta posición va la gran influencia, históricamente documentable, que ejercieron, en modo directo las culturas de medio oriente, e indirectamente las culturas asiáticas, en el desarrollo del humanismo histórico occidental. Este es un punto de capital importancia para el nuevo humanismo. (Cfr. Andreani, 2015, pp. 225–231).

Aunque el significado actual del término no coincida exactamente con el que tuvo en su origen renacentista, es posible reconocer ciertas marcas comunes a los humanistas de todos los tiempos. En este sentido, Tzvetan Todorov considera que el humanismo se caracteriza por tres rasgos básicos: la autonomía del yo, la finalidad del tú, la universalidad de los ellos, esto es:

Yo debo ser la fuente de mi acción, tú debes ser su objetivo, ellos pertenecen todos a la misma especie humana. Estas tres características (que Kant denominó las tres 'fórmulas de una y misma ley') no siempre se encuentran juntas [...] Pero sólo la reunión de las tres constituye verdaderamente el pensamiento humanista (Todorov, 1999, p. 54).

Como bien señala Adriana Arpini,

... así entendido, el humanismo se esfuerza por responder ciertas preguntas: ¿cómo son los hombres?, ¿cómo deben ser en cuanto a su dignidad?, ¿cuál es el modo de convivencia social u organización política que privilegia el ejercicio de la autonomía? Es, por tanto, a la vez una antropología, una moral y una política. [...] En cuanto política, involucra una investigación acerca de las estrategias de organización y de transformación de la *gramática social*, según un criterio que favorezca el reconocimiento de lo diverso y la afirmación más plena de los sujetos (Arpini, 2015, p. 32).

Apoiados en la obra de Enrique Dussel, *Veinte tesis de política* (2006), trataremos de identificar algunos de los componentes de esta triple visión del pensamiento humanista.

Acerca de la *potentia*

La tesis número dos de la señalada obra, comienza con una verdad que parecería de Perogrullo:

[...] el ser humano es un ser viviente. Todos los seres animales son gregarios; el ser humano es originalmente comunitario. En cuanto comunidades siempre acosadas en su vulnerabilidad por la muerte, por la extinción, deben continuamente tener una ancestral tendencia, instinto, querer permanecer en la vida" (Dussel, 2006, p. 23).

Esta “voluntad de vivir” es la fuerza que le permite al hombre, y a su comunidad, evitar la muerte, postergarla, y así permanecer en la vida humana. “Para ello el viviente debe empuñar o inventar medios de sobrevivencia para satisfacer sus necesidades”³.

Schopenhauer nos dice que la voluntad quiere siempre la Vida y que al decir voluntad de vivir estamos diciendo, lisa y llanamente, voluntad. Allí donde hay voluntad hay también vida. Por consiguiente, a la voluntad de vivir, le está siempre asegurada la vida. (Schopenhauer, 2000, p. 218).

Ahora bien, si la voluntad se juega como voluntad de vivir, en definitiva también la podemos entender como voluntad de poder y es aquí donde aparece el fundamento primero de la política. Por lo tanto, “si la esencia del poder es la voluntad, la esencia de la voluntad en último término es la vida” (Dussel, 2010, p. 227).

De esta forma la voluntad es la *potentia* primera que instituye y abre el ámbito de todo lo querido o necesitado para la vida.

En este sentido, la “voluntad de vida” de los miembros de la comunidad o del pueblo, es ya la determinación material fundamental de la definición de poder político. Es decir la política es una actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros (Dussel, 2006, p. 24).

Por otra parte, podemos deducir que la *potentia* sería el poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político. Este poder como *potentia*, se puede asemejar a una red que se despliega por todo el campo político, donde cada actor político termina siendo un nodo.

Ahora bien, como actor político, cada sujeto no puede presentarse

3 “Necesidades que son negatividades (el hambre es falta de alimento, la sed falta de bebida, el frío falta de calor; la ignorancia falta de saber cultural) que deben ser negadas por satisfactores (el alimento niega el hambre: negación de la previa negación o afirmación de la vida humana)” (Dussel, 2006, p. 24)

sólo o reclamar las mediaciones necesarias para su subsistencia en forma aislada, de ahí las necesarias articulaciones que se establecen para agrupar las demandas. Si bien los partidos políticos siguen siendo reconocidos en su multifuncionalidad para esta tarea, es necesario destacar la aparición de otros núcleos de intereses y poderes, otras formas de procedimientos de expresión, armonización y concertación de intereses y de manejo de conflictos (movimientos, consejos económicos – sociales, etc.). Estamos frente a la: sociedad civil.

La sociedad civil

Este noble actor es una esfera social con su vida, lógica y dinámica propias. Podemos definirla, siguiendo a Kaplan, como una "red de fuerzas, relaciones, estructuras y dinámicas que agrega, articula, moviliza individuos, grupos, clases, comunidades, organizaciones, instituciones, definidos por una gama de criterios de pertinencia (edad, sexo, parentesco, vecindario, recreación, cultura, ideología, región, etnia, nación)" (Kaplan, 1996: 286). Estos nuevos modos autónomos de organización y acción colectivas se ubican entre lo económico y lo político.

La sociedad civil aporta una nueva y novedosa forma de articulación de demandas y redefine la arena de conflictos, aporta nuevos actores y genera procesos de cambios que se caracterizan por la multiplicación de polos de producción, intercambio y solidaridad, muchas veces por fuera de los mecanismos tradicionales de distribución del Estado, la empresa o el mercado. Así:

La multiplicación de grupos (de intereses, de presión, de poder), estructuras, formas y redes de solidaridad directa y ayuda mutua, modos de asunción en común de necesidades y sus satisfactores, proveedores de bienes y servicios, polos de iniciativas locales: todo ello diversifica las formas transversales de sociabilidad [...] la sociedad se acerca a sí misma, se recupera en sí misma y en sus potencialidades, se autonomiza y se dinamiza, al tiempo que amplía la libertad de las personas (Kaplan, 1996, p. 287).

La consolidación de la sociedad civil promueve en cierto grado una desestatización que permite una socialización más flexible. Esto lo podemos ver reflejado en la desburocratización de los estados, como así también, en la autonomía que logran los actores de la sociedad civil, al momento de resolver sus reclamos.

Este policentrismo democratizante del poder contribuye al levantamiento de diques tanto al autoritarismo político del estado como al desenfreno del capitalismo salvaje; a la imposición de la responsabilidad y a la reducción o supresión de la arbitrariedad del gobierno y la administración (Kaplan, 1996, p. 289).

Por último, se trata de redefinir las relaciones entre el Estado y la comunidad política a partir de un estado de derecho que otorgue legitimidad y consenso, capacidades incrementadas de decisión y acción, dentro de un marco de flexibilidad democrática y una eficiencia cada vez mayores.

Un caso emblemático

Entre el 25 y el 30 de enero de 2001, se reúne, en la ciudad de Porto Alegre, el Foro Social Mundial, convocado por el Comité de Entidades Brasileñas. El Foro concluye con una carta de principios “que deberán ser respetados por todos los que desearan participar del proceso y por aquellos que sean miembros de la organización de las nuevas ediciones del Foro Social Mundial” y en donde se “consolidan las decisiones que presidieron al Foro de Porto Alegre, que garantizaron su éxito y ampliaron su alcance, definiendo orientaciones que parten de la lógica de esas decisiones”. La proclamación fundante del Foro fue: “otro mundo es posible”.

Creemos que es un buen ejemplo de los vientos que comenzaban a correr a principio del milenio. A continuación señalaremos algunos de sus principios, que a nuestro entender, materializan ciertos aspectos teóricos propuestos.

En primer lugar, y de manera clara, se expresa la necesaria existencia de la sociedad civil. En el principio quinto de la Carta leemos:

El Foro Social Mundial reúne y articula a entidades y movimientos de la sociedad civil de todos los países del mundo, pero no pretende ser una instancia de representación de la sociedad civil mundial.

para completarse con el séptimo:

Por consiguiente, debe asegurarse que las entidades participantes de los encuentros del Foro tengan la libertad de deliberar –durante la realización de las reuniones– sobre declaraciones y acciones que decidan desarrollar, aisladamente o de forma articulada con otros participantes. El Foro Social Mundial se compromete a difundir ampliamente esas decisiones, por los medios a su alcance, sin direccionamientos, jerarquizaciones, censuras o restricciones, aclarando que son deliberaciones de las propias entidades.

y en el octavo:

El Foro Social Mundial es un espacio plural y diversificado, no confesional, no gubernamental y no partidario, que articula de manera descentralizada y en red a entidades y movimientos que estén involucrados en acciones concretas por la construcción de un mundo diferente, local o internacional.

En segundo lugar el Foro busca fundar una "globalización solidaria", como una nueva etapa en donde se articule los particularismos a partir de derechos universales. En su principio cuarto consagra:

Las alternativas propuestas en el Foro Social Mundial se contraponen a un proceso de globalización, comandado por las grandes corporaciones multinacionales y por los gobiernos e instituciones que sirven a sus intereses, con la complicidad de los gobiernos nacionales. Estas alternativas surgidas en el seno del Foro tienen como meta consolidar una globalización solidaria que, como una nueva etapa en la historia del mundo, respete a los derechos humanos universales, a

todos los ciudadanos y ciudadanas de todas las naciones y al medio ambiente, apoyándose en sistemas e instituciones internacionales democráticos que estén al servicio de la justicia social, de la igualdad y de la soberanía de los pueblos.

Se refuerza en el décimo:

El Foro Social Mundial se opone a toda visión totalitaria y reduccionista de la economía, del desarrollo y de la historia y al uso de violencia como medio de control social por parte del Estado. Propugna el respeto a los Derechos Humanos, la práctica de una democracia verdadera y participativa, las relaciones igualitarias, solidarias y pacíficas entre las personas, etnias, géneros y pueblos, condenando a todas las formas de dominación o de sumisión de un ser humano a otro.

Por último, se destaca la necesidad de reconocimiento que dirija a la economía y a la política en la satisfacción de las necesidades de cada grupo. El décimo segundo principio resalta:

El Foro Social Mundial, como espacio de intercambio de experiencias, estimula el mutuo conocimiento y el reconocimiento por parte de las entidades y movimientos participantes, valorando el intercambio, en especial de aquello que la sociedad construye para centrar la actividad económica y la acción política en la atención a las necesidades del ser humano y el respeto por la naturaleza, tanto para la generación actual como para las futuras.

Y se completa con el décimo tercero:

El Foro Social Mundial, como espacio de articulación, busca fortalecer y crear nuevas articulaciones nacionales e internacionales, entre entidades y movimientos de la sociedad, que aumenten, tanto en la esfera pública como la privada, la capacidad de resistencia social no violenta al proceso de deshumanización que vive el mundo y

a la violencia utilizada por el Estado, además de fortalecer aquellas iniciativas de humanización que están en curso a través de la acción de esos movimientos y entidades.

A modo de síntesis hacemos nuestras las palabras de Boaventura de Souza Santos,

... la novedad del FSM consiste en asociar una forma de organización nueva, con la meta de crear una cultura política nueva. Por esa razón, yo siempre defino el FSM como una forma de globalización contra-hegemónica y no como alter-mundialismo. Es una lucha tanto cultural como política, donde la cultural tiene un proceso de maduración mucho más lento que la política. Las lógicas de estas dos luchas a veces chocan. La idea del FSM-espacio, apunta más hacia la dimensión cultural y la del FSM-movimiento, más hacia la dimensión política. Pero la polarización de las dos ideas es una herencia del pasado del pensamiento de la izquierda, ya que no permite ver que el espacio abierto es en sí mismo un movimiento, es un espacio en movimiento"⁴.

Acerca de la *potestas*⁵

Como bien señala Dussel en la tesis tercera de su obra, el poder que detenta la *potentia*, residente en el sujeto colectivo que denomina comunidad política, debe transitar un proceso de institucionalización que da origen a la *potestas*.

4 http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/FSM_mario_queiroz.pdf

5 En Derecho romano se entiende por *potestas* el poder socialmente reconocido. Ostenta la *potestas* aquella autoridad, en el sentido moderno de la palabra, que tiene capacidad legal para hacer cumplir su decisión. El concepto se contrapone al *auctoritas* o saber socialmente reconocido.

La *potentia*, el poder político de la comunidad, se constituye como voluntad consensual instituyente: se da instituciones para que mediata, heterogénea, diferenciadamente pueda ejercerse el poder (la *potestas* de los que mandan) que desde abajo (la *potentia*) es el fundamento de tal ejercicio (y por ello el poder legítimo es el ejercido por los que mandan obedeciendo a la *potentia*): poder obediencial. Al poder político segundo, como mediación, institucionalizado, practicado por medio de representantes, lo llamaremos *potestas*. (Dussel, 2010, p. 245).

La comunidad institucionalizada, es decir, habiendo creado mediaciones para su posible ejercicio, se escinde de la mera comunidad indiferenciada. Esta escisión entre *potentia* y *potestas* [...] es necesaria y marca la aparición prístina de la política, siendo al mismo tiempo el peligro supremo como origen de todas las injusticias y dominaciones. Gracias a esta escisión todo servicio político será posible, pero también toda corrupción u opresión inicia su carrera incontenible. (Dussel, 2006, p. 30).

Ahora bien, el poder político como *potentia* no debe ser dominación, determinación negativa, sino que es positivo, es decir, afirmación de la vida de la comunidad que busca vivir. Cuando es dominación, Dussel habla de una *potestas* fetichizada, esto es cuando el poder pierde de vista la satisfacción de las necesidades de la *potentia*. “El fetichismo comienza por el envilecimiento subjetivo del representante singular, que tiene el gusto, el placer, el deseo, la pulsión sádica del ejercicio omnipotente del poder fetichizado sobre los ciudadanos disciplinados y obedientes” (Dussel, 2006, p. 43).

Como se ejerce un poder autorreferencial, es necesario antes y continuamente debilitar el poder político originario de la comunidad. La *potestas* destruye la *potentia*. El poder fetichizado es esencialmente antidemocrático sostenido en su propia voluntad despótica. Uno de los primeros síntomas de esta corrupción, lo podemos constatar en las burocracias políticas de los partidos políticos, cuando usan para sus propios fines las mediaciones necesarias que surgen del ejercicio del poder. Dussel, citando

a Gramsci, lo resume en la siguiente afirmación: "si la clase dominante ha perdido el consenso, no es más dirigente, es únicamente dominante, detenta la pura fuerza coercitiva" (Dussel, 2006, p. 53).

Por último, nos dice Dussel que esta escisión ontológica, entre *potentia* y *potestas* no se produce entre dos extremos limpios, claros y perfectamente diferenciados. Siguiendo a Foucault diremos que el poder político no se trata de un aparato de estado, ni de la clase en el poder, sino de un conjunto de pequeños poderes e instituciones situadas en un nivel más bajo. (Foucault, 1995: 139). De aquí, la necesidad de potenciar, como venimos afirmando, a la sociedad civil, tratando de generar acciones hegemónicas, que logran unificar en una propuesta más global todas o las más urgentes reivindicaciones que la misma mediatiza. En este sentido, nuestro ejemplo del Foro Mundial Social de Porto Alegre, adquiere una significación relevante.

Los nuevos desafíos de la política

La creciente despolitización⁶ que sufren nuestras sociedades actualmente atenta fuertemente contra el proceso político, como ámbito de la toma de decisiones, y también contra la política como la única vía posible para establecer consensos mínimos que permitan la vida en sociedad. En este sentido, la "naturalización" de la realidad y la sensación de que es imposible cambiar la realidad, separa a los individuos entre sí volviéndolos individualistas y apolíticos. También separa a los individuos como colectivo del Estado, sintiendo que éste último les es ajeno. La visión desencantada que afirma que nada se puede esperar del Estado y de "los políticos" hiere fuertemente la concepción heredada de la modernidad que afirmaba que la política nacía de los ciudadanos y eran éstos los portadores del cambio social.

6 Por despolitizar la política entendemos, "que en el caso de la democracia, es quitarle su sentido político, y lo que queda, en la sociedad, es una democracia *a-política*, donde el pensamiento común se vuelca hacia si mismo, pero como se pierde la capacidad de pensamiento, lo que realmente sucede es que el pensamiento se anula y al anularse la capacidad de reflexionar sobre la comunidad, el sujeto se anula".

Para la filosofía política latinoamericana, de comienzos del siglo XXI, el tema más urgente es el análisis de lo que Dussel denomina la “exterioridad” del orden político. Es allí donde están las mayorías invisibilizadas. En otras palabras las víctimas de un sistema capitalista, que preocupado, por su equilibrio sistémico, se niega a distribuir.

En su tesis decimotercera, nuestro autor resalta que la política debe intentar por todos sus medios permitir a todos sus miembros que vivan, que vivan bien, que aumente la cualidad de sus vidas. La vida humana, siendo el criterio material por excelencia, es el contenido último de toda acción o institución política. “La víctima es víctima, porque no puede vivir” (Dussel, 2006, p. 102).

Evidentemente ningún orden político es perfecto, pero el verdadero político, que debe tener “oído de discípulo”, debe estar atento a los reclamos de los que sufren los efectos negativos de ese orden político y a los que, nuestro autor, ha denominado víctimas.

Las víctimas de todo orden político sufren algún tipo de exclusión, al no ser considerados sujetos políticos, y por ello no son actores tomados en cuenta en las instituciones políticas (o son reprimidos a no poder superar una ciudadanía meramente “pasiva”, perfectamente manipulable).

De aquí que en la sociedad civil, nazcan fuerzas diferenciales que se organizan en la exterioridad del orden establecido, efectuando luchas por el reconocimiento de nuevos derechos políticos (y, evidentemente, sociales, económicos, culturales, etc.).

Todos estos Nuevos Movimientos Sociales atraviesan transversalmente a la sociedad política y civil y se sobredeterminan unos a otros. Así el feminismo determina a los movimientos que luchan contra la discriminación racial y a los ecologistas, mostrando que en último término se “feminiza” la exclusión de manera preponderante; el racismo se ejerce en primer lugar contra las mujeres de color, las que sufren además las peores condiciones antiecológicas, urbanas, etc.

El proceso democratizador, al transformar y ampliar el horizonte de la ciudadanía “activa” a nuevos sujetos políticos antes excluidos

(subjetivación política), significa una radicalización, universalización y mayor participación simétrica de los antiguos afectados (antiguos afectados que hoy descubrimos como "nuevas" víctimas). La toma de conciencia crítico-democrática no puede nunca afirmar haber terminado la tarea de ampliar dicho horizonte cualitativo en profundidad de la ciudadanía activa, participativa, simétrica en el ejercicio del poder político. Es una tarea siempre abierta, histórica por excelencia, novedosa, porque todo nuevo avance civilizatorio o humano crea, por su propia sistematicidad (diríamos con Niklas Luhmann) nuevas exclusiones, inevitablemente (Dussel, 2007, p. 310).

Por lo tanto, la *potentia*, que reside en la voluntad del pueblo, voluntad que en última instancia es de vida, se materializa o se hace acto, dirían los clásicos, en el ejercicio del poder de la política. De aquí, como afirma Dussel, que los que mandan deben hacerlo obedeciendo (Dussel, 2006, p. 8). Es decir, prestándole especial atención a la satisfacción de las necesidades que tiene el pueblo.

En otras palabras, el político, como representante y mediador, debe cumplir con la obligación de desarrollar, todas las condiciones necesarias, para sostener y mejorar la vida de los miembros de la comunidad política, atendiendo en primer lugar a las "víctimas".

La política en su sentido más noble, obediencial, es esta responsabilidad por la vida en primer lugar de los más pobres. Esta exigencia normativa fundamental constituye el momento creativo de la política como liberación (Dussel, 2006, p. 103).

Consideraciones finales

Hemos querido reseñar de dónde surge el poder (*potentia*) de los que mandan. Este poder, si bien tiene una fuerza fundante, no puede manifestarse directamente, debe lograr una institucionalización (*potestas*) que permita la articulación de las demandas de los miembros de la comunidad política.

De esta manera se debería ir reconfigurando el significado de la política y el rol del político. Con el poder que obtiene de la *potentia*, el político, puede encauzarlo de dos maneras posibles, contradictorias y excluyentes. Lo puede usar para sí, y en este caso lo fetichiza, llegando a niveles de corrupción que buscan el propio beneficio dándole la espalda a las demandas de la comunidad; o lo ejerce obedeciendo, es decir, trabajando en la satisfacción de las necesidades materiales, esenciales para el desarrollo y mantención de la vida humana.

Paralelo a esta reconfiguración de la política, debe ir fortaleciéndose la institucionalización de los referentes de la sociedad civil. Es justo reconocer, que en el ejemplo que hemos reseñado, el Foro Social Mundial, si bien aparece como un potente lugar de expresión de las víctimas, la diversidad de reclamos que reúne, dificulta su operatividad.

A modo de ejemplo citamos:

... entre el 26 y 30 de marzo tuvo lugar el Foro Social Mundial en la ciudad de Túnez. Se inscribieron cerca de 50.000 personas y 4.000 organizaciones, la mayor parte del país organizador y otros cercanos hasta sumar 127 nacionalidades distintas. Por continentes, después de África, la mayor parte de los activistas venía de Europa, sobre todo, desde Francia e Italia; y luego de América y Asia. Durante tres días se realizaron 1.000 talleres, 70 espectáculos musicales, se vieron 100 películas, 50 exposiciones y se realizaron otras actividades, la mayor parte en la Universidad de Al Manar. Además, hubo dos manifestaciones. La de apertura, el día 26 de marzo, contó con la asistencia de 25.000 personas. Mostró el abanico de reivindicaciones del Foro con algunas destacadas: la memoria Chukri Belaidi, dirigente tunecino de izquierdas asesinado el 6 de febrero pasado, las víctimas de la revolución tunecina y la causa palestina, a la que se dedicó en exclusiva la manifestación de cierre del Foro, coincidiendo con el día de la tierra palestina, el 30 de marzo. El lema de las acreditaciones y bolsas de los foreros era: Dignidad, Karama en árabe, palabra escrita en varios idiomas. Fue el duodécimo foro mundial tras su nacimiento en 2001 en Porto Alegre (Brasil). (*Siete apuntes sobre el Foro Social mundial*)

de Tunes 201 (s.f.). Recuperado el 14 de diciembre de 2015, de <http://hemisferiozero.com/2013/04/29/siete-apuntes-sobre-el-foro-social-mundial-de-tunes-2013>).

La realización de una síntesis resulta casi imposible:

... pese a ser conocidas sus características, el Foro sorprendía. No sólo por su tamaño. Si no por su abigarrada amalgama de stands, actividades y personas distintas y a veces, contradictorias. Desde charlas muy globales a talleres muy locales; desde un intento de unificar movimientos sociales al margen de los partidos políticos a la presencia de alguno de ellos en actividades paralelas o el propio foro; desde grandes ONGs como Oxfam o Caritas a colectivos y redes sociales de ámbito mundial, regional o local, como la Marcha Mundial de Mujeres o Vía Campesina; desde una especie de feria de causas sociales de todo tipo y un lugar de encuentro de redes y colectivos a un espacio de trabajo de creación de campañas y encuentro políticos; y el más, evidente, un espacio de encuentro que busca dar cabida a la mayor cantidad de organizaciones y personas que junto en un mismo espacio a una diversidad tan grande que a veces chocó entre sí: la delegación "oficial" marroquí contra la saharauí, los partidarios de al-Assad y los revolucionarios sirios, algunas pro-Saddam Hussein contra otros pro-Jomenei" (*Siete apuntes sobre el Foro Social mundial de Tunes 201 (s.f.)*. Recuperado el 14 de diciembre de 2015, de <http://hemisferiozero.com/2013/04/29/siete-apuntes-sobre-el-foro-social-mundial-de-tunes-2013>).

La creciente despolitización que sufren nuestras sociedades actualmente atenta fuertemente contra el proceso político, como ámbito de la toma de decisiones, y también contra la política como la única vía posible para establecer consensos mínimos que permitan la vida en sociedad. En este sentido, la "naturalización" de la realidad y la sensación de que es imposible cambiar la realidad, separa a los individuos entre sí volviéndolos individualistas, apolíticos. También separa a los individuos como colectivo

del Estado, sintiendo que éste último les es ajeno. La visión desencantada que afirma que nada se puede esperar del Estado y de “los políticos” hierde fuertemente a la configuración de la *potestas*.

No obstante, esta reflexión, lejos de ser apocalíptica, busca profundizar la necesaria reformulación de la política y los roles que esta supone. Se trata de volver a ubicar al sujeto y la satisfacción de sus necesidades en el centro de la escena, sosteniéndolo como punto de partida y también de llegada. Parafraseando a Arpini (2015), 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, hemos pretendido aportar a una nueva forma de pensar la relación entre lo universal y lo particular que asuma el carácter dinámico de la realidad, y que, desde el reconocimiento real y concreto de las necesidades de la *potencia* se puedan traducir en una *protestas* más humana y contribuir a la realización de un humanismo de nuevo signo.

Bibliografía

- Adreani, Eduardo (2015). “Aportes para una reformulación del humanismo en tiempos de globalización, desde el pensamiento de Enrique Dussel”. En: Arpini, Adriana María, *El Humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde nuestra América*, Mendoza, EDIUNC, pp. 225–231.
- Arpini, Adriana María (2015). “Diversidad y reconocimiento: para una revisión del humanismo. Pico della Mirándola y Bartolomé de las Casas”. En: *El Humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde nuestra América*, Mendoza, EDIUNC, pp. 31–45.
- Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la liberación*. México, Edicol.
- Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. México, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- Dussel, Enrique (2007). *Materiales para una política de la liberación*, España, Plaza y Valdés editores.
- Dussel, Enrique (2010). “La voluntad como fundamento. La potencia y la

- potestas", en: Ciceri Araujo y Javier Amadeo, *Teoría Política Latinoamericana*, Buenos Aires, Luxemburgo.
- Fanon, Franz (1963). *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Fernandez Retamar, Roberto (1974). *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*, México, Diógenes.
- Foucault, Michel (1996). *La verdad y las formas jurídicas*, traducción de Enrique Lynch. España, Gedisa.
- Freud, Sigmund (2007). *El malestar en la cultura, Obras Completas*, Tomo XXI, Buenos Aires, Amorrortu.
- Kaplan, Marcos (1996). *El estado Latinoamericano*, México, UNAM.
- Kaplan, Marcos (1974). *Modelos mundiales y participación social*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Schopenhauer, Arthur (1987). *El mundo como voluntad y representación*, traducción de Eduardo Ovejero y Maury. México, Porrúa.
- Todorov, Tzvetan (2008). *La vida en común*, traducción de Hector Subirats. Buenos Aires, Alfaguara.
- Quijano, Anibal (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en: *Perú Indígena*, vol. 13, no. 29, Lima. <http://hemisferiozero.com/>

Abordar la tragedia. Distinciones de la experiencia trágica en los escritos de Rodolfo Mario Agoglia

Noelia Liz Gatica

En el desarrollo de este trabajo nos proponemos abordar la tragedia a partir de las reflexiones presentes en la producción discursiva del filósofo argentino Rodolfo Agoglia (1920–1985), en la cual reconocemos un conjunto de aspectos que contribuyen a la crítica del discurso hegemónico constituido en la modernidad. A primera vista, podría calificarse de incongruente, o al menos cuestionable, el hecho de que elijamos un punto de partida tan paradigmático de la cultura eurocéntrica. Sin embargo, tal como ha señalado Raymond Williams en *La tragedia moderna* (1966 [2014]), esta problemática pensada en el intersticio de la experiencia singular de los acontecimientos “trágicos” y las reflexiones académicas sobre la tragedia, nos induce a preguntarnos por la intencionalidad política de los estudios tradicionales que insisten en apreciar y elevar a ciertas vidas y muertes como dignas de ser llamadas trágicas.

En este sentido, nuestra reflexión se orienta a comprender cómo se articula la teorización sobre la tragedia y la experiencia trágica en los escritos del filósofo argentino, puesto que encontramos en ellos, configurados principalmente en artículos de revistas, diarios y ensayos, meditaciones sobre la tragedia como temática filosófico existencial en la cultura griega, en su interpretación sobre *La poética* de Aristóteles y *El origen de la tragedia* de Nietzsche, y en su abordaje crítico de la facticidad de la realidad histórica. Consideramos que estos trabajos son reelaborados en tensión con las circunstancias políticas que determinaron su exilio durante el último golpe militar.

Agoglia estudió filosofía en la Universidad de Buenos Aires y se doctoró en 1944. En 1953 fue decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de la Plata, donde en 1974 es designado rector interventor. En sus primeras investigaciones sobre la cultura y la filosofía griegas es posible advertir un cuestionamiento singular acompañado de herramientas metodológicas críticas que asumen elementos de la dialéctica, el estructuralismo y el historicismo. En consonancia con sus lecturas sobre el renacimiento y la modernidad, durante el exilio reformula su propuesta metodológica para la comprensión del tiempo histórico y la conciencia histórica.

Alcira Bonilla en “El reclamo amoroso del filosofar en Rodolfo M. Agoglia” (2005) hace referencia a la trayectoria del filósofo argentino, donde se conjugan filosofía y vida, signados por la experiencia de lo trágico tanto en su círculo familiar como en el ámbito político. Asimismo cita un párrafo del texto “In memoriam” que Agoglia dedicara a su hijo Máximo, asesinado por las fuerzas militares en 1976:

Una y otra vez repetí en los cursos universitarios a mis alumnos... que las ideas y las teorías filosóficas ganan en solidez y autenticidad cuando existe una vivencia que las precede y garantiza, o por lo menos convalida, la efectividad de su referencia objetiva. Dentro de este contexto enseñé siempre, en conexión con el problema de la historia, que la naturaleza del tiempo existencial, es también una temporalidad cuya íntima estructura debía el análisis filosófico discernir. Ésta no era más que una idea abstracta, avalada por un indirecto y limitado conocimiento de la realidad histórica y la autoridad de filósofos como Kant, Hegel o Nietzsche. La muerte de Máximo Leonardo fue, en cambio, una experiencia que, por su circunstancia y su mensaje, promovió en mí la vivencia del ser mismo de la historicidad, enfrentándome con el nivel ontológico del tiempo histórico y orientando decisivamente mis reflexiones en torno al carácter de esa temporalidad (Agoglia, R. [1976]1995, pp. 157–158).



La singularidad de la propuesta de Agoglia radica en un modo de proceder que asume la reflexión de las experiencias para la construcción de una propuesta filosófico-política acerca del problema de lo histórico y la historicidad. Ni la empiricidad de su planteo, debe ser comprendida en los términos del positivismo, ni la tragicidad de la experiencia debe encerrarse en la estructura melancólica de un discurso apocalíptico. Su abordaje reflexivo sobre la existencia, desde una meticulosa comprensión de la historicidad, advierte el peligro de ocluir la diversidad en una totalidad cerrada. Crítico del idealismo, su empiricidad no parte de la escisión moderna entre teoría y práctica, ni recae en un materialismo absoluto, sino que en su praxis teórica, explica el ejercicio dialéctico/crítico por el cual las “cruciales y dramáticas vicisitudes de nuestra existencia” posibilitan el “contacto experiencial directo con el ser de lo histórico”, es decir, con los acontecimientos “que nos permiten una *experiencia ontológica de la historicidad*” (Agoglia, 1980, pp. 22-23).

Tal como anticipamos al comienzo de nuestro trabajo, la tesis sostenida por Raymond Williams señala en la tradición de la cultura occidental las rupturas que acontecen entre la tragedia como género literario y como experiencia social. Su sospecha atiende a la reflexión academicista que niega la denominación de “trágicos” a determinados acontecimientos, frente a la exaltación de la tragedia en tanto objeto cultural. Su crítica va dirigida a la caracterización de ciertas vidas y muertes, estimadas por su heroísmo y tragicidad. Ello nos permite cuestionar la pretensión de legitimidad de la “tradición trágica”, la cual oculta las diferentes expresiones que salen del canon griego o isabelino. Dicha concepción se sostiene en la fundamentación de “la muerte de la tragedia” a causa de la metafísica y el racionalismo secular y/o suele reservar el uso de este concepto para referirse a la producción de literatura trágica en épocas excepcionales. Asimismo, la intencionalidad de su trabajo pone en evidencia la imposibilidad de comprender la multiplicidad de sentidos que ofrece la tragedia como consecuencia de las reflexiones que cercenan su historicidad. Por este motivo, su crítica denuncia lo ideológico no solo en el plano teórico, sino también en el discurso conservador que propugna la imposibilidad de la revolución y su consecuente despolitización, y en el marxismo mecanicista, en tanto que estos discursos en su determinismo, impiden una comprensión integral del problema de la historia. Ya sea porque se apoyen en el sujeto racional moderno, cuya consciencia al postularse objetiva niega la diferencia o por la confianza ciega en fuerzas irracionales, la dificultad de comprender la totalidad como una categoría dialéctica abierta a la novedad imposibilita en el nivel discursivo la viabilidad revolucionaria desde la mistificación de algún elemento constitutivo de la historicidad.

Frente a ello, Williams reivindica la idea de revolución ante la deshumanización del proletariado, presente ya en los textos de Marx y denuncia la separación que propugna la conciencia liberal entre valores humanos y sistema social. Su propuesta no pretende homogeneizar en un único discurso revolucionario las diferentes expresiones del mismo, si no que alude a aquellos que reproducen lógicas heredadas por la modernidad y contempla la posibilidad de la emergencia de otras formas críticas, dejando entrever su estima por aquellas capaces de reformular

el sentido del humanismo desde la comprensión integral de problema de la historicidad.

De aquí que, en contraste con el texto de Williams nos preguntemos: ¿Es posible reconocer alguna politicidad inherente al discurso trágico? ¿Cuál es la importancia de señalar la postura ideológica del relato academicista hegemónico que insiste en distanciar la reflexión teórica sobre la tragedia de aquellas experiencias que en la vida cotidiana llamamos trágicas? ¿Cuál es la riqueza de los estudios sobre la tragedia para pensar la historicidad en la propuesta de Rodolfo Agoglia? ¿Cuál es la crítica a la modernidad que podría articularse en la indagación de las multiplicidades semánticas de la tragedia?

En sintonía con estos interrogantes, los escritos de Agoglia develan un interés por comprender la relación dialéctica entre cultura y sociedad, dentro de los marcos de un humanismo y un historicismo crítico, que podrían enriquecer la interpretación de Williams, desde la reflexión singular que el filósofo argentino realiza de las posibilidades semánticas presentes en la indagación de la tragedia. Por lo que nos proponemos evidenciar la clave de lectura de Agoglia, ya que consideramos que en ella hay una recurrencia a discusiones epistemológicas y metodológicas necesarias para comprender su tratamiento de la historicidad.

En “Arte y tragedia en Aristóteles” (1950), Agoglia reflexiona sobre la distinción, entre artes imitativas y no imitativas, presente en *La poética*. La misma pone en discusión la interpretación ontológica de tal distinción, puesto que ello probaría una contradicción en el filósofo griego en relación con la estimación de la tragedia como “poiesis que imita” las acciones que “deciden y definen el destino de la existencia humana” (Agoglia, 1950, p. 64). Para Agoglia, dicha distinción es rigurosamente técnica (referida a las reglas) y no ontológica (a los objetos), en tanto que la *mimesis* no es una simple copia, sino producto de una actividad que dota de sentido una acción para que esta “expresé o represente algo” (Agoglia, 1950, p. 65). De este modo, la dignidad de la tragedia como arte imitativa por excelencia en Aristóteles, deja de ser contradictoria con su correspondiente valoración, ya que “la significación inherente a la obra misma sobrepasa siempre a su producida materialidad” (Agoglia, 1950, p. 62).

Aun cuando la tragedia refiera al mito como totalidad existencial desde la cual la acción es comprendida y juzgada, no debe entenderse en la literalidad de la “transferencia del mito al mundo real, su humanización, mundanización o existencialización” (Agoglia, 1950, 66), puesto que la tragedia como experiencia artística retoma la racionalidad del mito, para ser experimentada como una vivencia existencial. Cabe recordar que en la cosmología griega, la *physis* simboliza una totalidad cerrada y representa la naturaleza determinante por lo que lo trágico del héroe es la imposibilidad de elusión de su destino.

En este sentido, aunque la referencia de Aristóteles a la *mimesis* sea comprendida en el marco de un humanismo clásico donde prevalece una teleología esencialista del hombre, es necesario rescatar la lectura que Agoglia realiza sobre la conocida distinción entre tragedia e historia para expresar su valoración filosófica de la *poiesis*. Pues si bien, ni la palabra poética, ni la historia pueden sobrepasar el plano de la facticidad, en la tragedia es viable osar contra lo establecido aun cuando ello implique que el peso del destino caiga sobre el héroe. Esta interpretación supone una lectura singular y valorativa de la poética de la cultura griega a causa del espacio de equivocidad generado por la imagen. Aun cuando la tragedia en Grecia haya sido vivida en el ámbito religioso, y su estructura simbólica esté dada por el mito y refiera a una facticidad determinada por la *physis*, la misma deja entrever una racionalidad diferente del racionalismo logocéntrico en ascenso y pone al descubierto la relación experiencial primigenia de la “expresión poética” en convivencia con la realidad. La imagen del mito, tal como había señalado en 1949 Francisco Maffei¹, profesor de

1 La cita de Francisco Maffei encuentra aquí sentido, porque consideramos que esta lectura de *La poética* circulaba en los '50 en el ámbito académico. La misma procede de la ponencia “El valor ontológico de la poesía”, presentada en el 1º Congreso Nacional de Filosofía realizado en Mendoza en 1949. En consonancia con este trabajo, Agoglia en “Arte y tragedia en Aristóteles” señala “ [...] en las llamadas bellas artes, [...] la significación inherente a la obra misma sobrepasa siempre a su producida materialidad. Ante todo, porque aún (sic) cuando reproduzcan realidades particulares, lo hacen para Aristóteles en lo que éstas tienen de universal,

Agoglia y compañero en la docencia, “revela el índice de universalidad de una particularidad”, porque ella “mantiene una relación con lo que de universal tiene la realidad” (Maffei, 1949, p. 1507).

Desde la concepción de *mimesis*, Agoglia comprende que el criterio de la distinción aristotélica es estético y no ontológico, por lo que la apreciación de la tragedia y de las bellas artes, en términos modernos, radicaría en la reivindicación de las multiplicidades ofrecidas por la representación, frente a la cerrazón del concepto. El mismo, es tratado desde el análisis de la cultura griega, en aras a no sacrificar la historicidad inherente a su objeto de estudio. La discusión sobre el cambio de enfoque devela en la reflexión estética del filósofo griego la resquebrajadura de una experiencia que ya empezaba a hacerse esquiva del racionalismo en ascenso.

En concordancia con este punto, en “Ensayo sobre el fundamento metafísico de la tragedia griega” (1946), escrito precedente al artículo dedicado a *La poética*, Agoglia propone dar una “fundamentación racional” a los estudios realizados por el filósofo alemán Friedrich Nietzsche². Con el objetivo de “elaborar un concepto filosófico” interroga por la presencia de alguna finalidad en la tragedia griega y por la funcionalidad de la misma, ya sea como una categoría artística o como temática filosófico-existencial (Agoglia, 1946, p. 237). Para ello, revisa la distinción dionisiaco-apolínea desde dos esferas: la estética y la ontológica: desde la primera, afirma que no es posible distinguir las categorías apolíneo- dionisiaco, porque las mismas conforman la unidad de la obra de arte, que en tanto forma y contenido, constituyen una expresión lograda; por el contrario, desde la segunda, la distinción categorial adquiere validez ya que es posible visualizar la profundidad de dos visiones en el entramado cultural de la antigua Grecia.

El binomio categorial, propuesto por Nietzsche para el estudio de la tragedia, reconoce sus antecedentes en los supuestos ontológicos de

de suerte que nunca copian servilmente la naturaleza, sino que en ellas se va, en el proceso poético, de un universal a un particular significativo que lo expresa”. (Agoglia, 1950, p. 62).

2 Entendemos aquí que lo racional comprende la experiencia.

Arthur Schopenhauer, quien a su vez había procurado dar solución a los problemas planteados por la filosofía kantiana. Por ello, Agoglia, considera válido hacer jugar como equivalentes, las categorías dionisíaco-apolíneo con las de nouménico y fenoménico respectivamente. Asimismo señala que Schopenhauer en aras de resolver las aporías del pensamiento kantiano, establece la distinción entre lo exterior y lo interior, desde la cual comprende que exteriormente el mundo nos es conocido como representación, es decir a través de apariencias, pero interiormente, el mundo se nos presenta tal como es, a su entender como voluntad. De esta forma, nuestro conocimiento del mundo aparente no alcanza la cosa en sí, sino que es captado en forma objetiva y el hombre llega así engañado a la voluntad de vivir. Por el contrario, quien consigue captar la esencia del mundo, “la voluntad sin fin ético alguno”, cae en el pesimismo. Agoglia advierte que esta perspectiva metafísica de Schopenhauer puede homologarse a las concepciones griegas del mundo. La visión dionisíaca se caracteriza entonces por tener mayor profundidad ontológica, mientras que la visión apolínea representa la apariencia. Tal distinción expresa dos visiones que convivían, tal como lo ha afirmado Friedrich Nietzsche en la cultura griega, encontrando su máxima síntesis en la tragedia.

Entendemos que la propuesta de Agoglia tiene como objetivo dar una interpretación ontológica del texto nietzscheano, y no así estética, en tanto que la distinción refiere a dos formas de concebir el ser. Cabe resaltar que la meditación sobre lo dionisíaco y lo apolíneo en Nietzsche, y lo nouménico y fenoménico en Schopenhauer, tienen una direccionalidad diferente que repercute en sus concepciones de tragedia.

Desde la interpretación de Agoglia y a través de la denuncia de Williams sobre el discurso trágico liberal, comprendemos que las diferencias de oposición categorial, en Schopenhauer viran en torno a lo nouménico por desvalorización de lo fenoménico, procurando así una solución individual y aparente. Ya que en contra de la voracidad de la voluntad, este prefiere resignar el deseo y recluirse en la vida ascética. Por el contrario, Nietzsche denuncia en su maestro la voluntad que este intenta esconder, puesto que la misma “prefiere querer la nada antes que no querer”. (Nietzsche, 2007, p. 190). En este sentido la propuesta del autor de *El*

origen de la tragedia demuestra que Schopenhauer cae preso de los a-historicismos modernos herederos del *cogito* cartesiano y replicados en reflexiones sobre la sociedad, tales como la concepción hobbesiana del “hombre es lobo del hombre” y del rousseauiano buen salvaje.

Ahora bien, Agoglia emprende un estudio sobre diferentes aspectos de la cultura griega para desmontar los supuestos ontológicos que subyacen en las mismas. A partir de la distinción entre diferentes formas de concebir el ser en el discurso filosófico, señala principalmente dos expresiones: el ser como *physis* (monismo ontológico del ser indeterminado) o como *logos* (pluralismo ontológico del ser determinado). Analiza las manifestaciones míticas, religiosas, éticas y sociales donde encuentra que la misma sufre una apolinización progresiva, es decir, una suerte de superficialización de la tragicidad correspondiente con el fortalecimiento de una teoría metafísica acentuada en el ser determinado.

De esta forma demuestra en su análisis la tensión ontológica presente en *El origen de la tragedia*, donde lo dionisiaco es representado por la temática y el coro porque develan la realidad y tienen la misión de aislar al público de las apariencias para que forme parte de la visión comunitaria, y donde lo apolíneo se manifiesta en la sanción trágica que marca los límites del mundo y penaliza a quien ose transgredirlos. El héroe y el dolor son dionisiacos en su visión y su acción, los cuales son comprendidos en la experiencia comunitaria de la tragedia.

La coexistencia de lo determinado y lo indeterminado según la lectura de Agoglia, resigna este pluralismo expresivo en la tendencia cada vez más acentuada de una superficialización óptica sustentada en la apariencia. Esto configura una de las causas de la muerte de la tragedia, la otra es atribuida a la fundamentación de la “inmortalidad del alma” alcanzada de forma “racional” –en sentido lógico– por Sócrates.

Frente al afán de inmortalidad de la cultura griega, Agoglia muestra cómo la corriente dionisiaca encontró la solución en el culto a su dios desde la consubstanciación con la naturaleza que le otorga la esperanza del retorno primaveral. El hombre apolíneo, por el contrario, no precisa consolación porque encandilado por la luz de su dios, queda estupefacto ante la veracidad (bella y conveniente) de su visión. En cambio, el hombre

trágico o el héroe perciben una contradicción entre sus deseos y el *fatum* de sus creencias y por ello necesitan de un consuelo comunitario. Por el contrario, a la solución del tipo místico, Sócrates antepone una solución del tipo apolíneo “racional”, individual y determinada, supuesto al que se llega a través de la teoría de la reminiscencia. La dualidad entre alma y cuerpo, hace de la vida un aprendizaje de la muerte, un camino para liberar el alma del cuerpo, una verdad que para el filósofo argentino es “racionalmente lograda” en sentido lógico y de la cual deviene la serenidad del hombre socrático. Por lo cual concluye que bajo esta concepción racionalista es innecesaria la tragedia como reacción comunitaria ante la dolorosa facticidad del destino y posterior búsqueda de la inmortalidad en el culto dionisiaco.

En este texto, Agoglia reflexiona sobre la posibilidad de la tragedia para expresar un sentido filosófico-existencial. La clave de su lectura hace foco en la función de la tragedia como “representación” de experiencias que producen dolor y sufrimiento, entendidos y vividos, en la Grecia Clásica, como la visión del destino que no puede eludirse y donde cualquier atentado contra el *fatum* trae como consecuencia el padecimiento de una sanción trágica. Si bien aquí también su interpretación se acentúa en la experiencia social implícita en el plano discursivo, la perspectiva ontológica dada al texto nietzscheano hace comprensible la ambigüedad de la experiencia trágica para la comprensión de la existencia.

Finalmente, en los años del exilio, Agoglia recurre a la experiencia trágica para aludir a la vivencia de un acontecimiento personal, y desde allí reflexiona sobre los momentos dramáticos de nuestra existencia, los cuales como experiencias de ruptura pueden permitir una toma de conciencia de nuestra radical historicidad. Adquiere aquí sentido la crítica dirigida al racionalismo Socrático, incompatible con la racionalidad trágica, en tanto que mistifica la facticidad bajo la obediencia a las leyes, elimina la visión comunitaria de la inmortalidad dionisiaca, y justifica la escisión y preponderancia del alma sobre el cuerpo. En este sentido, se torna comprensible la dedicatoria del libro *Conciencia histórica y tiempo histórico*, a su hijo Máximo Leonardo. En este texto, publicado en el exilio por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, retoma sus reflexiones sobre la tragedia

para fundamentar en su propuesta el tenor de sus interrogantes en relación con el contexto político latinoamericano:

... vemos a hombres sobresalientemente dotados, que han afrontado todo tipo de riesgos y realizado proezas de excepcional magnitud, experimentar las más complejas vicisitudes, ser víctimas generalmente de las fuerzas que han desatado y de los personajes que han elevado, y cometer a veces ellos mismos actos abusivos y crueldades que no están a la altura de su propia condición, ni podría ninguna conciencia moral individual justificar o consentir (Agoglia, 1980, p. 43).

Su reflexión introductoria, propone enmarcar su trabajo como un esfuerzo por comprender la realidad histórica en la dialécticidad de la conciencia histórica y el tiempo histórico. Entendemos que la misma puede ser leída en la “estructura de sentimientos revolucionaria de los ´60”, analizada por Williams. Sin embargo, es crítica de la matriz liberal que insiste en resignar la conciencia moral al plano individual. En este sentido la reflexión sobre la eferescencia social, supone una crítica a los fundamentos del sujeto moderno y la eticidad³.

De esta forma, su reflexión ahonda en los hombres poseedores de “una oscura conciencia (una suerte de sentimiento o certera intuición)” de la conflictividad social en la que están inmersos en su existencia, “de una realidad [...] que nos comprende a todos y va emergiendo, lenta pero constantemente, de la confluencia de esa heterogeneidad individual” (Agoglia, 1980, p. 44). Los elementos de las primeras reflexiones sobre la experiencia trágica son aquí reformulados para comprender la realidad histórica. Del mundo mítico de los griegos Agoglia discierne la realidad

3 Es interesante comparar el análisis que Waldo Ansaldi y Verónica Giordano realizan para el estudio de la construcción de “El orden en las sociedades de violencia”, donde al reflexionar el periodo de revoluciones iniciado en a fines de los ´50 y principios de los ´60 afirman que es necesario ampliar los marcos de la compleja discusión sobre la violencia en las sociedades latinoamericanas desde ámbito moral individual al social e histórico. (Ansaldi y Giordano, 2012)

histórica del mundo de los hombres; de la envidia de los dioses, desenraña la experiencia trágica de los hijos de la historia que emergen de la conflictividad social y luchan contra las injusticias; de la renacimiento primaveral, dilucida la apuesta por la transformación de la realidad que pareciera negarse a sí misma y a sus hijos. Y de la realidad histórica como objeto del conocimiento histórico deduce la historicidad, porque es necesario algún tipo de conciencia que capte, “en su forma más primaria o elemental, [...] que ciertos hechos, acciones, obras o procesos son modos de realización del hombre” (Agoglia, 1980, p. 45)

Este último concepto de historicidad, es retomado por Arturo Roig en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, presente ya en su primera edición en 1981. A partir de este concepto, se discute la noción de Estado propuesta por Hegel, al tiempo que denuncia el discurso opresor que desde la negación de la historicidad de los países americanos fundamenta la dependencia y justifica la colonización. Esta reflexión denuncia la función ideológica de las metáforas del continente vacío, sin contenido o sin historia presentes en los discursos que niegan o disminuyen la historicidad del hombre latinoamericano.

En consonancia con este punto, en “La cultura como facticidad y reclamo” (1979) Agoglia comprende a las culturas como productos específicamente humanos, y por ello, también como dinámicas e históricas. Con lo cual, a través del concepto de facticidad operante, visibiliza un componente “que influye poderosamente, y tiende siempre a imponerse, sobre los sujetos insertos en su esfera objetiva, pudiendo incluso, llegar a ser coercitiva o limitativa para los mismos” (Agoglia, 1979, p. 25). En este caso, la cultura puede ocultar su funcionalidad a los intereses de los grupos dominantes.

Por este motivo, apoyado en Nicolai Hartmann, muestra cómo esta coercitividad desata la oposición de los espíritus subjetivos, proceso denominado “tragedia de la cultura”, donde las totalidades objetivas, que limitan u oprimen son quebradas por la “voluntad de los hombres”. Con lo cual, frente a la facticidad cultural dada, los hombres pueden entablar una actividad crítica posibilitadora de la liberación. Es para el filósofo argentino una “dialéctica de inter-incidencia” ya que la culturas no solo

tienen historia, como en el caso del Romanticismo, sino que además poseen historicidad. Su crítica se dirige tanto al a-historicismo “civilizatorio” del iluminismo que concibe el progreso en términos de razón, como a la reacción romántica que reivindica la temporalidad de las culturas desde el apoyo en fuerzas irracionales. De aquí que Agoglia, comprenda la síntesis no en el espíritu absoluto hegeliano, sino que desde el testimonio de las luchas por la independencia inicia su crítica a las ideologías que pretenden justificar la opresión. En este sentido, en el ámbito cultural se gesta el espacio donde tiene lugar la dialéctica que permite la transformación de las culturas.

De esta forma, avanza desde la facticidad a la “dinámica contestataria” que se expresa en el “reclamo” de una cultura nacional. Aquí lo nacional se articula como un proyecto posibilitador de la construcción identitaria que permite liberarnos de la alienación cultural justificadora de nuestra dependencia. Entendemos que la crítica va dirigida principalmente a los discursos dominantes que exaltan la cultura europea. Aunque a primera vista, la categoría de cultura nacional podría funcionar también como opresora, Agoglia advierte que las culturas no son originariamente nacionales, pero si sociales. Por lo que lo nacional solo puede realizarse como re-construcción crítica del pasado desde un futuro que puja desde el presente un proyecto emancipador.

En esta dirección, el abordaje de la tragedia en los años ´50, simboliza en Agoglia una reflexión sobre dicha expresión cultural y su historicidad. La crítica al racionalismo socrático y a sus consecuencias, se sostiene en la estimación de otro tipo de racionalidad desde una concepción integral de la existencia. Frente a lo lógico, supone siempre lo axio-lógico y frente a lo ontológico, pone en valor el suelo óntico. En este sentido, la reflexión sobre la tragedia no sacrifica ni el aspecto estético ni el ontológico, sino que la misma es estudiada como expresión cultural en dialogicidad con sus reformulaciones.

De esta manera, las diferentes formas de abordaje, en las que los escritos de Agoglia modulan la estimación de la tragedia, aportan al cuestionamiento de la sedimentación oclusiva del discurso académico y cuestionan los supuestos ideológicos en los que este último se sustenta.

Frente a la legitimación de las vidas “heroicas” y muertes “trágicas” presente en los estudios canónicos sobre la tragedia, las interpretaciones de Agoglia se acentúan en la historicidad de la experiencia trágica desde un acercamiento que reivindica la politicidad de la categoría artística reticente a los marcos tradicionales.

El problema de la historicidad es enriquecido por los elementos de la experiencia trágica, la cual es abordada como fenómeno cultural y como categoría filosófica, en tanto que no sólo permite estudiar una manifestación cultural de la antigüedad helénica sino también una vivencia de la historia y la historicidad. La recurrencia a esta categoría pone en cuestión los dualismos y los consecuentes relatos apocalípticos. Desde la lectura de Williams, encontramos en las reflexiones de Agoglia, cómo las diferentes expresiones de la experiencia trágica nos orientan sobre el abordaje de la historicidad.

Tal como hemos intentado mostrar en las interpretaciones del filósofo argentino, el tratamiento de esta categoría artística desde un humanismo crítico, deja entrever aspectos de la historicidad, sin por ello ocluir en una totalidad cerrada que se clausure así misma en la negación de la alteridad. Su comprensión de la tragedia amerita en él una reflexión sobre la existencia en donde el reconocimiento de la inter-incidencia entre cultura y subjetividad se articula con un discurso emancipatorio en el cual lo trágico es asumido en el reclamo por la liberación de los pueblos. La equivocidad de la experiencia trágica, desde la crítica al discurso moderno, hace tambalear los dualismos y peligrar las seguridades del concepto. La “tragedia de la cultura” permite entonces sospechar en una conciencia de ruptura, donde lo heroico ya no es la totalización de lo humano desde la individualidad, ni es una negación de la impropiedad y posterior reclusión en una existencia individual.

De aquí que, la expresión humanista de Agoglia, amerite una reflexión sobre la experiencia trágica para comprender la radicalidad de la dialéctica entre facticidad y empiricidad de las culturas, cuya politicidad se articula en proyecto de construcción identitaria dinámico y abierto a la novedad.

Bibliografía

- Ali Jafella, Sara (2000). “Rodolfo Mario Agoglia: filosofía, historia y cultura nacional”. Disponible en línea: <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/agoglia.htm> Consultado el 11 de noviembre del 2015.
- Ansaldi, Waldo y Verónica Giordano (2012). *América Latina. La construcción del orden*. T.II. Buenos Aires, Ariel.
- Agoglia, Rodolfo Mario (1946). “Ensayo sobre el fundamento metafísico de la tragedia griega”, En: *Revista de la Universidad de Buenos Aires*. 3° época, IV, N° 2, pp. 237–251
- Agoglia, Rodolfo Mario (1950). “Arte y tragedia en Aristóteles”. En: *Revista de Filosofía*. N° 1. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, pp. 59–69
- Agoglia, Rodolfo Mario (1979). “La cultura como facticidad y reclamo”. *Cultura II*, n° 3, Banco Central del Ecuador, Quito, pp. 11–36.
- Agoglia, Rodolfo Mario (1980). *Conciencia histórica y tiempo histórico*. Quito, Ediciones de la Universidad Católica.
- Agoglia, Rodolfo Mario (1980). *Pensamiento romántico ecuatoriano*. Estudio introductorio y Selección del Dr. Rodolfo Agoglia. Biblioteca básica del pensamiento ecuatoriano. Ecuador, Ediciones del Banco Central del Ecuador.
- Agoglia, Rodolfo (1995). In memoriam. (Postumo) en: *Revista Hechos e ideas*. 1995 N° 23–24, pp. 157–158. Texto tipado. Disponible en formato pdf.: <https://es.scribd.com/mobile/document/75823273/Rodolfo-M-Agoglia>, pp. 43–44
- Barthes, Roland (1942). “Cultura y tragedia”. En: *Le monde*, 4 de abril de 1986, Traducción de Roberto Hernández Montoya. Versión en francés: www.analitica.com/bitblio/barthes/culture.htm Consultado el 11 de noviembre del 2015.
- Bonilla, Alcira. (2005). “El reclamo amoroso del filosofar en Rodolfo M. Agoglia.” Buenos Aires, La Biblioteca, N° 202, pp. 208–215.
- Maffei, Francisco (1950). “El valor ontológico de la poesía” En: *Actas del primer congreso nacional de filosofía*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, pp. 1506–1510.

- Nietzsche, Friedrich (1943). *El origen de la tragedia*. Traducción Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires, Espasa Calpe.
- Nietzsche, Friedrich (1996). *La genealogía de la moral*. Traducción Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza.
- Williams, Raymod (2014). *La tragedia moderna*. Traducción Camila Arbuét Osuno. 1 ed. Buenos Aires, Edhasa.
- Roig, Arturo (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. 1 ed. México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme.

Las marcas contextuales en *Narrativa y Cotidianidad* y las crisis del exilio en Arturo Andrés Roig

Andrés Carlos Gabriel Pérez Javaloyes

La relación entre los escritos de un pensador y las condiciones socio-históricas de su producción, es decir su cotidianidad, fue uno de los problemas centrales que trataron los filósofos latinoamericanos en los años '60 y '70. Nos interesara, particularmente, el tratamiento que Arturo Andrés Roig hace del tema, deseamos saber qué entiende el filósofo mendocino por cotidianidad, cómo opera la cotidianidad en el discurso, y qué es una cotidianidad negativa y una positiva. Teniendo en cuenta estos interrogantes podemos llevar a cabo tres reflexiones. Primero, realizar un estudio de la referencia explícita del uso de la noción "cotidianidad" en los diversos discursos de Arturo Roig. Segundo, en tanto esta noción alcanza centralidad metodológica para pensar una problemática, puede darnos la pauta para situarnos desde un posicionamiento que, por un lado, reconozca la importancia del análisis ideológico-formal del discurso, y que, por otro lado, atienda a los factores objetivos y subjetivos que manifiestan las marcas contextuales en las singulares vivencias de un determinado pensador. Tercero, hacer el rastreo del valor de la cotidianidad en los discursos de otros pensadores abriéndonos a una lectura tanto "interna" como "externa" (Roig, 1973, p. 242) de distintos cuestionamientos.

En esta oportunidad prestaremos especial atención a la segunda reflexión, es decir al posicionamiento metodológico que surge de la consideración de la cotidianidad. El rastreo del contexto latente, con su singularidad –el cual responde a problemáticas históricas y filosóficas concretas y epocales– nos permitirá esclarecer dicha noción. Para ello, debemos tener en cuenta que la noción de cotidianidad roigiana, en tanto punto de partida del filosofar, también es histórica, subjetiva, empírica y cotidiana.

El tratamiento explícito de la noción “cotidianidad” lo lleva a cabo en el texto: *Narrativa y cotidianidad*¹: *La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. El contexto de gestación de dicho discurso está dado por los acontecimientos que afectaron la vida de los latinoamericanos en la década de los '70 y '80. En el caso de Roig, en particular, por las situaciones vividas antes y durante la dictadura militar desencadenada en 1976. En efecto, la misión Ivanisevich², implementada en la Argentina a partir de agosto de 1974, impactó en la actividad universitaria provocando cesantías, persecuciones y hasta la desaparición y muerte de estudiantes, profesores y personal de apoyo docente. En la Facultad Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, varios profesores tuvieron que exiliarse, entre ellos, Enrique Dussel a México, Horacio Cerutti a Ecuador y luego a México, Arturo Andrés Roig a México y luego a Ecuador, Víctor Martín a Venezuela, Carlos Bazán a Canadá, Oward Ferrari a Francia.

En el caso de Arturo Roig el exilio comenzó con las amenazas de muerte desde 1974 y la baja arbitraria como profesor de la cátedra de Filosofía Antigua en la Facultad de la Filosofía en el año 1975. Los procesos históricos y sus problemáticas dejan marcas en los discursos y en las personas, las cuales debemos atender debidamente. Entonces, nos preguntamos

1 El discurso mencionado tiene dos momentos de edición. Por un lado, en formato de artículo editado primero, en el año 1978, en *Cultura*, Revista del Banco Central del Ecuador, y posteriormente, en la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Costa Rica, San José, el año 1979. Y por otro lado, una versión corregida en formato libro editado en enero de 1984, en donde se le agrega un preliminar y se plasman en los pie de páginas las nociones de ‘universo discursivo’, ‘la parcialidad del momento pre selectivo’, ‘sintaxis de la cotidianidad’, ‘la función misiva’ y ‘el nivel continental’ de la literatura folklórica.

2 El 14 de agosto de 1974 en reemplazo de Taiana asume la cartera educativa Oscar Ivanissevich, dos semanas después de la muerte de Perón, y se mantendrá en la misma por un año, hasta el 11 de agosto de 1975. En este periodo implementa lo que se conoció como misión Ivanisevich que tenía como objetivo explícito “eliminar el desorden” en la Universidad y producir su depuración ideológica (Izagirre, 2011, p. 1).

cuáles fueron los modos de denuncia, las críticas y reflexiones que llevó a cabo Arturo Roig sobre los diferentes modos de represión que ejercían los distintos Gobiernos Militares Argentinos, especialmente la dictadura de Onganía (1966–1970), el gobierno de María Estela Martínez de Perón (1974–1976) y las dictaduras militares encabezadas por Jorge Rafael Videla (1976–1981) y Leopoldo Fortunato Galtieri (1981–1982).

En el caso del pensador mendocino tales reflexiones guardan una periodización singular. Podemos anclar y diferenciar cuatro momentos que imprimen con singularidad su experiencia de vida y sus discursos. La primera, está marcada, en lo personal, por su trayectoria como profesor universitario (1959–1975); en lo discursivo, por seis libros y una variedad de notas periodísticas y artículos publicados en revistas de filosofía. Algunos de estos artículos fueron posteriormente compilados en diferentes obras (Roig, 1981). Por el otro lado, son relevantes los trabajos vinculados a la reforma universitaria impulsada entre los años 1973–1975, que se prolonga desde que asumió como Secretario Académico de la UNCuyo, hasta la interrupción en el cargo y su expulsión de la Facultad de Filosofía y Letras. El segundo momento está signado por diferentes viajes por países de América Latina. Puntualizamos su participación en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía de Morelia en México en agosto de 1975, donde se ponen de manifiesto diversos proyectos en el marco de la filosofía latinoamericana. En febrero del '76 comienza un largo exilio “familiar” que comprende: algunos meses en Venezuela, el resto del '76 y del '77 en México, para definitivamente establecerse en Ecuador a partir de 1978. Inicia entonces el tercer momento vital, señalado por su dedicación a los estudios de filosofía ecuatoriana y latinoamericana. Finalmente, de regreso en Mendoza a partir de 1984, es reincorporado por orden judicial a la Universidad Nacional de Cuyo, con lo que se inicia una nueva etapa.

La exposición está articulada en dos partes. En la primera *Discurso y Cotidianidad* se trabajan diferentes aportes metodológicos de Arturo Roig, teniendo en cuenta algunos aportes vinculados al análisis de las funciones narrativas en los cuentos maravillosos bajo la lupa de la cotidianidad, la cual puede distinguir dos sistemas axiológicos permanentes, el de la “cotidianidad positiva” y el de la “cotidianidad negativa”. En la segunda

parte titulada *Contexto, ideología y subjetividad* interpretamos los aportes expuestos en la primera sección como herramientas metodológicas que nos permiten pensar a Roig y su discurso en su contexto. Para ello seleccionamos conceptos que utiliza en su análisis del cuento ecuatoriano y mostramos cómo tienen una fuerte carga semántica cotidiana en los años '70, periodo en el que el pensador mendocino lo escribe y publica. Además, exponemos cómo Arturo Roig, mediante la caracterización del discurso opresor, realiza una crítica a los postulados centrales de la Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN), base ideológica de las dictaduras en el Cono Sur, como así también del Plan Cóndor. Por último, resaltamos cómo Roig sufrió en carne propia dicha ideología opresora (DSN) acercándonos al momento biográfico por medio de testimonios.

Discurso y Cotidianidad

Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano (1984) se divide en tres partes: La “teoría del discurso” y la investigación de lo ideológico, la estructura del cuento fantástico proppiano y la estructura de un cuento ecuatoriano.

Roig despliega cuatro objetivos generales: superar el formalismo o funcionalismo, mediante el rescate de la noción de sujeto que permita hacer un análisis ideológico del discurso sobre la base de aspectos formales; realizar una ampliación metodológica, ampliando la noción de narrativa hacia una interpretación de la narrativa en cuanto discurso filosófico-político; reinstalar la narración, y en general todo discurso, dentro de la cotidianidad tanto la que aparece señalada en el texto, como la que desde un contexto social, genera la vigencia o permanencia del cuento; por último, someter a prueba los hallazgos de Vladímir Yákovlevich Propp³

3 Filólogo, folclorista y antropólogo ruso, nacido en San Petersburgo en 1895 y muerto en la misma ciudad en 1970, cuando su nombre era Leningrado. Tras realizar estudios de Letras en su ciudad natal, Propp se dedicó, a partir de 1918, a la enseñanza de la Lengua y de la Literatura rusas. En 1938 se convirtió en catedrático de Lengua alemana en la Universidad de Leningrado, donde pronto comenzaría

pero tomando materiales de la tradición latinoamericana.

Nos interesa remarcar, a partir del texto mencionado, cuatro aportes, para luego desde nuestra mirada mostrar cómo operan las marcas del exilio en el discurso Roigiano de la época.

Un primer aporte lo encontramos en el marco de un pensamiento liberador. Dicho pensamiento ha tenido y tiene sus diferentes manifestaciones disciplinares (pedagogía, psicología, filosofía, teología, sociología,

también a enseñar la asignatura de Folclore. Entre sus obras destacan *la Morfología del cuento*, cuya edición rusa vio la luz en 1928, allí analiza la homogeneidad estructural de los cuentos, por medio de las treinta y un funciones narrativas que aparecen de diversos modos en las narraciones maravillosas. Vale aclarar que este libro fue el puntapié de un arduo debate con Claude Lévi-Strauss en la década de los '60. Entre sus obras hallamos: *La transformación de la fábula de magia* (1928), donde profundizaba en el problema de la variabilidad narrativa, la cual podía ser producto de la influencia del contexto histórico-ideológico-social en que se desarrollase la narración; *El árbol mágico sobre la tumba. A propósito del origen de los cuentos mágicos* (1934); *La risa ritual en el folclore. A propósito del cuento de Nesmejana* (1939); en los años siguientes dio a la imprenta *Edipo a la luz del folclore* y *Lo específico del folclore*. Estos cuatro estudios acabarían siendo publicados, en Rusia y en Occidente, en un volumen unitario que llevaría el nombre del tercero de ellos. En ellos se considera al folclore desde la suma de los puntos de vista estructural (atendiendo a su estructura compositiva) e histórico (relacionándolo con su contexto socioideológico). En 1946 apareció la segunda gran obra de Propp, *Las raíces históricas del cuento*, muestra que en la narrativa popular asoman creencias y tradiciones de los pueblos primitivos que pueden situarse en diversas etapas de desarrollo histórico del hombre. Sobre la épica rusa publicó en 1958 *El epos heroico ruso*, y sobre las canciones rusas tratan *Los cantos populares rusos*, publicados en 1961. En *Las fiestas agrarias rusas* de 1963, profundizó en algunos de los ritos y atavismos más primitivos de la tradición rusa, y con posterioridad analizó en otros importantes artículos la relación del cuento con otros repertorios literarios tradicionales, y la especificidad tipológica de los cuentos acumulativos. Tras su muerte, los apuntes de sus cursos universitarios fueron la base de los volúmenes póstumos *Las cuestiones de la comicidad y de la risa* (1976) y *El cuento ruso* (1984).

política, economía, literatura) y vivenciales (protestas, huelgas, formación y lectura críticas, militancia, autocrítica, consumo responsable). Arturo Roig se propone analizar las características del discurso opresor y del saber de liberación.

En el caso de *Narrativa y cotidianidad*, Roig discute con Propp, por un lado, el origen, la estructura, las funciones narrativas, los sujetos narrativos y la conformación del cuento fantástico; por otro lado, critica a Greimas⁴, la distinción entre nivel superficial y nivel profundo, y la ausen-

4 Algirdas Julius Greimas lingüista y semiólogo de origen lituano nacido en Tula, Rusia en 1917 durante la Rusia Revolucionaria. Murió en París el 27 de febrero de 1992. Estudió leyes en Lituania y lingüística en Grenoble, Francia, entre los años 1936 y 1939. Luego, regresa a Lituania para realizar el servicio militar, y en 1944 vuelve a Francia, donde en 1949 recibe el grado de doctor en la Sorbona. Posteriormente, brindó conferencias en varias universidades, como las de Ankara, Estambul, Poitiers y Alejandría. Fue profesor en la Escuela de Estudios de Postgrado de Ciencias Sociales en París. En el año 1965 promueve el Grupo de Investigación Semiolingüística (EHES/CNRS) y pone las bases para la Escuela de Semiología de París. En este periodo escribe sus obras fundamentales: *Semántica estructural* (1966), *Sobre el sentido* (1970) y *Semiótica y ciencias sociales* (1976). Con ellas realizó importantes aportes a la teoría de la semiótica fundando la semiótica estructural basada en lecturas de la lingüística de Ferdinand de Saussure y Louis Hjelmsley. Uno de los principales aportes de Greimas empezó postulando la existencia de un universo semántico que definió como suma de todos los posibles significados que puedan ser producidos por los sistemas de valores de toda la cultura de una comunidad etnolingüística. A medida que el universo semántico no puede ser concebido en su totalidad, Greimas introdujo las nociones de microuniverso semántico y universo de discurso en escritos, textos hablados e iconos. Para volver a enfrentarse con el problema de la significación o la producción de sentido, Greimas incorporó un nivel de lengua (el texto) en otro nivel de la lengua (el metalenguaje). Para ello, desarrolló los procedimientos descriptivos de la narratología y el concepto de narratividad en la base misma de su semiótica del discurso y usó el concepto de actante, ya utilizado por de Vladimir Propp. En la década de los '80 se destacan los trabajos sobre mitología lituana. Siguiendo los métodos de utilizados por Georges Dumézil,

cia de la bipolaridad de valores en el “cuadro actancial” de los personajes. Cuadro que tiende a uniformar y universalizar dicho esquema. Para Roig esta universalización corre el riesgo de ser ideológica en cuanto oculta, por lo menos en lo que se refiere al nivel de los actantes, la existencia de dos tipos discursivos que son irreductibles entre sí, el “discurso opresor” y el “discurso liberador”. En el cuento fantástico, “el actante, en cuanto sujeto narrativo, no encarna indistintamente este o aquel valor, sino que su función la cumple respecto de un valor o de un anti-valor determinados, y de modo excluyente, de ahí que surja un “doble cuadro actancial” y a la vez dos “discursos” que juegan como “discurso” y “anti-discurso” (Roig, 1979, p. 4, 1984, p. 14). Efectivamente, Roig a diferencia de Greimas ve que en el cuento fantástico no sólo hay mensajes o contenidos ideológicos en lo profundo, sino además en las formas en la que se relacionan los actantes, en la forma en que se definen o catalogan los personales, en la forma en que el tiempo transcurre en el cuento, en el modo en que el sujeto narrador pone ciertas enunciaciones que bloquean las posibles interpretaciones. Para Arturo Roig, lo ideológico puede analizarse en su misma manifestación narrativa teniendo en cuenta que se pueden proyectar las dos cualidades propias del valor, la “bipolaridad” y la “jerarquía”. Así, es posible un anti-discurso, que se opone al discurso por una “inversión” de valores y antivalores. Es decir, un discurso antitético, que se construye por la simple inversión de la jerarquía de valores del discurso vigente, como sería el caso de invertir el racismo blanco por un racismo negro. Roig lo llama “anti-discurso” o simplemente “discurso en lugar de” (Cfr. Roig, 1984, p. 15).

Ahora bien, la bipolaridad se muestra por la presencia de la oposición “valor/antivalor” en la propia textualidad del discurso, motivo por el cual todo discurso supone, real o virtualmente, el anti-discurso. En otras palabras, el “discurso liberador” implica el “discurso opresor” correspondiente. “Cuando el discurso antitético se organiza sobre la base de una determinación crítica de los supuestos del “discurso opresor”, no mediante una

Claude Lèvi-Strauss y Marcel Detienne, publicó *De dioses y hombres* (1979) y *En busca de una memoria nacional* (1990).

simple inversión valorativa, sino mediante una fundamentación axiológica superadora, hablamos de “discurso contrario” (en el sentido de “discurso liberador” propiamente dicho)” (*Ibidem*, p. 15). Roig trabaja los supuestos del “discurso opresor” desde los modos de experimentar la cotidianidad del sujeto narrador, cuestión que analizaremos más adelante.

Un segundo aporte que enfocamos tiene que ver con la vinculación entre el sujeto narrador y algunos de los personajes. Esto es, el sujeto narrador se expresa en determinados “personajes” encarnándose en ellos o rechazándolos, mediante un fenómeno de compatibilidad o incompatibilidad ideológica, es lo que podría llamarse “personajes interiores” de la narración, los cuales se encuentran apoyados en el “exterior”, es decir, que está “detrás” pero también “dentro” de la narración transmitida. A su vez, el “personaje exterior” de que depende la vigencia de la narración es el resultante de un código, por donde se trata de un sujeto que actúa desde una determinada forma de conciencia social (Cfr. *Ibidem*, p. 18).

En definitiva, no sólo el sujeto narrador intenta de antemano posicionar a los lectores, sino los modos de expresión (el deo, el estilo indirecto, el género literario, la carga semántica de las palabras, el tono, el nombramiento), las funciones narrativas (la tendencia de la temporalidad discursiva, la connotación del rol de los sujetos, la distinción discursiva de sectores sociales, la función de apoyo) el contexto del sujeto narrador (la coyuntura social, la situacionalidad, las vivencias, los medios de expresión). Todo ello interviene de manera directa en la cuestión interpretativa, que se juega tanto en el nivel de lo profundo como en la superficie, esto es, en el modo cómo se expresan las valoraciones de la propia narrativa del discurso. En síntesis, el sujeto narrador es puesto en primer término, para mostrar y decantar las relaciones íntimas que hay entre las “funciones narrativas” y los “personajes” del cuento, y más aún, entre el cuento y el grupo social que lo mantiene vigente.

Ahora bien, tomamos como tercera aporte el fenómeno de “in-existencia intencional”. Para Roig, Propp ha dicho acertadamente que el “daño”, “perjuicio” o “fechoría”, constituye el “nudo de la narración” pero al ser considerada como un momento formal, no queda bien en claro cuál es el papel que se le asigna en cuanto movilizador de la narración en su

totalidad. Esta función mencionada así, homogeneiza el conflicto reduciéndolo a su nivel formal. Lo que Propp descuida en aras del formalismo es el fenómeno de la “in-existencia intencional” de los contenidos de conciencia de acuerdo con el cual no hay un campo semántico puro, sino que ello implica *un alguien* que es perjudicado, que padece una acción negativa, *un algo* en lo que es perjudicado ese alguien, *por alguien*. Con lo cual el eje sobre el cual se moviliza la narración no es una “fechoría” pura, sino un “sujeto que padece una fechoría”. En efecto, se trata de un individuo que recibe o padece un daño tal como se desprendería de una interpretación literal de los episodios que muestra la narración. También debemos suponer que un “personaje narrativo” individualizado, no es cualquier “personaje”, sino un alguien representativo respecto de una comunidad dada. En este sentido, no habría que pensar un sujeto singular, sino más bien, un sujeto plural y social. Este sujeto inyecta una vida en la narración, que es la causa de su permanencia y de su uso social, como también, puede ser causa de su desuso y desaparición o modificación. Efectivamente, el sujeto es esa misma comunidad, y más concretamente el orden sobre el cual funciona, su sistema de códigos (Roig, 1979, p. 6, 1984, p. 20).

El cuarto aporte tiene que ver con el estudio de los ejes semánticos que se desprende de diversos modos de vivir la cotidianidad. Con esta reflexión, en primera instancia, se demarca otro nivel más, no de profundidad, sino de ampliación contextual, que a su vez acota al nivel de lo discursivo. Centrado en la presencia permanente de lo cotidiano, es posible para Roig reconocer dos sistemas axiológicos permanentes, el de la “cotidianidad positiva” y el de la “cotidianidad negativa”, los que generan parejas de contrarios tales como los de “violación–restauración”, en relación con el primer eje semántico, y los de “rebeldía–represión”, respecto del segundo. Los ejes semánticos pueden darse de diversos modos, por ejemplo, el de “rebeldía–transformación” o “rebeldía–restauración”, pero no es causal que Roig elija estos ejes semánticos para el análisis formal de la cotidianidad del sujeto que examina el cuento fantástico. En definitiva, se trata de un sujeto afectado dentro de un determinado orden social, por la “cotidianidad”, sea ella entendida como “positiva” o “negativa” (Roig, 1979, p. 7; 1984, p. 21)

En cuanto a lo discusivo, habría que distinguir para Roig dos tipos de desarrollos narrativos según el presupuesto sobre el que se organizan respecto del valor de la cotidianidad afectada: a) narraciones en las que todos los miembros de una comunidad consideran que su vida cotidiana es positiva y que debe ser restaurada. Cuento de tipo C.P. b) narraciones en las que algunos miembros de una comunidad consideran que su vida cotidiana es negativa y que debe ser alterada. Cuentos del tipo C.N. Con este aporte, Roig entiende las “funciones” como los “modos de acción básicos” de un determinado actante respecto de la cotidianidad supuesta por el cuento mismo; “los sintagmas” (syntagmós–coordinatio) estarán dados por los momentos secuenciales narrativos surgidos del sistema de opuestos en los que se divide en cada caso el “eje semántico” y los actantes deberán ser deducidos, si no se quiere caer en una universalidad abstracta, no de una “sintaxis de la lengua”, sino de una “sintaxis de la cotidianidad” del narrador. Así es posible intentar una conexión entre el “sujeto narrativo” y el “sujeto real–histórico” que narra, entre lo narrado y el narrador.

Ahora bien, en la segunda parte del artículo de Roig titulado: “La estructura del cuento fantástico proppiano” muestra cómo el modo en que Propp inspecciona la definición del cuento maravilloso responde, desde el punto de vista de la cotidianidad, a un solo tipo de desarrollo narrativo, aquél que parte del presupuesto de que todos los miembros de una comunidad consideran que su vida cotidiana es positiva y que debe ser restaurada, esto es, el “eje semántico” de “violación–restauración”. Roig propone las “secuencias”: A) 1. Primera violación / 2. Primera restauración, y B) 3. Segunda violación / 4. Segunda restauración. Tanto los sintagmas 1 y 3 presentan matices diferenciales en el acto de “violación” y esto es todavía más patente en el caso de los sintagmas 2 y 4, en cuanto que la “restauración” final se da junto con la “glorificación” del orden cotidiano alterado. Por otra parte cada sintagma se diferencia de los otros y a la vez se relaciona con ellos por su núcleo dramático. Por último, dentro de este esquema quedarán reordenadas las “funciones narrativas” de Propp, incorporadas dentro de funciones narrativas más generales y comprensivas y que deducidas de lo que hemos denominado “sintaxis de la cotidianidad”, podrían ser para este tipo de desarrollo narrativo: 1. Violación de

la cotidianidad, 2. Restauración de la cotidianidad y 3. Glorificación de la cotidianidad.

Más allá del análisis de la estructura del cuento de Propp desde el punto de vista de la cotidianidad positiva interesa explicitar los aspectos formales-ideológicos que saltan a la vista en este tipo de narración. Primero la identificación de la demanda social con su reformulación, hecho que parte del supuesto de la uniformidad de la sociedad y por tanto de la inexistencia de relaciones sociales contradictorias; segundo, el desconocimiento de las formas de temporalidad que constituyen la estructura temporal de la vida cotidiana, subrayando exclusivamente la ciclicidad, lo cual supone una comprensión de la vida humana sobre la base de una determinada noción de orden social fuera del cual todo es desorden; tercero, el héroe en cuanto cumple la función de restaurador, aparece consustanciado con el principio del orden mismo, lo cual impide la posibilidad de comprensión de otros factores internos de la vida comunitaria que puedan jugar un papel de irrupción frente a lo que se considera bueno; cuarto, se cae en una absolutización de los valores y en la afirmación de que el mal sólo puede ser extraño al orden social vigente; quinto, el ejercicio del juicio de valor es entendido como enunciado por la totalidad de los miembros de la comunidad; y sexto, el desconocimiento de la diversidad de formas de vida cotidianas dadas en el seno de la estructura social. (Cfr. Roig, 1979, pp. 11-13; 1984, pp. 32-36).

En definitiva, el modo en que Propp desagrega las “funciones narrativas” (*Morfología del cuento*), pero principalmente el modo en que define el cuento maravilloso (*Las raíces históricas del cuento*) bajo el supuesto de la cotidianidad, son ideológicos. Se puede decir que tiene las características formales de un discurso opresor. Si tenemos en cuenta el posible “discurso político” dentro de la morfología del cuento, el examen de las funciones narrativas las muestra como justificadoras de un solo discurso posible, ocultando la conflictividad de los actantes y ejerciendo formalmente un discurso opresor.

Las cotidianidades (C.P. y C.N.) tal como las piensa Roig operan como presupuestos últimos en el análisis formal-ideológico del plano discursivo, pero si se quiere destacar las características materiales de los

presupuestos se hace necesario pasar al plano objetivo y contextual. Más concretamente ver cuáles son las cotidianidades en las que vivieron ambos pensadores, Propp y Roig. En términos generales, en el momento de escritura de *Morfología del cuento* entre 1920 y 1927, Vladimir Propp se encuentra en el comienzo de la consolidación de la Unión de repúblicas Socialistas Soviéticas que se autodefinió en 1922 como un Estado federal marxista leninista. Dicha unión tuvo un sistema político de partido único, dominado por el partido Comunista, y aunque estaba inspirada en una unión federal de 15 repúblicas soviéticas, el estado soviético fue estructurado bajo un gobierno nacional, una economía altamente centralizados y una fuerte represión política. Este proceso alcanzó hegemonía después de sangrientos conflictos provocados en la revolución de febrero de 1917. Tras el derrocamiento del gobierno provisional ruso en la Revolución de Octubre por los bolcheviques se desató la Guerra civil rusa que fue ganada finalmente por el régimen soviético. Con este triunfo se crea la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas que amalgamó a la República Socialista Federativa Soviética de Rusia, la República Socialista Soviética de Transcaucasia, la República Socialista Soviética de Ucrania y la República Socialista Soviética de Bielorrusia.

En diferente contexto escribe *Las raíces históricas del cuento* (1939–1944), con un régimen soviético consolidado en manos de Stalin. El cual ya había aplicado en 1928 una economía planificada muy centralizada y por planes quinquenales que comenzaron un periodo de rápida industrialización y colectivización económica en el campo. Entre las políticas llevadas a cabo por Stalin, llama la atención una campaña contra presuntos enemigos del gobierno, que culminó en la Gran Purga en 1937, un período de represión masiva en el que millones de soviéticos fueron ejecutadas, e incluso fueron condenados líderes del Ejército Rojo acusados de participar en complots para derrocar el gobierno soviético. Sin entrar en una indagación exhaustiva del contexto de escritura de Propp podemos decir que cada escritor pone en el discurso ciertas valoraciones y modo de expresarse que suponen valores de una comunidad dada, a veces, siendo crítico en diversos sentidos del orden social pero justificador en otros. Con esto queremos decir, que en el discurso de Propp hay un “proyecto

político” aun cuando no esté explicitado como tal.

Ya hemos destacadas algunos aportes que han quedado inconexos. Estos toman sentido entre sí, si se las interpreta como “herramientas metodológicas”. Esto es, como herramientas que nos permiten al pasar del texto y su sujeto narrador al contexto social del mismo. Primero, el origen y la vigencia actual de un cuento están dados por el sujeto narrador, que opera un reoriginamiento, desde una determinada forma de conciencia social. Con lo cual el sujeto narrador debe ser puesto en primer término, para mostrar y decantar las relaciones íntimas que hay entre las “funciones narrativas” y los “personajes” del cuento, y más aún, entre el cuento y el grupo social que lo mantiene vigente. Además, el sujeto narrador se expresa en determinados “personajes” encarnándose en ellos o rechazándolos, mediante un fenómeno de compatibilidad o incompatibilidad ideológica, vale decir, que los que podríamos llamar “personajes interiores” de la narración se encuentran apoyados en el “personaje exterior”, es decir el narrador, que también deja marcas de su contexto. A esto se suma que en toda narrativa hay conflictos que no se deben perder de vista en su análisis formal o funcional. Si se parte de una “sintaxis de la cotidianidad” en tanto esquema bipolar (perjudicado/perjudicador), ella se referirá tanto a los “sujetos narrativos” (personajes internos), como al sujeto emisor de la narración (sujeto externo), con lo cual es posible intentar una conexión entre el “sujeto narrativo” y el “sujeto real-histórico” que narra, entre lo narrado y la experiencia vivida por el narrador. Esto último será posible, a nuestro juicio, en la medida que se pueda descubrir y señalar que la narración se organiza, para quien la narra, como un “sistema metafórico”. En ambos sujetos no se puede obviar la conflictividad latente y su in-existencia intencional, mostrada en los ejes semánticos, actantes, sintagmas, cuadros actanciales, pero principalmente en el modo de encarar la cotidianidad, tanto desde el presupuesto de una “cotidianidad positiva” como en el de una “cotidianidad negativa”, los que generan parejas de contrarios tales como los de “violación-restauración”, en relación con el primer eje semántico (CP), y los de “rebeldía-represión” respecto del segundo (CN).

Por su parte, Roig distingue tres planos de consideración: a) a “nivel objetivo”, es decir que lo sea realmente; b) a “nivel subjetivo”, es decir

que seamos nosotros los que por nuestra cuenta le atribuyamos “positividad” o “negatividad” creyendo estar apoyados en una función referencial establecida de modo correcto; c) a “nivel discursivo”, vale decir, que prescindiendo del nivel objetivo y subjetivo se puede “constatar” que para determinados “personajes literarios” que constituyen los sujetos de la narración, sean ellos “todos” los de una comunidad o simplemente “algunos”, la vida cotidiana en que se mueven se presenta como “positiva” o “negativa”. (Roig, 1984, p. 21). Mientras Roig se sitúa en este tercer nivel, nosotros trataremos de rastrear la cotidianidad tanto negativa como positiva –aun sin abandonar el nivel discursivo– pero teniendo en cuenta el “nivel objetivo” o “intersubjetivo” de los sucesos históricos–sociales, como así también, el “nivel subjetivo”, en tanto que consideremos a Arturo Roig como sujeto singular.

En este sentido Roig ve que el modo de analizar el cuento fantástico propuesta por Propp guarda ciertas características del discurso opresor como lo son: a) la identificación de demanda social con la reformulación de la misma; b) la afirmación de que la vida cotidiana se organiza de modo exclusivo sobre una temporalidad cíclica; c) la identificación del restaurador del orden con el principio del orden; d) la absolutización de los contrarios “bien–mal”; e) la afirmación de que el “sujeto de valorización” es la totalidad de la comunidad; f) que hay una sola forma de vida cotidiana.

Sin querer establecer una comparación entre los diferentes contextos de escritura (el de Roig y el de Propp) mirados desde la cotidianidad, vamos a resaltar en el capítulo siguiente las posibles “marcas del contexto” que dejan las experiencias de los pensadores en el discurso. Así también, nos interesa ver cómo la crítica a las formas de discurso opresor llevadas a cabo por Roig a la propuesta de Propp, pueden a su vez, ser aplicados para criticar los sucesivos discursos opresivos que aparecen en el contexto del pensador mendocino. Debemos tener en cuenta que *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano* (1976–1978) es escrito en un contexto en el que son impuesta en los países latinoamericanos dictaduras con sus consecuentes discursos opresivos.

Contexto, ideología y subjetividad

Planteadas las herramientas metodológicas y tomada la decisión epistemológica de avanzar al nivel objetivo y subjetivo nos preguntamos ¿Cómo y cuándo fue escrito el artículo *Narrativa y cotidianidad*? ¿En qué contexto? ¿Cuáles son ideas que critica Roig en ese contexto?

Intentaremos una respuesta en este caso regresando a lo que habíamos dicho respecto de la narrativa como mensaje y a las funciones que dentro de todo mensaje nos pueden poner en la pista de estructuras o modos de funcionamiento dentro de ellas, que pueden ser tenidos como ideológicos aun cuando no señalemos concretamente “ideologías” (Roig, 1979, p. 11, 1984, p. 32).

¿A qué ideologías se refiere concretamente? ¿Qué tienen que ver los conceptos de “la función del “discurso político”, “la crítica de su contenido referencial” (Roig, 1973), “in-existencia intencional”, “re-originamiento”, “el sujeto plural”, “el personaje exterior”, “el sistema metafórico”, “cotidianidad negativa y cotidianidad positiva”, “los fenómenos judicativos de la cotidianidad positiva”, “amenaza de muerte” (Roig, 1979), “la experiencia de ruptura” (Roig, 1981), “el mundo del sentido /el sentido de mundo” (Roig, 1984), “años crueles”, “ejercicio de sospecha”, “exilio externo/ exilio interno”, “hermanos desaparecidos”, “nunca más”, “ejercicio del recuerdo”, “proceso de empobrecimiento”, “reparación institucional”, “praxis teórica responsable y crítica”, “ejercicio de liberación”, “responsabilidad social y política” (Roig, 1985)?

Así como Roig critica a Greimas que el “cuadro semiótico” de los actantes queda reducido a tan sólo un esquema de posibilidades lógicas de combinación de valores que no alcanza a dar respuesta al problema de la relación íntima que hay entre un actante y el valor o el antivalor que encarna (Roig, 1979, p. 4, 1984, p. 15), cabe preguntar ¿de dónde deriva Roig los ejes semánticos “violación-restauración” y “rebeldía-represión”, que son la base de la CP y la CN?

En una primera lectura de *Narrativa y cotidianidad. La obra de*

Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano del año 1984, aun desconociendo “la situacionalidad de la escritura” nos preguntábamos si acaso la elección de Roig del cuento ecuatoriano titulado “Bella Flor Blanca”⁵ –compilado por el brasileño Paulo De Carvalho Neto– guarda analogía con lo sucedido en el exilio político que afectó a muchos argentinos a partir de 1975, y en particular a Roig entre 1975 y 1984. Sabemos que el pensador escribió este artículo entre los años ‘76 y ‘78 etapa que sale exiliado de Argentina a México, y no en la etapa de regreso como podríamos suponer por la segunda edición revisada en Quito de 1984. En este sentido, más que un parangón con lo sucedido en el exilio, hay en la elección del cuento ecuatoriano, una expectativa⁶.

Lo que está en juego es mostrar cómo operan las totalidades ideológicas del discurso opresor en el análisis morfológico de los cuentos fantásticos. Pero a su vez, se alude a herramientas metodológicas que nos permiten pasar del texto y el sujeto narrador al contexto social del mismo, mostrando las diversas formas discursivas en que se muestra a nivel textual la opresión existente en el contexto histórico-social. A nuestro parecer Arturo Roig hace referencia directa mediante un sistema metafórico –que tiene en cuenta el plano discursivo, subjetivo y objetivo– a su contexto social y político. Las “marcas contextuales” y otras marcas –como la del exilio– pueden ser ligadas mediante una suerte de genealogía crítica que tenga en cuenta los

5 Resumidamente: historia de una princesa que se enamoró de un paje, contra la voluntad del rey. De cómo el rey intentó matarlo. De cómo ella protegía a su novio y lograron huir. La huida desesperada por las montañas, a caballo, y por el mar, en buque, y la persecución del rey. De cómo la reina madre echó una maldición y el paje perdió la memoria, olvidando y abandonando a su princesa. De cómo una mujer bondadosa intervino en ayuda de los amantes. El triunfo final del amor (De Carvalho Neto, 1975, p. 143). Cabe destacar el regreso de ambos regresaron a sus tierras pero hicieron un palacio al lado del palacio del rey sin que supieran él.

6 *La expectativa* (exspectatio, trosojia), es un esperar en relación con el ver. La actitud expectante en efecto implica objetivamente, un estar abierto al mirar, por lo que la expectativa supone, si bien no siempre manifiestamente *la esperanza* (pistis) (Roig, 2014, p. 57).

acontecimientos sociales en Argentina y Latinoamérica. Esto es, que presente el contenido singular de los discursos opresores tanto en la cotidianidad positiva vivida por Vladimir Propp como en la cotidianidad negativa en la que se encuentra imbuido Arturo Roig en el momento de la escritura. Sabemos que en los discursos filosóficos, por objetivos que parezcan, se filtran deseos, angustias, inquietudes, expectativas del pensador. Tampoco podemos reducir el contexto histórico al momento de escritura. Para ver la correlación de “las marcas” nos adentraremos al “contexto ideológico–discursivo” de la época por un lado, y por el otro, en la situación singular que vivía el país, particularmente en las vivencias de Arturo Roig.

Ahora bien, en la segunda parte del artículo titulado: “La estructura del cuento fantástico proppiano” Roig, examina la definición del cuento maravilloso de Propp a partir de una sintaxis de la cotidianidad positiva, teniendo en cuenta los “eje semánticos” de “violación–restauración” (Roig, 1979, pp. 08–13, 1984, pp. 26–30) y de “rebeldía–represión” (Roig, 1979, pp. 14–20, 1984) en un cuento ecuatoriano titulado “Bella flor blanca”. Las nociones utilizadas en estos ejes semánticos juntos con otras que analizaremos más adelante son a nuestro entender conceptos–marcas o “marcas contextuales”. Marcas contextuales porque fueron nociones que tuvieron en una época específica una utilización ideológica plasmada en los medios de difusión masiva, como así también un uso en la vida cotidiana de los argentinos y de los latinoamericanos en general.

Entre otras marcas reconocemos: “depurado” (Roig, 1979, p. 8), “violación–restauración” (Roig, 1979, p. 7), “rebeldía–represión” (Roig, 1979, p. 7), “la lucha del bien contra el mal se realiza plenamente”. (Roig, 1979, p. 11). No tomamos estas palabras como conceptos sueltos, sino que apuntamos a un sujeto situado en una experiencia de vida concreta. Roig dice en el cuento ecuatoriano:

Es interesante observar que casi siempre este enemigo interno concluye con la muerte, mientras que el enemigo externo es simplemente anulado en su acción, por lo menos temporalmente tal como podría entenderse de la repetición permanente del enfrentamiento entre el bien y el mal que muestra este tipo de narrativa en sus

diversos ejemplos. El “matrimonio”, momento de regreso a la vida feliz de la comunidad afectada, es el término de un proceso que había comenzado con el “alejamiento” y que podría considerárselo como anticipado en las intenciones del “mandatario”. Este, en última instancia, es la “comunidad” afectada o alterada que exige reparación (Roig, 1979, p. 11; 1984, p. 31).

Para situar a los conceptos mencionados proponemos un escueto cuadro comparativo entre los conceptos que consideramos “marcas conceptuales” que afloran en el análisis que hace Arturo Roig del cuento ecuatoriano titulado “Bella Flor Blanca y la utilización de esa noción en el ámbito cotidiano de los años ’70 en la argentina:

<p>“rebeldía–represión” (Roig, 1979, p. 7).</p>	<p>El rebelde o subversivo. La subversión es toda acción clandestina o abierta, insidiosa o violenta que busca la alteración o la destrucción de los criterios morales y la forma de vida de un pueblo, con la finalidad de tomar el poder o imponer desde él una nueva forma basada en una escala de valores diferentes (Ministerio de Educación de la Nación, 1977, p. 16).</p> <p>La dictadura cívico–militar iniciada en la Argentina en 1976 instrumentó una política educativa basada en dos estrategias. Por un lado, la que podemos denominar la estrategia represiva, utilizada por de los sectores más tradicionalistas, que buscaba hacer desaparecer –con el peso que este término tuvo en esos años– a los elementos de renovación previos; y por otro la estrategia discriminadora, instrumento de los sectores más tecnocráticos, que buscaba romper los elementos presentes en la escuela pública tendientes a la democratización social mediante la homogeneización: “una escuela única para todos sin importar las desigualdades”, y proponer un sistema educativo fuertemente fragmentado por circuitos diferenciados (Pineau, 2014, p. 103)</p>
---	--

<p>“depurado” (Roig, 1979, p. 8)</p>	<p>“Depuración Ideológica”, plan para depurar a las universidades de elementos subversivos (Izaguirre, 2011).</p>
<p>“castigo” del enemigo interior (Roig, 1979, p. 11)</p>	<p>El comunismo era entendido como un “cuerpo ajeno” que se infiltraba en la población por medio de la acción de los “subversivos”, cuya nacionalidad carecía “de sentido para los militares” (Slatman, 2010, p. 18). A través de estos reglamentos se va construyendo la identidad del Ejército y la del “otro” a ser combatido y aniquilado, el “enemigo interno” (Franco, 2012, p. 50).</p> <p>La persecución desde la ortodoxia partidaria se sustentó en el objetivo de depurar y poner en orden el peronismo a través de la eliminación del enemigo interno y los infiltrados, un espectro amplio que incluía a todos los sectores internos radicalizados, militarizados o no, en toda su heterogeneidad (Rodríguez Agüero, 2014, p. 126).</p>
<p>“rebeldía-liberación” (Roig, 1979, p. 21)</p>	<p>Entre agosto y septiembre de 1968 se celebró la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia. Los obispos allí reunidos constataban que el continente latinoamericano “vive un momento decisivo de su proceso histórico”. Había que estar atento a “los signos de los tiempos”. No se podía permanecer indiferente o al margen. No, cuando estaba en juego la emancipación de América Latina, la liberación de sus pueblos. La miseria, concluían, “es una injusticia que clama al cielo” (Ribera, 2015, p. 15).</p> <p>Por otro lado, diversos centros académicos y grupos de estudios independientes de la Argentina durante la década de los ‘60, los podemos señalar como el ámbito de gestación de la Filosofía de la liberación. Entre ellos las “Semanas Académicas” de San Miguel, en la Universidad del Salvador de los Jesuitas, de 1969, que se continuaron en los años siguientes, hasta 1974. Allí se discutieron los problemas de la dependencia y la búsqueda de las vías de liberación. (Cfr. Arpini, 2013, p. 3)</p>

<p>“la lucha del bien contra el mal se realiza plenamente” (Roig, 1979, p. 11)</p>	<p>La Doctrina de la Seguridad Nacional se asentó en dos postulados básicos: la bipolaridad y la guerra generalizada. Tal bipolaridad se entendió como la división del mundo en dos grandes fuerzas opuestas: la del bien y la del mal (Velásquez Rivera, 2002, p. 13).</p>
--	---

Reconocemos estas “marcas contextuales” por la carga semántica de las palabras y por la utilización epocal de las mismas. Se podría hacer con mayor profundidad una suerte de genealogía crítica de cada una de ellas. Por ejemplo, Laura Rodríguez Agüero en su trabajo titulado *Combatir al “enemigo interno”. El caso de la provincia de Mendoza (1973–1976)*, muestra como a mediados de la década del 70, la crisis institucional, la conflictividad social y el fracaso del intento redistribucionista del tercer gobierno peronista, llevaron a que se produjera una generalización de distintos procedimientos autoritarios que incluyeron el accionar represivo paraestatal y otras estrategias tales como reformas legales de corte represivo, un operativo de “limpieza” de militantes de izquierda al interior del peronismo. Justamente en esta “limpieza” surgen reglamentos internos del peronismo donde se utiliza explícitamente la noción de “enemigo interno”.

Ya dijimos que las características del discurso opresor que surgen de un análisis semántico formal de un cuento maravilloso propio constituyen por sus cargas semánticas “marcas contextuales”. Además estas características que nos muestran que ciertos discursos tienen formas opresoras, guardan cierta similitud con los postulados centrales de la Doctrina de la Seguridad Nacional. A nuestro modo de entender, el análisis axiológico–ideológico de las diferencias entre la C.N. y C.P. en *Narrativa y Cotidianidad* pueden verificarse en la situación concreta vivida en Argentina particularmente, y general, en casi toda América Latina, con sus diferencias en cada país (Ansaldi y Giordano, 2012, pp. 245–500). En este sentido, el modo en que Arturo Roig analiza la definición de cuento fantástico de Propp puede aplicarse también para denunciar la ideología de los discursos de las Fuerzas Armadas en América Latina en general, y en particular, el discurso del Gobierno Militar argentino del ’76.

Las bases ideológicas de las dictaduras en América Latina, en el

periodo del '54 a la actualidad, fue la Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN). Si bien nunca recibió oficialmente el nombre de "Doctrina", esta denominación es ampliamente reconocida en muchos ámbitos académicos y gubernamentales, y su existencia es demostrable según la interpretación de los informes desclasificados por el gobierno de Estados Unidos, la CIA y los memoranda del Consejo de Seguridad Nacional. El hecho de nunca haber sido redactada o declarada oficialmente se explica al entenderla como una doctrina militar.

Esta doctrina militar de seguridad nacional le sirvió a los Estados Unidos para unificar el accionar de las distintas dictaduras latinoamericanas, como la de Augusto Pinochet en Chile (1973–1990), Alfredo Stroessner en Paraguay (1954–1989), el Proceso de Reorganización en Argentina (1976–1983), la dictadura de Juan María Bordaberry en Uruguay (1973–1985), el general Hugo Banzer en Bolivia (1971–1978), la dinastía de los Somozas en Nicaragua, los gobiernos de El Salvador durante sus más sangrientos años de guerra civil, y del gobierno colombiano de Julio César Turbay con la aplicación del "Estatuto de Seguridad" (1978–1982). Se unificó la acción represiva de todos estos gobiernos mediante los denominados Plan Cóndor en Sudamérica, y la Operación Charlie en Centroamérica.

Según el análisis de Edgar Velásquez Rivera, la DSN fue una ideología desde la cual Estados Unidos, después de la Segunda Guerra Mundial, consolidó su dominación sobre los países de América Latina, enfrentó la Guerra Fría, fijó tareas específicas a las fuerzas armadas y estimuló un pensamiento político de derecha en los países de la región, en la mayoría de los casos mediante golpes de estado. Como ideología, reconoció sus orígenes en una visión bipolar del mundo desde la que, supuestamente, Occidente, liderado por los Estados Unidos, representaba el bien, la civilización, la democracia y el progreso; mientras que la entonces Unión Soviética estaba al frente del mal, el atraso y la dictadura.

En primer término, Roig menciona la "absolutización de los contrarios "bien-mal", que claramente fue uno de los postulados básicos de la DSN: la bipolaridad. Tal bipolaridad se entendió como la división del mundo en dos grandes fuerzas opuestas: la del bien y la del mal. Su credo consistió en afirmar la existencia de una guerra permanente entre el occidente cristiano

y el oriente comunista, cuya expresión en las naciones latinoamericanas –ante la imposibilidad de un enfrentamiento armado mundial– se dio a través de las revoluciones sociales de la época o potenciales dentro de cada país (Velásquez Rivera, 2002, p. 13).

La DSN fundamentó su filosofía en que todo individuo era un amigo o un enemigo, que América Latina estaba en estado de guerra contra el comunismo mundial y que su lugar se situaba al lado del mundo occidental, que la guerra tenía un nuevo sentido: total y global, indivisible y permanente, puesto que todo estaba implicado y la agresión podía venir tanto del interior como del exterior, el comunismo se filtraba por todas partes. Como consecuencia de lo anterior, se llegó a entender que todas las actividades individuales o colectivas eran actos de guerra a favor o en contra de la nación. Según esta doctrina, no había actos neutros, ni existía diferencia entre el estado de paz y el estado de guerra. La paz no era sino la continuación de la guerra (Velásquez Rivera, 2002, p. 13).

En segundo término, Roig establece como un rasgo opresor a la “identificación del restaurador del orden con el principio del orden”, la mayoría de las dictaduras centraron la constitución del orden en un mandatario como único capaz de encontrar una solución al estado de conmoción interna, aunque lo hicieron de diversas maneras.

Los Estados Unidos auspiciaron diferentes golpes de estado en América latina, que se gestaron de diversos modos: El inminente, el sorpresivo, el improvisado, el premeditado, el de arbitraje, el de veto, el de restauración y el de reforma. El golpe de Estado inminente es aquel que todas las clases sociales prevén, lo “ven venir” y hay sucesión de hechos que lo consideran inevitable. El sorpresivo e inesperado ocurre cuando los militares deponen al Jefe de Estado sin motivo aparente, tomando de improviso a todos los sectores sociales, incluso los de las mismas fuerzas armadas. En el golpe de Estado improvisado, los militares son conscientes de su poderío y no preparan tácitamente los hechos a menos que tengan una oposición violenta por parte de algunos miembros de las mismas fuerzas armadas. En el premeditado, se ha analizado la situación y medido las consecuencias. El golpe de Estado de arbitraje se produce cuando se quiere ser árbitro en la disputa de grupos políticos. El de veto se hace

para impedir el acceso al poder de una fuerza política que los militares consideran un peligro. El de restauración se ejecuta pretextando actuar contra gobiernos corrompidos que han sido indiferentes frente al avance del comunismo o que han violado la Constitución nacional, se da con motivo de suprimir un orden político arcaico y acelerar la modernización del país (Velásquez Rivera, 2002, p. 31).

La dictadura militar argentina de 1976 puso como base ideológica: los valores esenciales del Ser Argentino, a saber, los valores de la tradición nacional y cristiana, afirmando que el lugar del país en el contexto internacional era en el mundo occidental y cristiano. Dicho proyecto tuvo a las nociones de autoridad y jerarquía como ideas rectoras. Autoridad suponía la existencia de “conductores o jefes naturales”, y quienes “naturalmente deben ser conducidos”. Ese nuevo proyecto evocó la imagen de una sociedad organizada jerárquicamente, donde la distancia entre representantes y representados resultó tan profunda, que la sociedad civil quedó desplazada de los espacios de conducción y participación política. La democracia a la que se pretendía regresar, luego de cumplidos los objetivos del Proceso de Reorganización Nacional, era la democracia de los “notables”. Nuevamente se estaba frente a la “república conservadora” en la que el posicionamiento a favor del liberalismo se refería sólo a la organización de la economía. Esta separación “natural” entre conductores y conducidos se reproduce en todos los ámbitos. En la familia, la organización de los miembros se hizo de acuerdo al modelo patriarcal y orientada según la moral cristiana. En la escuela, se impuso un modelo paternalista–autoritario que acentuaba la distancia entre maestro y alumno, convirtiendo al segundo en objeto pasivo que debía ser guiado y que recibía, acriticamente, los contenidos transmitidos por el primero. El poder militar se definió a sí mismo como el legítimo portador de esos valores, y emprendió su misión de devolvérselos al pueblo, asediado por la acción subversiva (Baraldo, 2004, p. 287).

A su vez los “restauradores del orden” lo hicieron de distintas maneras: el pretorismo, el cesarismo y el estado de guarnición. El pretoriano es la destrucción deliberada y metódica del gobierno civil por las fuerzas armadas, asumiendo en forma directa los poderes ejecutivo, legislativo y judicial con lo cual se acentúa “un” principio pero basado exclusivamente

en “un” restaurador. El cesarismo es la herramienta de un autócrata, de una oligarquía, para abatir la oposición de las masas ciudadanas y mantener el poder a través del despotismo. Usualmente defienden al gobierno que frustra la democracia. Por último, el de guarnición es un Estado en pie de guerra, con su población presa del miedo a inminentes conflictos (Velásquez Rivera, 2002, p. 32).

En tercer término, entendemos que la “identificación de la formulación de la demanda social con la reformulación de la misma”, característica formal del discurso opresor tiene que ver con la creación de una “democracia instrumental” que desde la percepción de la unidad de pensamiento, se aborda como una práctica instrumental, válida en todos los tiempos y espacios para las más heterogéneas sociedades y frente a la cual, supuestamente, todos resultan beneficiados. Las democracias instrumentales en América Latina, unas más que otras, han privilegiado los estados de conmoción interior o estados de sitio como una forma de garantizar ciertos niveles de gobernabilidad y de posponer la solución de problemas estructurales.

En cuanto al modo de encubrimiento de la realidad social, a saber, el intento de inculcar “que hay una sola forma de vida cotidiana” observamos que la DSN buscó la unidad de acción, de pensamiento y máximo rendimiento de los medios de comunicación, evitando caer en improvisaciones y creando disciplina intelectual. En lo político e ideológico, la disciplina intelectual propugnada por la DSN generó un ambiente de repulsión no sólo dentro de las fuerzas armadas latinoamericanas, sino además, en amplios sectores sociales de clase media, hacia corrientes políticas e ideológicas distintas a los bipartidismos hegemónicos. Esa repulsión se expresó en el destierro y la encarcelación, cuando no en la eliminación física de líderes populares, militantes de izquierda y de partidos políticos completos (Velásquez Rivera, 2002, p. 33).

Con esta contrastación se puede observar cómo desde la crítica al modo de definir el cuento maravilloso según la cotidianidad positiva se puede hacer una crítica al discurso opresor y a la base ideológica de las dictaduras en América Latina. Por último, nos queda demostrar cómo Roig sufrió en carne propia dicha ideología opresora.

En Argentina, el 14 de agosto de 1974, poco después de la muerte de Perón, asumió como Ministro de Educación Oscar Ivanissevisch, en reemplazo de Jorge Taiana. Se mantuvo en la cartera durante un año, implementando la *Misión Ivanissevisch*, a la que aludimos al principio de este trabajo, hasta el 11 de agosto de 1975. El objetivo explícito de tal *misión* era “eliminar el desorden” en la universidad y producir la “depuración ideológica” (Izaguirre, 2009). Durante ese período se incrementaron las persecuciones y desapariciones, así como las cesantías de docentes, estudiantes y personal no docente de las universidades argentinas, y se sucedieron atentados contra quienes eran sospechados de sostener y difundir ideas marxistas y/o subversivas.

En cuanto a la obra escrita de Roig hasta ese momento, tenemos que ya a comienzo de los '70, amplía el horizonte de comprensión desde nacional a lo latinoamericano, asentándose en la historicidad del “sujeto latinoamericano”. Da un paso de “la teoría de las influencias” (Roig, 1969) a una “teoría de la situación”, de “un análisis histórico del nosotros regional–nacional” a un “análisis filosófico de nosotros los latinoamericanos” (Roig, 1981). A su vez, las dificultades epistemológicas de una Historia de las Ideas tradicional lo llevan a plantear una “ampliación valorativa de la Historia de las Ideas” (Roig, 1973), al entender la filosofía como saber de vida, realizando una prioridad axiomática–antropológica (Roig, 1981). El entramado metódico–categorial es elaborado a partir del análisis axiológico–antropológico y repensando una nueva inversión del pensamiento de Hegel (Roig, 1981). Roig se introduce en la discusión en torno a la originalidad de la filosofía latinoamericana. Esta polémica había sido impulsada por el peruano Augusto Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea. El pensador mendocino reafirma las prácticas de reconstrucción histórica regional pero en el marco del sujeto latinoamericano y a partir del “a priori antropológico”, novedosa forma de encarar la historia de la filosofía en América Latina. Este *a priori* le permite situarse en el presente y rescatar el pasado histórico–filosófico proponiendo el análisis de las pautas implícitas en la exigencia de “ponernos para nosotros mismo como valiosos”. La noción de “a priori antropológico” atraviesa toda la obra de Arturo Roig, ya sea explícita o implícitamente, teórica o prácticamente;

pero se despliega de diferentes formas de acuerdo al “duro trabajo de la subjetividad contra la objetividad”, a los acontecimientos históricos, las necesidades cotidianas, las valoraciones sociales, la gestación y reconocimiento del ser humano en su historicidad y la perseverancia en el ser. Estas condiciones de posibilidad del discurso filosófico son enfatizadas de modos diversos en la obra de Arturo Roig de acuerdo a las problemáticas epocales.

En cuanto a su actividad política académica cabe destacar las transformaciones llevadas a cabo como secretario de la Universidad Nacional de Cuyo de Mendoza y los trabajos vinculados a la reforma universitaria 1973–1975 en Argentina durante el segundo gobierno de Perón: “Los métodos pedagógicos y su inserción en la vida” (1971), “Educación y dependencia” (1973), “Un proceso de cambio en la universidad argentina actual (1966–1973)” publicado en (1975), fueron posibles causas de las persecuciones sufridas posteriormente.

Resaltamos estos antecedentes porque no solo se trata de pensar, las “marcas del contexto” histórico–ideológico del “momento de escritura” (Roig, 2011, p. 275) sino, además, de acercarnos al momento biográfico, a “las marcas del exilio” que quedan guardadas allí en la singularidad de la subjetividad:

De ahí que el “momento biográfico” o “ecuación personal” no sea algo externo al discurso filosófico sino aquello que le otorga su plena significación. Imposible sería sin duda un análisis del discurso cartesiano, por ejemplo, que no tuviera en cuenta el valor del “yo”, no como “ego”, sino como el yo personal de Descartes. El hecho se repite para todo tipo de discurso filosófico aun cuando el “momento biográfico” no se encuentre explícito y sea necesario reconstruirlo por otras vías (Roig, 2009, p. 194).

El mismo Roig nos da la pauta de cómo reconstruir “su momento biográfico”. Frente a la imposibilidad de acceder a un atajo autobiográfico, reconstruiremos y accederemos por medio de “otras vías”, esto es, las entrevistas transcritas (Roig, 1998, p. 281), las cartas recibidas e enviadas a

sus colegas, familiares y amigos (Pérez Zabala, 2012), los homenajes filiales (Roig, E., 2009, p. 713), etc.

Apostamos, por nuestra parte, por una tradición metodológica en la cual no es posible pensar ciertas nociones sino a partir de contexto subjetivo del pensador. La “experiencia de lectura” es, para Arpad Szakolczai, una de las más importantes y sistemáticas en la que deberían concentrarse los intérpretes de la trayectoria intelectual. Se trata de una singularidad, de una crisis en la vida y pensamiento de la persona que afecta tanto su dirección intelectual como la vital en formas relativamente distintas que pueden trazarse. Esta experiencia de lectura puede ser, a pesar de la aparente especificidad del término, tanto un encuentro con un individuo o una situación particular o un acontecimiento o un libro. La evidencia de los efectos de las experiencias de lectura es fácilmente discernible en tres momentos: actos de “revelación” (ritos de paso en los que el individuo se presenta a sí mismo y a su trabajo al escrutinio público en ocasiones como defensas de tesis, clases, conferencias; actos de “reflexión” que pueden aparecer en escritos acerca del propio proyecto como biografías, introducciones a libros importantes, clases introductorias; y en forma de comentarios acerca del propio trabajo que se encuentran en su correspondencia, entrevistas e intercambios críticos; y actos de “reconocimiento” de gente cercana o de colegas acerca de experiencias cruciales o de acontecimientos en el trabajo. (Szakolczai, 1998, p. 33).

No es menor el caso que al momento de pronunciar el discurso “*De la “exétasis platónica a la teoría crítica de las ideologías. Para una evaluación de la filosofía de los años crueles”*”, el 28 de agosto de 1984, en la reposición de la Cátedra de Historia de la Filosofía Antigua de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, dispuesto por la Justicia Federal Argentina, Arturo Andrés Roig había renunciado a los sueldos que la Universidad debía que pagarle, pero que no se encontraba en condiciones de hacerlo. Este acontecimiento se presenta tanto como un “acto de revelación” debido a que es la primera clase que dará después de nueve años en el exilio –la última había sido en junio del 1975– donde se hicieron presentes amigos y discípulos; como así también, como un “acto de reflexión” por la nitidez de la presentación de la ampliación

metodológica en tanto “sentido” y “significado”, enmarcado en el homenaje a Mauricio Almicar López, Noël Salomon y Roberto Carretero.

Por su parte, Alexander Riley propone “las crisis” para pensar las experiencias de vida, ¿son crisis todas las experiencias? Una crisis es, por lo menos potencialmente, la forma de experiencia más profunda, impredecible por sus efectos tanto en el trabajo del pensador como en su vida. Esto es así, porque lo golpea, *por debajo de la superficie* de su vida intelectual a nivel de la cotidianidad, y afecta su trayectoria de manera más subterránea, sísmica. El pensador no necesariamente estuvo por completo consciente de su efecto en su trayectoria, para la excavación de sus efectos –propone Riley– requiere sensibilidad metodológica y un apetito omnívoro por las fuentes, pues uno debe estar preparado para encontrar evidencia de las consecuencias de esas experiencias de crisis en los lugares más inesperados. (Riley, 2013, p. 244)

Podríamos categorizar ciertas variedades de crisis más o menos típicas que afectan la trayectoria intelectual de un pensador y utilizarlas como medios para marcar las similitudes que se podrían encontrar en las experiencias de crisis y las subsecuentes trayectorias de trabajo de distintos individuos. Una colección preliminar, no exhaustiva, de categorías de crisis incluiría las siguientes:

- Crisis que emergen por la lucha política (por ejemplo, Durkheim y su involucramiento en el caso Dreyfus; el activismo de Foucault respecto de las prisiones).
- Crisis de fundación de una nueva “escuela” o disciplina (por ejemplo, los esfuerzos de Durkheim para establecer la sociología como una disciplina universitaria; el establecimiento de la etnometodología en la sociología norteamericana por parte de Garfinkel).
- Crisis de identidad religiosa (por ejemplo, la conversión de Maritain al catolicismo; la pérdida de fe en el catolicismo de Althusser; la conversión de Garaudy al islam).
- Crisis familiares, es decir, la muerte de parientes o amigos, colegas cercanos (por ejemplo, la muerte de Émile Durkheim efecto en la trayectoria de Marcel Mauss).
- Crisis relacionadas con enfermedades serias (por ejemplo, la crisis

nerviosa de Max Weber; los periodos de enfermedad de Nietzsche). (Riley, 2013. p. 244)

A partir de estas marcas se puede distinguir diferentes crisis en el pensador.

Del año '72 al '77 Arturo Roig pasó por todas estas crisis –exceptuando la crisis de identidad religiosa– y más. En el año 1973 tendrá la posibilidad de llevar a cabo grandes transformaciones en la Universidad Nacional de Cuyo a través de dos ordenanzas, la primera, n° 24 del año 1973 y la segunda, la n° 24 del año 1974, ambas emanadas del Rectorado de la Universidad y preparadas afanosamente en la Secretaria de asuntos Académicos. La primera buscaba una revisión de los sistemas de evaluación teniendo en cuenta la especificidad de los estudios adecuándolos al proceso de enseñanza–aprendizaje. La segunda apuntaba un cambio de estructura, esto es, profundizar el proceso de departamentalización interna de Facultades y Escuelas Superiores. (Roig, 1985, p. 122)

También sufre una “crisis política” al ser amenazado de muerte y dado de baja del cargo de profesor el 6 de junio 1975. Ocho meses después, ayudado por Mauricio López, saldrá al exilio generándose una crisis familiar:

Luego de meses sin trabajo, y en el caso de mi padre amenazado de muerte, logramos salir– de la Argentina. Solo mi hermano mayor, Arturo, se quedó en el país. Horacio, Hebe y yo nos fuimos, en distintas fechas. La familia, hasta entonces siempre reunida, inició una diáspora que nunca pudimos desandar. Mi padre partió el 20 de febrero del 76, y todos lo hicimos, gracias a la ayuda económica del entonces Secretario del Consejo Mundial de Iglesias, su amigo entrañable, el Prof. Mauricio López, el “tío Mauricio” secuestrado a fines de diciembre del 76. Ya viviendo en México, recuerdo que todos los meses iba a una casa de familia, en un barrio del norte de la ciudad bastante peligroso para circular de noche, a devolver en cuotas ese dinero, pese al magro sueldo universitario. No había sido un préstamo, y tampoco nadie se lo reclamaba, pero él sabía que

era una manera de ayudar a que otros también salieran. Nunca lo vi ponerse en un lugar de “víctima del exilio”, tampoco decía “soy un exiliado”, poco hablaba del tema. Sabía que era uno entre muchos, que atravesaban esa dolorosa situación (Roig, E. 2009. p. 714).

En 1977, ya instalada la dictadura militar, los secuestros de la Triple A hacían estragos en Argentina. Tres “crisis” lo golpearon en ese año. La primera fue la desaparición y posterior asesinato el 1 enero de 1977 de Mauricio Amílcar López. En 1987 escribe Roig haciéndole un homenaje a 10 años de su muerte:

¿Cómo explicar que el hombre manso de corazón, el hombre justo, el amigo fiel y sincero, entregado a los demás con la más amplia generosidad, el ensoñador cargado de ilusiones, debía ser castigado con la muerte? La muerte de nuestro hermano en el dolor y la esperanza fue la de un testigo en aquellas épocas atroces –que aún no han pasado y que aún son nuestra época y lo serán–, en la que una nueva racionalidad pugna por abrirse camino en el mundo. Mauricio la entreveía desde una posición teológica, que no fue incompatible con una serena, generosa y clara posición política. Una actividad política que muy poco tenía que ver con bandos y partidos y que se desarrollaba en una cotidianidad intensamente vivida con los demás y, sobre todo, con aquellos que tenían la palabra del hambre, de la persecución, el exilio o la marginación. Su pecado fue por eso mismo, para hablar otra vez en términos paradójales, el pecado del justo (Roig, E. 2009, p. 714).

A mediados del ‘77, sufrió en la lejanía, otra crisis familiar, la muerte en Mendoza de su padre, Fidel Roig Matons. Esta noticia lo llevó a una crisis de enfermedad sufriendo un principio de infarto. Esos fueron años de dolor –dice Arpini–, pero al mismo tiempo de trabajo intenso, primero en Caracas, en el Instituto Rómulo Gallegos, donde tuvo ocasión de participar en las reuniones que dieron nacimiento a la Biblioteca Ayacucho. Luego, en la Universidad Nacional Autónoma de México y, desde 1978, en

Ecuador, por invitación de Hernán Malo, Rector de la Pontificia Universidad Católica de ese país con sede en Quito. (Arpini, 2012, p. 13). Relata su hija Elizabeth que:

Lo embargó el dolor, sumado a la impotencia de la distancia, y la imposibilidad absoluta de regresar a su tierra. No obstante, siguió soportando dócilmente sus viajes de dos horas diarias por el interminable Periférico que atraviesa el Distrito Federal en su escarabajo celeste. Iba todos los días desde Colonia Nápoles hasta la UNAM de la sede de Acatlán. Daba clases a la mañana y a la tarde, como quien tiene que pagar derecho de piso en sus primeros cargos docentes. El esfuerzo era muy grande, por la cantidad de horas de clases, por los viajes, porque no tenía mucho tiempo para sus propias investigaciones (pese a que siempre se deleitaba trabajando y buscando bibliografía en el Colegio de México), y por la distancia de sil entonces acotada familia, conformada por mi madre y mi hermana menor (Roig, E. 2009, p. 714).

Lo que se presenta al comienzo como las cuatro situaciones vitales que tienen un criterio netamente “geográfico” es recodificado en términos “afectivos”. Esto es, desde la mirada de Elizabeth Roig lo que se presenta como irruptivo no era la pérdida de su trabajo, o el “estar” en un lugar con otras problemáticas sociales, sino el hecho de no poder estar con su padre al momento de su muerte, o el no poder estar en Mendoza para ayudar a su amigo Mauricio A. López. En este sentido, todos los países de Latinoamérica eran su “morada” (Arpini, 2012), además no abandona ninguna problemática, sino que las transforma, con lo cual lleva cabo la reconstrucción de “nuestro” pasado histórico-social ecuatoriano.

Palabras finales

Sin entrar en la discusión semiótica entre Roig, Propp y Greimas tomamos cuatro líneas de trabajo. Partimos rescatando la distinción entre dos tipos discursivos que son irreductibles entre sí, el “discurso opresor”

y el “discurso liberador” y sus consecuencias en el cuadro actancial de Greimas. Junto con esta reflexión aclaramos que el origen y la vigencia actual de un cuento está dado por el sujeto narrador en el cual se da el re–originamiento. A su vez, el sujeto narrador, tanto del cuento, como del análisis del mismo, da la vigencia de la narración como resultante de un código desde una determinada forma de conciencia social. Sumamos otro elemento: la vinculación entre el sujeto narrador y algunos de los personajes. En tercer lugar, acentuamos la relación conflictiva entre los actantes mostrando un fenómeno de compatibilidad o incompatibilidad ideológica. Finalmente, nos acercamos al estudio de los ejes de semánticos que se desprende de diversos modos de vivir la cotidianidad. Centrado en la presencia permanente de lo cotidiano, es posible para Roig reconocer dos sistemas axiales permanentes, el de la “cotidianidad positiva” y el de la “cotidianidad negativa”. Correlativamente, se generan las parejas de contrarios “violación–restauración”, y “rebeldía–represión”. A nuestro entender Roig se sitúa bajo el presupuesto de la cotidianidad negativa, y pone al análisis que realiza Propp sobre las raíces históricas del cuento maravilloso en una cotidianidad positiva, esto es, en el eje semántico de “violación–restauración”. Por nuestra parte, dimos a entender que las cotidianidades de Roig y Propp son muy diferentes. Pero a su vez, avanzamos del texto al contexto, sin un análisis exhaustivo del proyecto político de Propp, solo encaramos una posible lectura del “discurso político” plasmado en el modo de definir y analizar los cuentos maravillosos. Nos interesó, en cambio, profundizar en el contexto de la cotidianidad negativa pensada desde el eje semántico de “rebeldía–represión”.

Para ello, la primera medida es interpretar las “líneas de trabajos” como “herramientas metódicas” que nos permiten pensar el discurso de Roig en su contexto. Si repensamos las “líneas de trabajo” bajo esta consigna cobra sentido cada una de ellas. Con la primera, denotamos que el originador del cuento, no es el “creador” sino cada uno de los que lo lee, relata o analiza, esto es, Vladimir Propp o el mismo Arturo Roig. Este elige como distinción central de análisis del discurso en general la división entre discurso opresor y liberador, puesto que es el problema acuciante de su época: la represión en manos de militares golpistas. La segunda línea nos

da a entender que Roig elige el cuento ecuatoriano no solo en un sentido de pertenencia, sino que se vincula con los personajes de *Bella Flor Blanca*. El tercer surco, nos permite darle vida al cuento, involucrando al sujeto narrador, no desde el dominio de una interpretación, sino mostrando la conflictividad que suele ser ocultada para esconder al perjudicado y lo perjudicado. Por último, el prepuesto de la cotidianidad nos permite suponer que ciertas palabras que utiliza Roig, son “marcas contextuales” que nos muestran el conflicto político de la época. Hacemos un cuadro comparativo donde mostramos que los términos utilizados en el examen del cuento maravilloso bajo la sintaxis de la cotidianidad positiva tienen una fuerte carga política. Así también, las características del discurso opresor re-examinadas en la descripción de Propp pueden servir para criticar la base ideológica de las dictaduras que azotaron a América Latina en los '60 y '70, esto es, la doctrina de la Seguridad Nacional. Aunque Roig hace una crítica particular a Propp, se lo puede entender como crítica en general a todos los discursos opresores e indirectamente al modo en que se ejerció la Doctrina de Seguridad Nacional en América Latina. Doctrina que Roig sufrió en carne propia, como así también, docentes, estudiantes, escritores e investigadores de diferentes escuelas, universidades, centros de investigación de Argentina y de casi todos los países de América Latina.

Por último, mostramos algunos relatos que nos llevan a pensar la partida al exilio y sus diferentes crisis con la singular forma de encarar los momentos difíciles en la vida del pensador mendocino.

Bibliografía

- Arpini, Adriana María (compiladora) (2003). *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*. Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Arpini, Adriana María (2012). ““Subjetividad” y “morada” en el itinerario filosófico de Arturo Andrés Roig. *Revista Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Mendoza, Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas –INCIHUSA) Vol. 14: pp. 9–21.
- Arpini, Adriana María (2013). “Tres cuestiones definitorias en los debates

- de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, En: *Algarrobo, Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos*, n° 2, Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo. Disponible en: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/72>
- Ansaldi, Waldo y Verónica Giordano (2012). *América Latina. La construcción del orden. De las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración*, Tomo II, Buenos Aires, Ariel.
- Baraldo, Natalia (2003) “Civilización y barbarie en el discurso dominante en 1976”. En. Arpini, Adriana María (compiladora) (2004). *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*. Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, pp. 265–294.
- De Carvalho Neto, Paulo (1975). *Decameron Ecuatoriano*, Distrito Federal, V Siglos.
- Izaguirre, Inés (2011). “La Universidad y el Estado terrorista. La Misión Ivanissevich”, en: *Revista del Programa de Investigaciones sobre Conflicto Social*, Año 4, N° 5, Buenos Aires, Conflicto Social.
- Ministerio de Cultura y Educación de la Nación (1977). *Subversión en el ámbito educativo*. Buenos Aires: Ministerio de Cultura y Educación.
- Paladines, Carlos (2013). “Metodología y Filosofía del pensamiento latinoamericano en Arturo Roig”, en: Paladines, Carlos (compilador), *Arturo Andrés Roig: Metodología y Filosofía del pensamiento latinoamericano*. Quito, Academia Nacional de Historia, pp. 13–56.
- Pineau, Pablo (2014). “Reprimir y discriminar. La educación en la última dictadura cívico-militar en Argentina (1976–1983)”, en: *Educar em Revista*, Curitiba, Brasil: Editora UFPR n° 51, pp. 103–122.
- Pérez Javaloyes, Andrés C. (2015). “El *a priori/a posteriori* de la empiricidad en Arturo Andrés Roig”, en: *Algarrobo–MEL. Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos*. Mendoza: FCPyS. UNCuyo. Vol. 4, Núm. 4. ISSN 2344–9179. <http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/algarrobo-mel/article/view/30>
- Pérez Javaloyes, Andrés C. (2016). “La economía descalza a la luz del *a priori* antropológico, *Millcayac–Revista Digital de Ciencias Sociales*. Mendoza.: Centro de Publicaciones. FCPyS. UNCuyo. Vol. 3, Núm. 4. ISSN: 2362–616x. pp. 201–226. <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/>

- millca-digital/article/view/664/418
- Propp, Vladimir. (1998). *Las raíces históricas del cuento* (trad. José Martín Arancibia), Madrid, Fundamentos, [1974].
- Propp, Vladimir (1977). *La morfología del cuento*, Madrid, Fundamentos, [1928].
- Riley, Alexander (2013). “Crisis, habitus y trayectoria intelectual”, en: *Sociológica*, año 28, número 79, pp. 233–247.
- Rodríguez Agüero, Laura. (2014), “Combatir al ‘enemigo interno’. El caso de la provincia de Mendoza (1973–1976)”, en: *Revista Estudios sociales contemporáneos*, (10), pp. 123–132.
- Roig, Arturo A. (1973). “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, en: Carlos Paladines, (compilador) (2013), *Arturo Andrés Roig: Metodología y Filosofía del pensamiento latinoamericano*, Quito, Academia Nacional de Historia, pp. 89–103.
- Roig, Arturo A. (1973). “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, En: VVAA, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, pp. 217–244.
- Roig, Arturo A. (1975). “Algunas pautas del pensamiento latinoamericano”, en: Carlos Paladines, (compilador) (2013), *Arturo Andrés Roig: Metodología y Filosofía del pensamiento latinoamericano*, Quito, Academia Nacional de Historia.
- Roig, Arturo A. (1979). “Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano”, en: *Revista Filosófica Universitaria de Costa Rica*, Revista n° XVII (45), pp. 1–26.
- Roig, Arturo A. (1984). *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. Quito, Belén.
- Roig, Arturo A. (1984). “De la *exétasis* platónica a la teoría crítica de las ideologías. Para una evaluación de la filosofía argentina de los años crueles”, en: *Rostro y Filosofía de Nuestra América*, Buenos Aires, Una Ventana, 2011.
- Roig, Arturo A. (1985). “Palabras de Regreso”, en: *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC. 2002, pp. 245–250.
- Roig, Arturo A. (1995). “Consideraciones sobre la metodología de la historia de las Ideas”, en: Carlos Paladines, (compilador) (2013), *Arturo Andrés*

- Roig: Metodología y Filosofía del pensamiento latinoamericano*, Quito, Academia Nacional de Historia.
- Roig, Arturo A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Edición, corregida y aumentada. Buenos Aires, Una Ventana, 2009.
- Roig, Arturo A. (2014). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. 2da edición, Mendoza, EDIFYL.
- Roig, Elizabeth. (2009). “Homenaje filial a Arturo Andrés Roig”, en: *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig*, Compilado por Marisa Muñoz y Patrice Vermeren. Buenos Aires, Colihue, pp. 713–717.
- Rubinelli, Maria Luisa (2015) “Relatos andinos: violencias denunciadas”, en: Michelini, Dorando (comp.) *Ética, discurso, responsabilidad*. Rio Cuarto: Ediciones ICALA. pp. 237–240.
- Szakolczai, Arpad (1998). *Max Weber and Michel Foucault: Parallel Lifeworks*. Londres, Routledge.
- Velásquez Rivera, Edgar de J. (2002). “Historia de la Doctrina de la Seguridad Nacional”, en: *Convergencia*. Toluca, México: Universidad Autónoma de México, Núm. 27, pp. 11–39.

Hecho en el exilio. Etapas en el proceso de ampliación metodológica propuesto por Arturo Andrés Roig

Adriana María Arpini

En Argentina, el 14 de agosto de 1974, poco después de la muerte del entonces presidente, Gral. Juan Domingo Perón, asumió como Ministro de Educación Oscar Ivanissevisch, en reemplazo de Jorge Taiana. Se mantuvo en la cartera durante un año, hasta el 11 de agosto de 1975. El objetivo explícito de su misión era “eliminar el desorden” en la universidad y producir la “depuración ideológica” (Izaguirre, 2009; Bonavena y otros, 2007). Durante ese período se incrementaron las muertes y desapariciones, así como las cesantías de docentes, estudiantes y personal de apoyo académico de las universidades argentinas, y se sucedieron atentados contra quienes eran sospechados de sostener y difundir ideas marxistas y/o subversivas. Así comenzó un nuevo proceso de vaciamiento de las universidades y de exilio de la razón –tal vez el más doloroso de la historia argentina–. Muchos partieron con rumbo a Europa, Estados Unidos o diversos países de América Latina –“exilio exterior”–, otros quedaron en el país separados de sus cargos o imposibilitados de acceder a la universidad (ni como docentes, ni como graduados, ni como alumnos) o a otros cargos públicos y condenados al silencio –“exilio interior”–.

Son todavía pocos los trabajos que encaran el estudio de esta etapa del pensamiento argentino desde la perspectiva de una historia de las ideas filosóficas crítica y renovada metodológicamente, que asuma la cuestión del exilio como problema filosófico. La presente contribución pretende aportar a una más vasta pesquisa sobre el tema mediante el análisis de la producción de Arturo Andrés Roig¹, entre 1973 y 1984 –mayormente

1 Arturo Andrés Roig (Mendoza, Argentina, 1922 – 2012), filósofo e historiador de las

realizada durante el exilio—, referida a las etapas seguidas en el proceso de ampliación metodológica para el estudio de la Historia de las ideas latinoamericanas y, en general, para la investigación en el campo de la Filosofía Latinoamericana.

Sobre la condición de exiliado

Se ha definido el exilio como “separación de una persona de la tierra en que vive” (RAE), sin embargo, el prefijo *ex* indica expulsión del propio país, temporaria o definitiva, forzada o voluntaria, por motivos políticos, religiosos, ideológicos o socio-económicos. Los regímenes políticos dictatoriales, cualquiera sea su signo, usan el destierro como instrumento para

ideas latinoamericanas. Profesor de Filosofía antigua y del Seminario de filosofía latinoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Autor de *Breve historia intelectual de Mendoza* (1966), *La filosofía de las luces en la ciudad agrícola* (1968), *Los krausistas argentinos* (1969), *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (1972), *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972). Exiliado desde 1974 en México y luego en Ecuador, contribuyó decididamente en la reconstrucción de la Historia de las ideas en este país, orientando un equipo de jóvenes investigadores y renovando las bases teórico-metodológicas de la Historia de las ideas. Publicó *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1977), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), *El pensamiento social de Juan Montalvo* (1984), *El humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII* (1984), *Bolivarismo y filosofía latinoamericana* (1984), *Narrativa y cotidianidad* (1984), *La utopía en el Ecuador* (1987). De regreso en Argentina prosiguió sus indagaciones y la formación de investigadores a través del Seminario de Filosofía Latinoamericana. Desde 1986 fue Director del Centro Regional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Mendoza y del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales. Desde entonces publicó: *Rostro y filosofía de América Latina* (1993), *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994), *La universidad hacia la democracia* (1998), *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002), *Necesidad de una segunda independencia* (2003), *Para una lectura filosófica del siglo XIX* (2008), *Mendoza en sus letras y sus ideas. Segunda parte* (2009).

castigar a disidentes y opositores reales, potenciales o imaginarios. Aunque no parece riguroso hablar de “exilio interno”, éste comparte los rasgos punitivos del exilio, pues se trata de un confinamiento de hecho dentro de las fronteras nacionales, con fuertes restricciones, negaciones o pérdidas de derechos civiles, aislamiento, exclusión, discriminación social y laboral, con lo que se provoca pérdida de la pertenencia, o sea de la condición de miembro de una comunidad política –aún dentro de los límites geográficos del país–. La condición del exiliado, dentro o fuera del país, es de extrema vulnerabilidad. Aunque la distancia geográfica, abre un margen de libertad para la crítica, que en muchos casos llega a convertirse en el deber moral de exiliado (Caro Figueroa, 2009).

Ahora bien, además de la dimensión jurídica del exilio, cabe hablar de una dimensión cultural, formativa, que sale a la superficie sobre la deconstrucción de la noción de Estado–nación como institución reificada de la modernidad. Cabe tener en cuenta que la figura del exilio acompañó en el siglo XIX los procesos de formación de los Estados modernos en los países de nuestra América. Desde el exilio se produjeron no pocos discursos que contribuyeron a la conformación de las identidades nacionales. En más de un caso esos discursos trazaron una frontera interior que separó a los incluidos de los expulsados –“exiliados”– de la nacionalidad, el indio, el gaucho, el cholo –recuérdese el Facundo de D. F. Sarmiento–; por el contrario, en otros casos se acentuó que la construcción de la Nación requería el reconocimiento de la diversidad interior e incluso una ampliación de las fronteras más allá de la nación, hacia América latina –como en Nuestra América de J. Martí, o en América Latina de Eugenio María de Hostos, o en Iniciativa de la América de Francisco Bilbao–.

Ahora bien, el exilio argentino de los '70, supuso un ejercicio sistemático de la violencia de Estado y, como contracara, una experiencia de desarraigo para quienes marcharon al exterior y para quienes quedaron en silencioso ostracismo interno. El discurso filosófico del exilio maduró, desde el exterior, como denuncia de la violencia y revisión crítica de las propias categorías de análisis filosófico, político y social. Renovación categorial y metodológica indispensable para la comprensión de una realidad latinoamericana heterogénea y conflictiva, surcada por líneas demarcatorias

no siempre coincidentes con la nacionalidad; antes bien tales divisiones se basan en la raza, el sexo, la condición socio-económica, la ideología. Desde el interior, a pesar de la censura impuesta y la autocensura, el desplazamiento al margen de la cultura oficial, la experiencia de orfandad y aislamiento teórico, lejos de silenciar todas las voces, provocó en algunos casos búsquedas y aperturas a la diferencia reprimida por la violencia uniformadora de un ilícito Estado terrorista.

La época es descripta por Arturo Roig en un texto que ha llegado a nosotros sin fecha, pero indudablemente posterior a 1986², es decir posterior a su regreso al país, de la siguiente manera:

Al promediar la década del '70 se abrió, para la vida intelectual argentina, una época de alteración profunda. [...] el gigantesco movimiento del exilio que en sucesivas oleadas se fue produciendo en el Cono Sur, alcanzó a nuestro país de modo ya masivo entre los años 1973 – 1975 en adelante y casi hasta promediar el '80. Todos estos hechos marcaron de modo pronunciado la vida intelectual argentina, generando obstáculos pero también posibilidades en cuanto que, en más de un caso, se abrieron nuevos horizontes y fueron posibles experiencias de integración hasta entonces insospechadas. El intelectual argentino, encerrado en un ilusorio “europeísmo”, pudo descubrirse a sí mismo en esa debilidad suya tan lamentablemente cultivada y fomentada. Hubo así mismo lo que podríamos llamar un “exilio interno” que afectaría muchas veces de modo brutal todo desarrollo (Roig, s/f: 9).

En particular referencia a la producción dentro campo disciplinar de la Historia de las ideas durante el exilio, el filósofo mendocino señala que se profundizó la tendencia latinoamericanista en que se había comenzado

2 Se trata de un texto mecanografiado, titulado: “Tres décadas de Historia de las ideas en Argentina: Recuento y balance”, catalogado con el n° 052 en el Archivo de Pensamiento Latinoamericano del Grupo de Investigación de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, del INCIHUSA, CRICYT – Mendoza.

a trabajar en años anteriores con intención de coadyuvar a los procesos de integración:

Quienes salieron al exilio –dice– dentro de esa línea teórica y política, fácilmente se integraron en diversos sectores de nuestro continente suramericano. La Historia de las ideas recibió, además, un fuerte impulso desde la llamada “Filosofía de la liberación”, en la medida en que se tomó conciencia de que la problemática de la dependencia latinoamericana también pasa por el nivel ideológico, el que no puede ser escindido de otras facetas de nuestra realidad económica y social. En líneas generales podríamos afirmar, sin pretender desconocer lo realizado en otros sectores, que la producción relacionada con la Historia de las ideas alcanzó su máxima importancia durante el exilio y para los exiliados, en México, en Venezuela, en Ecuador (*Ibidem*, 12).

En efecto, no pocos de los filósofos argentinos que en los años previos a 1974 habían participado de los debates en los que se gestó la Filosofía Latinoamericana de la Liberación debieron emprender el camino del exilio exterior. Osvaldo Ardiles, Alberto Parisi, Enrique Dussel, Horacio Cerutti Guldberg, Arturo Andrés Roig, Aníbal Fornari, Víctor Martín, entre otros. (Son necesarias aún muchas investigaciones sobre este período que permitan completar, o al menos ampliar, la enumeración que aquí se hace). Se abrió para ellos la posibilidad de revisar y profundizar sus posiciones originales en cuando a la filosofía de la liberación.

La realización del I Coloquio Nacional de Filosofía en la ciudad de Morelia, México, en agosto de 1975, ofreció la posibilidad de profundizar los debates iniciados en Argentina y ampliarlos a toda América Latina, al mismo tiempo que fue un escenario propicio para exponer las necesarias reorientaciones de una filosofía que pretendía pensar la realidad latinoamericana desde ella misma con intención liberadora. En esa ocasión se produce la “Declaración de Morelia”, firmada por Enrique D. Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea. En ella se propone la elaboración de una filosofía que frente a la doctrina

del destino manifiesto, exprese el derecho de todo pueblo a la libertad como autodeterminación, rechazando las relaciones de dependencia a favor de una relación horizontal de solidaridad entre hombres y pueblos. Ello implica, también, extender universalmente las posibilidades y el temario de una filosofía de la liberación. (Declaración de Morelia, 1975).

El trabajo presentado por Roig en ese encuentro de filósofos se titula “Función actual de la filosofía en América Latina” (Roig, 1976). Desde el comienzo el autor señala el fuerte compromiso asumido por grupos de intelectuales en todo el continente, tanto respecto del saber mismo en sentido estricto, como respecto de la función social de ese saber, cuyo rasgo más notorio es la convicción de que las estructuras sociales son injustas en la medida que se organizan sobre la relación dominador – dominado. La tarea que surge de este compromiso es la de liberación social y nacional, como realización conjunta de los grupos sociales que sufren la dependencia, razón por la cual se postula también la integración social y política de América Latina. Ahora bien, liberación e integración no son obras sólo de la intelligentsia. La filosofía debe tomar conciencia de su tarea dentro del sistema de conexiones de su época y, desde ahí, reformular un saber ontológico, para lo cual es fundamental el tema de la historicidad del hombre y la reformulación de nuestra historia de la filosofía.

A priori histórico / a priori antropológico

Roig señala también la necesidad de evitar el formalismo y el ontologismo, en cuanto ellos desconocen la historicidad del hombre. Esto conlleva no pocas dificultades epistemológicas, que podrán superarse en la medida que se asuma que el comienzo del filosofar está dado por la facticidad de una situación existencial captada desde lo que denomina un cierto “a priori histórico”, apelando a un término también utilizado por Foucault.

Es necesario, no obstante, marcar diferencias en la caracterización y el modo en que ambos pensadores usan el término. Mientras que para el filósofo francés dicho a priori es “el artífice retrospectivo que posibilita y organiza los campos de saber” (Foucault, 2010: 166 y ss.), es decir que

refiere el conjunto de reglas que hacen posible la emergencia de ciertos enunciados y organizan las prácticas discursivas, para Roig la a priori es puesta a partir de la experiencia. En este sentido define el a priori histórico como:

... una estructura epocal determinada y determinante en que la conciencia social juega [...] una causalidad preponderante y cuya a priori es puesta de modo no necesario a partir de la experiencia y es, por eso mismo, una a posterioridad en cuanto a su origen en los momentos de formación de una época o de una generación. [...] no sólo integran el a priori histórico categorías intelectuales, sino también estados de ánimo, que dan sentido tanto al discurso en el que se expresa el saber, como a la conducta de los que elaboran ese saber en relación con el medio en el que actúan (Roig, 197, pp. 137–138).

Se trata para Roig de evitar tanto la evasión formalista como la ontologista. Para sentar las bases de una ontología, no ontologista, hay que reconocer que la conciencia antes de ser sujeto es objeto, que es una realidad social antes que una individual; que no hay una conciencia transparente; que toda episteme debe organizarse sobre una crítica y también sobre una autocrítica; que la intuición no reemplaza al concepto y que éste es representación; que la preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal es el punto de partida y de llegada de todo preguntar por el ser, en fin que una ontología es a la vez y necesariamente una antropología. Por estas razones, especialmente por la mencionada en último lugar, Roig prefiere, en textos posteriores, utilizar el término “a priori antropológico”. Así, en la introducción a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* sostiene que:

El hecho de que el saber filosófico sea una práctica, surge con claridad precisamente de la presencia del a priori antropológico, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de “saber de vida”, más que su pretensión de “saber científico” y da a la cientificidad de la misma su verdadero alcance (Roig, 1981, p. 11).

Es decir que la a prioridad del a priori histórico/antropológico –valga la redundancia– está referida a la experiencia vital de un sujeto empírico que interactúa en el marco de una estructura epocal compleja; la cual, además del conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva –Foucault–, está constituida por estructuras axiológicas, socio–económicas, políticas condicionantes de una forma de vida pero también de las posibilidades de emergencia histórica.

En el texto presentado en el encuentro de Morelia, Roig caracteriza la misión de la filosofía actual en América Latina como la búsqueda de nuevos conceptos integradores, expresados en nuevos símbolos o en la resignificación crítica de los que existen. Así, por ejemplo, es necesario desmontar el símbolo de “Calibán” que representa al hombre cuyo anonimato se consumó desde categorías de integración paradójicamente excluyentes: “civilización”, “espíritu”, “mundo occidental y cristiano”; y resignificarlo como símbolo de esa fuerza que expresa lo nuevo dentro del proceso histórico –el indio, el negro, el mestizo, el gaucho, el hombre humilde de los campos, el proletario, el cabecita negra–, que irrumpe en la historia con voz propia.

En cuanto a la reformulación de nuestra Historia de la filosofía, Roig considera que si bien la “teoría de la libertad” llenó el discurso de los “fundadores”, ella debe ser reemplazada por una “teoría de la liberación”, cuya tarea fundamental consiste en la elaboración de nuevas categorías integradoras a partir del rescate del sentido de la historicidad del hombre.

La historia –dice– es una vocación ontológica del hombre, que se ha de cumplir y se cumple acabadamente cuando se denuncian los modos impropios del hacerse y del gestarse, que por lo general pretenden hacer de la historia una tautología, una repetición de lo mismo. [La historia tautológica] cierra las puertas a la irrupción de lo otro. Mas, aquel gestarse o hacerse supone, como nota constitutiva del ser del hombre, una alteridad que por su sola presencia rompe las sucesivas totalidades dialécticas con las cuales se intentaba frenar el proceso histórico de liberación del hombre (*Ibidem*, p. 147).

El horizonte desde el cual Roig busca responder a la pregunta ontológica considera los problemas de la historicidad del hombre americano, como hombre. Razón por la cual se aparta de los fundamentos del populismo, pues las categorías integradoras de “pueblo” y de “ser nacional” niegan la alteridad o la deforman al entenderla como una especificidad cultural absoluta. “Pueblo” oculta la heterogeneidad real, disimula la lucha de clases, y posterga la liberación social pretextando la prioridad de la liberación nacional. “Ser nacional” se funda en una heterogeneidad irreal que oculta la homogeneidad real. Ambas aparecen como categorías de integración dentro de un discurso que tiende a cerrarse sobre sí mismo, taponando la emergencia de la novedad histórica.

Ampliación metodológica

Delimitada la Historia de las ideas como campo de trabajo específico y caracterizado el sujeto –a priori antropológico– como condición existencial del filosofar, cabe preguntar por la manera de llevar adelante esa actividad. Se advierte no sólo la necesidad de un filosofar propio, sino también la de un criterio o estructura general de su método. Roig asume el desafío de explorar alternativas metodológicas, que permitan incorporar, no sin crítica, los resultados más perfilados del conocimiento universal. Si, como sostenía Gaos, el texto es por antonomasia el documento a partir del cual trabaja la Historia de las Ideas, entonces se vuelve indispensable incursionar en los avances más recientes de la Lingüística, la Teoría del Texto, la Semiótica, la Teoría de la Comunicación, con el objeto de seleccionar e incorporar críticamente aquellos elementos que constituyan un aporte instrumentalmente válido en el sentido de una ampliación metodológica.

Este camino fue recorrido por el filósofo mendocino desde la década de los '70 y sus resultados quedaron plasmados en diversos artículos –según se constata en la cronología reproducida más abajo– en su mayoría producidos durante el exilio. En efecto, en un documento encabezado “Etapas seguidas en el proceso de ampliación metodológica”, señala los siguientes pasos:

1. Las funciones de “integración” y “ruptura” como propias de la consciencia. Crítica de la filosofía clásica alemana y apertura hacia lo ideológico. Primer intento de correlacionar el “discurso filosófico” con el “discurso político” (1973). (“Bases metodológicas para el tratamiento de ideologías”, en: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973).
2. Una investigación en el campo de la “narrativa”, desde la problemática de la cotidianidad. Una crítica al análisis formal y un intento de rescatar un determinado nivel de lectura formalista en la determinación de lo ideológico. La estructura narrativa: su duplicación. Equiparación entre la literatura fantástica y el discurso político (1979). (*Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, en: *Cuadernos de Chasqui*, cuarta edición, Quito, 1984).
3. Una investigación en el campo de la “filosofía de la historia” desde el punto de vista de la teoría de la comunicación. Señalamiento de las dificultades y limitaciones de la filosofía de la historia y a la vez, ampliación y enriquecimiento de las “funciones del mensaje” (crítica a Jakobson) (1979). (“La Filosofía de la historia desde el punto de vista filosófico-político”, en: *Problemas actuales de la Filosofía latinoamericana*, Quito, 1979).
4. Elaboración de la categoría de “universo discursivo” e incorporación de la categoría de “discursos referidos” de Voloshinov. Propuesta de una “teoría del discurso” (Propuesta metodológica para la lectura de un texto”, Cuenca, Ecuador, IDIS, 1982 y “La radical historicidad de todo discurso”, *Chasqui*, Quito, 1985)
5. Ampliación de las “funciones del lenguaje”. A las búsquedas respecto de la “función narrativa” (punto 2) y de la “función misiva” (punto 3) se intenta ahora determinar la presencia de la denominada “función epistémica” o fundamentadora (1984). (“Notas para la lectura filosófica del siglo XIX”, en *Revista de Historia de América*, 1984).
6. La “función simbólica” y la propuesta de una “simbólica latinoamericana” (1986). (“Acotaciones para una simbólica latinoamericana”, en *Cultura*, Quito, 1986 y “Figuras y símbolos de nuestra América”, en: *Cuadernos americanos*, México, 1992).

7. Las categorías sociales, su naturaleza y su función de ordenación semántica del universo discursivo. (Ponencia: “Civilización – barbarie”: algunas consideraciones preliminares para su tratamiento en cuanto categorías sociales” en el Congreso internacional extraordinario de Filosofía. Universidad de Córdoba, 1988).
8. Antecedentes de la semiótica en América Latina. La “ampliación metodológica” en los grandes pensadores del siglo XIX: Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento y Simón Rodríguez. Anticipos de una “teoría del discurso”. (“Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina”, Quito, Ediciones de la Universidad Católica, 1982; “Educación para la integración y utopía en el pensamiento de Simón Rodríguez”, en *Araisa*, Caracas, 1976–1982; “El Facundo como un anticipo de la teoría del discurso”, en: *Revista argentina de lingüística*, Mendoza, 1988)³.

A los efectos del presente estudio, hemos seleccionado algunos de los momentos señalados, aquellos referidos a la consideración de lo ideológico en la lectura filosófica crítica de un texto, es decir a las funciones de integración y ruptura como propias del concepto (punto 1) y su relación con el universo discursivo en que se encuentra inserto (punto 4).

Ya que la Historia de las Ideas Latinoamericanas trabaja fundamentalmente sobre los textos, o sobre las diversas formas de producción simbólica que pueden ser consideradas como textos, es necesario replantear un modo de lectura que busque en esos textos no sólo las ideas allí expresadas, sino también las refracciones, reflejos, distorsiones de la vida social, es decir, un modo de lectura que atienda a la relación dialógica entre texto y contexto,

3 Documento mecanografiado por Arturo Andrés Roig, perteneciente a nuestro archivo personal, fechado en Mendoza, los días 8–9 de abril de 1993, titulado “Etapas seguidas en el proceso de “ampliación metodológica”. De los trabajos que se mencionan, uno fue publicado antes del exilio, en 1973, se titula “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”. Los referidos a la función simbólica y a las categorías sociales “civilización” y “barbarie”, si bien se gestaron durante el exilio, alcanzaron difusión como textos impresos con posterioridad a su retorno al país.

permitiendo abordar el problema de lo ideológico tanto en el contenido como en la forma del discurso, puesto que ambos están relacionados con los sistemas de códigos que regulan la organización del discurso y las formas de convivencia social, política, económica.

En el artículo de 1973 antes mencionado, “Bases metodológicas para el tratamiento de ideologías”, Roig sostiene que puede pensarse toda la historia de la filosofía como un esfuerzo por desenmascarar la ambigüedad del término “filosofía”. Ello implica tanto formas de saber crítico como de saber ideológico, lo cual remite a cierta manera de entender el concepto. La ampliación metodológica que propone es elaborada a partir de una crítica e inversión de la moderna filosofía de la conciencia (o del concepto). Para Kant y Hegel, herederos del cogito cartesiano no cabía dudar de la transparencia de la conciencia; para ellos lo ideológico consistía en una realidad extraña al concepto. Fueron los grandes filósofos de la denuncia –Marx, Nietzsche, Freud– quienes provocaron la crisis definitiva de la filosofía del sujeto (o del concepto) y el abandono concomitante de la filosofía como “teoría de la Libertad” para dar paso a la “filosofía como liberación”.

El paso de la una a la otra –dice Roig–, implica necesariamente un cambio metodológico dentro de la historiografía filosófica [...] que puede ser caracterizado en breves palabras como un intento de reestructuración de la historia de las ideas a partir de una ampliación metodológica que tenga en cuenta el sistema de conexiones dentro del cual la filosofía es tan sólo un momento (Roig, 1973, p. 218).

Para comprender la naturaleza de la filosofía dentro de un sistema de conexiones es pertinente partir de la noción de estructura histórica y de la determinación de la función propia de la filosofía en ella. Dicha función consiste en la reformulación de la estructura, cuya formulación está dada por la estructura misma en cuanto facticidad. Ahora bien, la reformulación puede concluir en una totalidad objetiva cerrada, justificadora de la estructura social (v. gr. la Filosofía del Derecho de Hegel), o en una totalidad objetiva abierta, que no oculte lo histórico ni impida la presencia de lo nuevo y su poder transformador.

Recordemos que para Hegel filosofía y política aparecen desde sus orígenes instaladas en un sistema de conexiones. La libertad de pensamiento surge cuando el absoluto ha sido pensado no ya como representación sino como concepto, con lo que comienza la filosofía. Cuando el individuo piensa como tal en lo universal, han aparecido a la vez el Estado y la libertad política. En ambos casos la libertad supone la negación de lo particular, lo sensible, lo existencial y su incorporación en una totalidad objetiva esencial. Según explica Roig, esta trasposición e incorporación dialéctica de la existencia en la esencia, de la representación en el concepto, muestra que para Hegel la conexión entre filosofía y política es posible porque ambos términos son homogéneos en la medida que son reductibles a pensamiento.

La preeminencia de la esencia respecto de la existencia, le permite pues a Hegel organizar el sistema de conexiones mediante una reducción y nos plantea a nosotros –dice Roig– el problema de la naturaleza de esa reducción a partir de los presupuestos de nuestra filosofía del objeto y de nuestra valoración de la existencia (*Ibídem*, 220).

Si, a deferencia de Hegel, se reconoce la imposibilidad de cancelar la conciencia sensible y la historia, entonces la constitución de una filosofía latinoamericana, y la ampliación metodológica que ella exige, es entendida formalmente como una especie de antimodelo, contrapuesto al de la filosofía del sujeto. Para ello Roig lleva adelante una denuncia del concepto, mediante el estudio de sus funciones intrínsecas, las de integración y de ruptura.

Funciones de integración y ruptura propias del concepto

En Hegel el concepto cumple la función de integración en cuanto circularidad perfecta en la que queda comprendido lo singular de modo transparente, y es alcanzada en grado máximo por el concepto en cuanto “idea” (§ 213 de la Lógica, en la *Enciclopedia*). La función de ruptura es posible para Hegel exclusivamente en la representación, es decir, fuera del

concepto. En todo filosofema que es un modo general de representación de lo verdadero, hay una separación interior, una quiebra o ruptura que impide la coincidencia de forma y contenido. En el pensar conceptual, forma y contenido son integrados en uno. En el filosofema, el contenido es expresado en la forma de la representación y, por tanto, lo sensible aparece como recubriendo o encubriendo lo absoluto. Surge aquí el tema de la alienación –alienación del Espíritu en lo sensible– como resultado del encubrimiento y la ruptura. La ruptura es siempre externa al concepto, lo que permite a Hegel diferenciar entre saber vulgar y saber filosófico. Los filosofemas con que construye su “filosofía” el vulgo no pueden entrar en la historia de la filosofía, pues se caería en una ampliación indebida, verdadera “exterioridad y decadencia de la lógica”. “Sin embargo –dice Roig– esa ampliación es la que deberíamos intentar, en otras palabras, deberíamos tratar mostrar cómo las funciones de integración y ruptura son ambas funciones internas del concepto mismo” (*Ibidem*, 222).

En Hegel, lo que interfiere (lo particular, lo singular, la intuición, el sentimiento, la imagen, los intereses privados) encubre el verdadero sentido del pensar. Cuando la conciencia supera la valla y pasa de la representación al concepto, entonces ejerce libremente su función de integración. En las filosofías de la denuncia se niega la posibilidad de tal paso por cuanto el valor que se atribuía a lo particular abarca a la conciencia misma, que es objeto de duda y sospecha en la medida que no es transparente, sino que tanto puede manifestar como ocultar o encubrir. Ya no se trata de una inter–posición entre la conciencia y su objeto, sino de una posición de la conciencia por la que el objeto resulta oscurecido por un acto mismo del ser consciente. Surge así la conciencia falsa o culposa. Dice Roig:

Ya no se trata pues de una “crítica del conocimiento” que desprenda al concepto de todos los acarrees sensibles propios de la representación, sino de una “autocrítica de la conciencia” que descubra los modos de “ocultar – manifestar”. La filosofía será por tanto crítica en la medida que sea autocrítica. En otras palabras, en este nivel de profundización de la noción de ruptura, el problema de las funciones de ruptura e integración en cuanto propias ambas del concepto,

no es ya un problema gnoseológico, sino un problema moral, sólo visible a partir del despertar de la conciencia de alteridad dentro de la estructura de la conciencia social (*Ibidem*, 228).

La conciencia de alteridad, donde enraíza toda filosofía de la liberación, es un estado de ánimo originario en cuanto surge como modo de la conciencia condicionada por las contradicciones que la oprimen en su desarrollo. Por eso se constituye como una respuesta a la opresión, la marginación, el dolor, el hambre, el desprecio y tiene su origen en un sentido negativo, con toda la fuerza que la negación tiene en cuanto motor dialéctico.

Así, se concluye para el pensamiento latinoamericano la necesidad de rehacer toda su historia, despojándola de su academicismo pretendidamente apolítico, proponiendo nuevos métodos de lectura del discurso filosófico en su relación con otros discursos, especialmente con el discurso político, y abandonado el seudo-problema de la existencia de una filosofía latinoamericana.

Con el señalamiento de que las funciones de “integración” y “ruptura” son propias de la conciencia, no sólo queda plasmada una crítica a la filosofía moderna clásica, sino que Roig avanza en el intento de correlacionar el “discurso filosófico” con el “discurso político”. Lo cual constituye la primera de las etapas seguidas en el proceso de ampliación metodológica.

La categoría de “universo discursivo”

Nos interesa detenernos en otro momento de dicho proceso, el referido a la construcción de la categoría de “universo discursivo”, propuesta por Roig con el propósito de colaborar en el vasto proyecto de una historia del pensamiento latinoamericano. Pero no como mera reconstrucción del pasado ideológico limitado a señalar influencias y aproximaciones o alejamientos de modelos filosóficos consagrados, sino como rescate de una de tantas manifestaciones culturales, la referida a las ideas latinoamericanas, atendiendo a los procesos de lucha contra formas diversas de alienación derivadas de la situación de dependencia y de la vigencia de relaciones

sociales de opresión. Dado que dichas formas de alienación se disimulan y ocultan en el “universo discursivo”, resulta imperativo elaborar herramientas para su análisis. El punto de partida está dado por la tesis de que el lenguaje es una forma básica de mediación en la que confluyen otras mediaciones tales como el trabajo, el juego, el arte. En tanto mediación, el lenguaje permite encuentros y desencuentros, revela y oculta, favorece la comunicación, pero también la impide o dificulta. Además, por ser el lenguaje un hecho social e histórico, no basta con realizar análisis meramente formales, es necesario avanzar en su estudio como reflejo de las múltiples formas codificadas de la vida social misma, apelando no sólo a los aportes de la lingüística, sino también a los de la Semiótica y la Teoría de la comunicación. Por otra parte, todo lenguaje se organiza sobre el nivel primario de la “vida cotidiana”, lo que conlleva el reconocimiento de la dimensión axiológica. A partir de este nivel se configuran los metalenguajes específicos de las ciencias sociales, la política, la filosofía, etc. Ello habilita la tesis de que “es posible leer lo ideológico en el texto mismo, en particular en sus modalidades formales”.

Precisamente, con la noción de “universo discursivo” Roig busca evitar dos riesgos frecuentes en la hermenéutica textual, por una parte el de explicar lo ideológico considerando la relación entre texto y contexto como una de mera exterioridad o yuxtaposición, por otra parte el de explicitar lo ideológico sólo a partir del contenido del texto. Frente a ello, el concepto de “universo discursivo” se refiere a:

... la totalidad posible discursiva de una comunidad humana concreta, no consciente para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de alcanzarla (Roig, 1982, p. 134).

El texto es, en cada caso, una de las manifestaciones posibles del universo discursivo, dentro del cual se repite el sistema de contradicciones antes aludido. Es posible entonces diferenciar niveles contextuales respecto de un texto, uno de ellos, el más inmediato, es el universo discursivo.

Otra tesis complementaria de la anterior sostiene “la dualidad estructural que se muestra en el universo discursivo” como consecuencia de la conflictividad social. En función de ello se puede considerar como regla general que “todo texto, en cuanto discurso, supone un ‘discurso contrario’, potencial o actual”. La diferencia entre ambos es de naturaleza axiológica y se manifiesta en la forma de organización del código. De modo que “el contexto inmediato de todo discurso es su ‘discurso contrario’, que puede no tener incluso manifestaciones propiamente discursivas” (*Ibidem*, 135). Tanto la categoría de “universo discursivo” como la de “discurso contrario” remiten a dos tipos de comprensión del hecho dialéctico: dialéctica discursiva y dialéctica real. La diferencia surge de haber aceptado como fuente de toda discursividad a la facticidad social misma. Ahora bien, dado que no hay hechos en bruto, ni posibilidad de aproximarnos a la facticidad misma, sino por mediación del lenguaje, la dialéctica real se juega también en el lenguaje.

Algunas conclusiones

Aun cuando debemos reconocer que el recorrido realizado por la producción roigeana durante el exilio es breve, pues hemos trabajado sólo las categorías de “a priori antropológico” y “universo discursivo”, y las funciones de integración y ruptura del concepto a propósito de la determinación de lo ideológico, ello alcanza para obtener algunas conclusiones parciales:

1. Que las búsquedas teóricas de nuestro autor se enderezan a echar las bases de una Historia de las Ideas Latinoamericanas, en especial de las ideas filosóficas, desde una perspectiva superadora de la disputa acerca de la existencia o no de una Filosofía Latinoamericana.
2. Que reconoce el impulso que los debates en torno a la Filosofía de la Liberación dieron a esas búsquedas, en la medida que permitieron señalar los problemas de la dominación y las situaciones de opresión y asumirlos como problemas filosóficos.
3. Que la consideración de la facticidad social como punto de partida de una Historia de las Ideas Latinoamericana demandó la elaboración

de categorías teóricas y metodológicas, tales como la de “a priori antropológico”, “universo discursivo”, “función de ruptura del concepto”; todas ellas superadoras del historicismo clásico; Para lo cual incorporó los estudios del lenguaje, la teoría del texto y la teoría de la comunicación, en función de articular la dialéctica discursiva con la dialéctica de la realidad socio-histórica.

4. Que por sus intereses teóricos y su condición de exiliado que eligió la Patria Grande como lugar de destierro, pudo integrarse en grupos de trabajo que favorecieron las investigaciones orientadas al desarrollo de lo que podríamos llamar un “programa de ampliación metodológica” para los estudios en Historia de las Ideas y Filosofía Latinoamericanas.

Bibliografía

- Bonavena, Pablo, Juan Sebastián Calife y Mariano Millán, (Compiladores) (2007). *El movimiento estudiantil argentino: historias con presente*, Buenos Aires, Ediciones Cooperativas.
- Caro figueroa, Gregorio, (2009). “Exilio político”, en: Biagini, Hugo y Roig, Arturo, (Editores), *Diccionario del pensamiento alternativo*, 2° edición, Buenos Aires, Biblos, UNLa.
- Declaración de Morelia (1975). Disponible en: www.ensayistas.org/critica/manifiestos/morelia.htm
- Ferreira, Luis (2006). “El a priori en Arturo Roig y Michel Foucault. Diferencias y coincidencias”, en SOLAR, nº 2, año 2, Lima, pp. 9 – 21.
- Foucault, Michel (2010). *Arqueología del saber*, México, Siglo XXI. [Primera edición en francés 1969].
- Izaguirre, Inés, (2009). “Universidad y terrorismo de Estado. La UBA: La Misión Ivanissevich”, <http://webiigg.sociales.uba.ar/conflictosocial/publicaciones/la.uba-la.mision.ivanissevich.pdf> (15/07/2012).
- Roig, Arturo Andrés (1976). “Función actual de la filosofía en América Latina”, en: VVAA, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, pp. 135 – 152.

- Roig, Arturo Andrés (1981). Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, México, Fondo de Cultura Económica. [Segunda edición corregida y ampliada: Buenos Aires, Una ventana, 2009].
- Roig, Arturo Andrés (1984). Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano, Quito, Belén, Serie Cuadernos de Chasqui.
- Roig, Arturo Andrés (1993). “Etapas seguidas en el proceso de “ampliación metodológica”, Texto mecanografiado.
- Roig, Arturo Andrés (s/f). “Tres décadas de Historia de las ideas en Argentina: Recuento y Balance”, Texto mecanografiado, Mendoza, Archivo de Pensamiento Latinoamericano, CRICYT, n° 052.

Los autores

MARIANA ALVARADO es Doctora en Filosofía y Profesora de grado universitario en Filosofía. Es investigadora adjunta de CONICET en el campo de la Historia de las ideas y del pensamiento latinoamericano con perspectiva de género. Ejerce la docencia como Profesora de Epistemología en la carrera de Gestión y Administración Universitaria de la UNCuyo. Participa en proyectos de investigación de la SECTyP-UNCuyo y de CONICET. Es autora de capítulos de libros y artículos publicados en revistas de circulación internacional.

EDUARDO ANDREANI es Licenciado en Administración Pública y Ciencia Política y Magister en Ciencias Sociales con mención en Ciencia Política. Ejerce la docencia en el nivel terciario. Participa en proyectos de investigación de la SECTyP-UNCuyo. Es autor de artículos y capítulos de libros.

MARÍA MARCELA ARANDA es Doctora en Historia. Ejerce la docencia de grado y posgrado en el campo de la Historia de las ideas latinoamericanas. Participa y dirige proyectos de investigación de la SECTyP-UNCuyo. Es compiladora y autora de libros, capítulos de libros y artículos publicados en revistas de la especialidad de circulación internacional.

ADRIANA MARÍA ARPINI es Profesora, Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, donde se desempeña como Profesora de grado y posgrado. Es Investigadora Principal de CONICET en las áreas temáticas de la Filosofía práctica y la Historia de las ideas latinoamericanas. Dirige proyectos de investigación de la SECTyP-UNCuyo y de CONICET. Fue directora de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales hasta 2016. Es autora y compiladora de libros, también ha publicado capítulos de libros y artículos en revista de circulación internacional.

IRENE NAHIR CHADA HAURÍA es Licenciada en Comunicación Social, con Orientación en Comunicación Institucional (Universidad Nacional de Córdoba). Realiza trabajos de asesoramiento en instituciones educativas y empresas. Maestranda en Estudios Latinoamericanos, orientación en Comunicación y Cultura (Universidad Nacional de Cuyo-FCPyS) cursado finalizado. Participa como investigadora en Proyectos de La SECTyP-UNCuyo. Ejerce la docencia en Nivel Medio. Desarrolla líneas de investigación sobre el pensamiento crítico afro-caribeño contemporáneo y sus diversas manifestaciones culturales. Autora de artículos publicados en revistas especializadas.

NOELIA LIZ GATICA es Profesora de Filosofía. Becaria doctoral de CONICET. Cursa la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo y el Doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. Participa en proyectos de investigación de la SECTyP-UNCuyo y de CONICET. Es autora de artículos y capítulos de libros en revistas especializadas.

FACUNDO LAFALLA KEENA es Profesor de Historia. Becario de CONICET. Cursa la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo y está inscripto en el ciclo de doctorado de la misma institución. Participa en proyectos de investigación de la SECTyP-UNCuyo y de CONICET. Es autor de artículos y capítulos de libros.

SILVANA MONTARULI es Profesora de Filosofía. Cursa la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo. Participa en proyectos de investigación de la SECTyP-UNCuyo y de CONICET. Ejerce la docencia en el nivel medio en Escuelas albergue de la provincia de Mendoza. Es autora de artículos y capítulos de libros.

ANDRÉS CARLOS GABRIEL PÉREZ JAVALOYES es Profesor de Filosofía. Becario doctoral de CONICET. Cursa la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo y el Doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. Participa en proyectos de investigación de la SECTyP-UNCuyo y de CONICET. Es autor de artículos y capítulos de libros.

FLAVIO HERNÁN TERUEL, Profesor de grado universitario en Filosofía. Obtuvo el grado de Magister en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo. Cursa estudios de doctorado en la UNCórdoba. Ejerce la docencia de grado y posgrado. Participa en proyectos de investigación de la SECTyP-UNCuyo. Es autor de artículos y capítulos de libros.

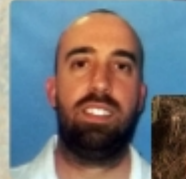
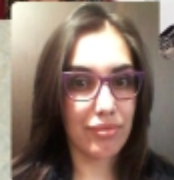
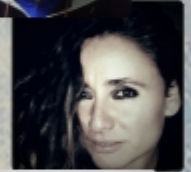
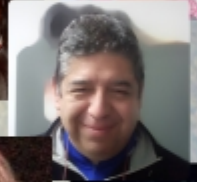
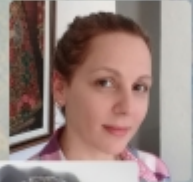
NICOLÁS IGNACIO VIAPIANA, Profesor en Ciencias de la Educación (Universidad Nacional de San Luis). Maestrando en Estudios Latinoamericanos, orientación en Comunicación y Cultura (Universidad Nacional de Cuyo-FCPyS) cursado finalizado. Participa como investigador en proyectos de la SECTYP-UNCuyo. Asesor pedagógico y docente en Nivel Medio y Superior (en las cátedras de Sociología de la Educación y Filosofía de la Educación en el ISNSC, Villa Mercedes). Ha publicado artículos en revistas especializadas y participado en proyectos de investigación en el campo de la educación, derechos humanos y pensamiento latinoamericano. Actualmente su línea de trabajo investigativa atiende al análisis del pensamiento afrocaribeño contemporáneo y sus diversas manifestaciones culturales.



Se terminó de
componer e imprimir en
septiembre de 2017 en
Editorial Qellqasqa.
San José de Guaymallén
Mendoza, República Argentina.

editorial@qellqasqa.com.ar
www.qellqasqa.com.ar

Mariana Alvarado
Eduardo Andreani
María Marcela Aranda
Adriana María Arpini
Irene Nahir Chada Hauría
Noelia Liz Gatica
Facundo Lafalla Keena
Silvana Montaruli
Andrés Carlos Gabriel Pérez Javaloyes
Flavio Hernán Teruel
Nicolás Ignacio Viapiana



Fragmentos y episodios

Expresiones del pensamiento crítico de
América Latina y el Caribe
en el siglo XX

Fragmentos y episodios
son manifestaciones del pensamiento crítico
y lo movilizan. El pensamiento crítico se
empeña en discernir las contradicciones de
la vida cotidiana para señalar sus
insuficiencias, inconsistencias, injusticias y
asumir frente a ellas el reto que el propio
tiempo histórico requiere.

Los trabajos reunidos en este volumen son el
resultado de lecturas reflexivas, inter y
transdisciplinarias, de diversas
manifestaciones del pensamiento crítico, con
el propósito de determinar sus categorías
específicas, tanto las que se plasman en el
momento del análisis de las condiciones en
las que surge el discurso, como las que
anticipan posibilidades para
acciones futuras.

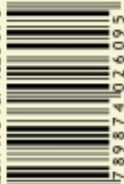

MEL
Maestría en Estudios
Latinoamericanos

Facultad de
Ciencias
Políticas y
Sociales



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

ISBN 978-987-4026-09-5



9 789874 026095


editorial
qeliasqa