

**AÑO II**

**NÚMERO 3**

**CUADERNOS**  
*del* **CEL**

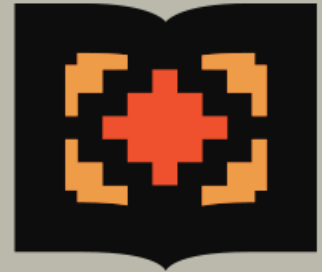


IMAGEN: CARLOS GUAYASAMIN

## PRESENTACIÓN

**DOSSIER: Filosofía Latinoamericana Contemporánea.  
Tramas y exploraciones**

Alcira Bonilla, Luciano Maddonni, Matías Zielinski, Daniela Godoy, Bárbara Aguer, Lucía Belloro, Marcelo González, Ana María Bach

**DOSSIER: América Latina como «Civilización»**

Andrés Kozel, Hernán Taboada, Perla Valero, Florencia Grossi, Camila Dos Santos Nogueira, Guillermina Genovese, Jingting Zhang, Yakov Shemyakin, Darcy Ribeiro, Manuel Fontenla

**TESIS: Mariana Bayle**

**RECENSIONES**

3



## INDICE

Presentación	I
Dossier: Filosofía Latinoamericana Contemporánea. Tramas y Exploraciones	
Presentación. Marcelo González	3
La Filosofía Intercultural como diálogo crítico necesario en el cambio de época. Desafíos epistemológicos y ético-políticos. Alcira Bonilla	8
El sufrimiento se experimenta de “muchas maneras” o acerca de cómo pensar ana-dia- lécticamente la liberación. Luciano Maddonni-Juan Matías Zielinski	24
Dependencia ontológica y liberación auténtica. La filosofía de la liberación del “primer Scannone” (1968-1974). Luciano Maddonni	39
Alteridad, diferencia y exterioridad en la filosofía latinoamericana desde una perspectiva feminista. Daniela Godoy	60
Desplazamientos paradigmáticos en la filosofía argentina. De la normalidad filosófica a la filosofía de la liberación. Bárbara Aguer- Lucia Belloro	76
Ensayo de análisis del “trabajo filosófico efectivo” a partir de las Hipótesis para el Estudios de Latinoamérica en la Historia” (1966) de Enrique Dussel. Marcelo González	103
Entrevistas	
Reflexiones desde una Filosofía Intercultural Liberadora Nuestroamericana. Entrevista a la filósofa Alcira Bonilla	131
Hacer “filosofía feminista” es una forma de hacer filosofía que es distinta de hacer “filosofía y género”. Entrevista a la filósofa feminista Ana María Bach	147
Dossier: América Latina como «civilización»	
Presentación Andrés Kozel	162
En busca de una civilización: para una historia del concepto en América Latina. Hernán G.H. Taboada	170
Imágenes desde la esclavocracia brasileña. El discurso “civilización-barbarie” durante la Guerra del Paraguay. Perla Valero	193
Arnold Toynbee, América Latina y las civilizaciones. Florencia Grossi	209
A ideologia da civilização e a formação das sociedades dependentes e atrasadas. O pensamento de Darcy Ribeiro. Camilla Dos Santos Nogueira	216
(Pos) Desarrollo y vivir bien en clave civilizacional. A propósito del pensamiento de Raúl Prada Alcoreza. Guillermina Genovese	227
La civilización de América Latina desde la perspectiva de los estudiosos chinos. Jingting Zhang	239
La civilización latinoamericana en un mundo en globalización. Yákov Shemyakin	251
La civilización emergente. Darcy Ribeiro	282
Resúmenes de Tesis	
México como escenario latinoamericano. Dictadura, revolución y democracia en la revista "Cuadernos Políticos" (1974-1999). Mariana Bayle	300
Recensiones: Luciano Maddonni. Daniela Godoy. Manuel Fontenla	315



**CEL**  
CENTRO DE  
ESTUDIOS  
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS  
*del* **CEL**



# **PRESENTACIÓN**

Marcelo González  
(CEL-UNSAM)

La publicación del tercer número de *Cuadernos del CEL* inicia nuestro segundo año de existencia y se inserta decididamente en la lógica del ademán que le diera origen. Esto es, dar espacio a las interlocuciones surgidas en la vida académica cotidiana del *Centro de Estudios Latinoamericanos*, así como a las redes de personas, temáticas, abordajes y apuestas que aquellas van creando.

El primer dossier de esta edición “*Filosofía Latinoamericana contemporánea. Tramas y exploraciones*” nació de uno de estos intercambios. Con ocasión del dictado del Seminario que el CEL propone cada año para la carrera de Filosofía de la UNSAM, se conformó un equipo de docentes que luego fueron acercando a sus propios contactos. Esta dilatación de vínculos conllevó la conformación de una constelación de temas, problemas, abordajes y bibliografías que desembocaron en la idea de publicar una primera plasmación de sus resultados. Vaya aquí el agradecimiento a Alcira Bonilla, Ana María Bach, Bárbara Aguer, Daniela Godoy, Luciano Maddoni y Matías Zielinski por su apuesta y trabajo.

El segundo dossier del número “*América Latina como «civilización»*” se forjó en otro tejido de relaciones, esta vez en torno Andrés Kozel, profesor e investigador del CEL. Su apuesta por la productividad y actualidad de la *saga civilizatoria* latinoamericana activó una amplia convocatoria en la que se involucraron Hernán Taboada (UNAM-México), Perla Valero (México-UNAM), Florencia Grossi (UNSAM), Camila Dos Santos Nogueira (Universidad Federal de Espírito Santo-Brasil), Guillermina Genovese (UNSAM), Zhang Jinting (Shangai), Yakov Shemyakin (Moscú) y Manuel Fontenla (UNC-Córdoba). A todas y todos nuestra gratitud por la elaboración y el resultado.

La sección «Resúmenes de tesis» cuenta esta vez con el trabajo de Mariana Bayle sobre la revista *Cuadernos Políticos*. Finalmente, las recensiones de Luciano Maddoni, Daniela Godoy, y Manuel Fontenla amplifican los alcances de ambos dossiers.

La orientación de nuestra revista está mostrando su fecundidad y nos impulsa a seguir pulsando voces, redes e interlocuciones; incluyendo el diálogo con quienes se vayan sumando con sus lecturas.



**CEL**  
CENTRO DE  
ESTUDIOS  
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS  
*del* **CEL**



**DOSSIER**  
**“FILOSOFÍA LATINOAMERICANA  
CONTEMPORÁNEA:  
TRAMAS Y EXPLORACIONES”**

Presentación

Marcelo González

El dossier “*Filosofía Latinoamericana contemporánea. Tramas y exploraciones*” se gestó al ritmo las dos dinámicas mentadas por su subtítulo. Su disparador fue el Seminario “*Alteridad, diferencia y exterioridad en la filosofía latinoamericana contemporánea*”, dictado en 2016 en el marco de la carrera de grado en Filosofía de la UNSAM y coordinado por un equipo docente compuesto por Bárbara Aguer, Daniela Godoy, Marcelo González, Luciano Maddonni y Matías Zielinski. Su realización misma, sin embargo, descansa sobre la maduración de una red de colaboración entre el *Centro de Estudios Latinoamericanos* y la *Carrera de Filosofía* de la UNSAM, surgida del impulso dado por los directores de ésta última Antonio Tursi y Jorge Fernández, que había tenido como jalones previos otros dos seminarios: “*Pensamiento argentino: Ciclos, nudos, autores/as y cuestiones. Ensayos de acercamiento*” (2014) y “*Dos concepciones del pensamiento filosófico latinoamericano: Enrique Dussel y Rodolfo Kusch*” (2015). Este primer tejido de personas, líneas de trabajo y colectivos de inserción (UNSAM-UBA-USAL San Miguel-CONICET) tuvo como desafíos básicos explorar la aclimatación de temáticas filosóficas latinoamericana en la currícula de la carrera, vía la oferta de seminarios optativos y la construcción de un programa de temas, autores/as, lecturas, problemas y abordajes que estuviera a la altura tanto de la producción contemporánea como de la muy limitada presencia de la misma en las instancias institucionales. En su andar, los vínculos de algunos miembros del equipo docente posibilitaron la presencia en el Seminario de Alcira Bonilla, una de las principales animadoras de la *filosofía intercultural nuestroamericana*.

El Seminario de 2016 se basó, además, en una constatación y en una exigencia. Por un lado, constatamos que el protagonismo de la filosofía latinoamericana en las décadas del ‘60 y ‘70, tanto en el ámbito de la producción académica cuanto en la intervención en el campo sociopolítico y cultural, había recibido una considerable atención por parte de diversas disciplinas académicas y habilitado la presencia de una voz caracterizada en el espacio de los debates filosóficos. Por otro lado, sin embargo, las transformaciones mundiales de la década del ‘90 del siglo XX y los primeros decenios del XXI, suscitaron múltiples exigencias a las corrientes, conceptualidades y abordajes entonces forjados.

De manera sintética, podría decirse que la filosofía latinoamericana buscó responder a estos desafíos en cinco direcciones. Ante todo, ensayó un aquilatamiento y sistematización de legados y producciones, posibilitando la aparición de trabajos panorámicos como la “*enciclopedia*” coordinada por Dussel, Mendieta y Bohórquez<sup>1</sup>, el

---

<sup>1</sup> Enrique DUSSEL- Eduardo MENDIETA- Carmen BOHÓRQUEZ (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos*, México, Siglo XXI, 2011.



ensayo articulador de Beorlegui<sup>2</sup>, la “*guía*” editada por Betancourt y Beorlegui<sup>3</sup>, el “*companion*” coordinado por Nuccetelli y Schutte<sup>4</sup>, las “fichas” elaboradas por el equipo de Jalif de Betranaou<sup>5</sup> y el ensayo interpretativo de Cerutti-Guldberg<sup>6</sup>.

Además, sofisticó su participación en espacios interdisciplinarios mediante el cultivo de una doble preocupación por las exigencias, cuestiones y abordajes del propio campo y las provenientes de las interacciones con otras modalidades, métodos y disciplinas.

Por otro lado, una serie de corrientes filosóficas conformadas en los años “60 y “70 generaron renovaciones críticas y gestaron nuevas generaciones con capacidad de protagonismo académico, socio-político y cultural. Tal es el caso de la *Filosofía de la Liberación*, el *feminismo* y el *marxismo* latinoamericanos.

En otra línea, se forjaron nuevas vertientes filosóficas, con diversas articulaciones con las anteriores, entre las que destacan la *filosofía intercultural* y el *pensamiento descolonial*. Por fin, se abrieron espacios de interlocución con producciones filosóficas africanas, asiáticas y otras que suelen englobarse bajo la noción de diálogo Sur/Sur.

En este campo de cuestiones, el Seminario 2016 exploró dos direcciones. Por un lado, se focalizó en cuatro vertientes consideradas por el equipo como representativas de las actuales dinámicas, conceptualidades, debates y prospectivas: la *filosofía de la liberación*, el *feminismo latinoamericano*, la *filosofía intercultural* y el *pensamiento descolonial*. Por otro, buscó desentrañar las modulaciones que dichas corrientes proponen de tres conceptos/cuestiones: *alteridad*, *diferencia* y *exterioridad*. La elección de las mismas tuvo que ver con que habilitan, al mismo tiempo, una indagación sobre núcleos centrales de la filosofía latinoamericana contemporánea y un intercambio con el andar filosófico amplio en el que el tríptico ha fungido como eje de críticas a la tradición filosófica occidental y como surgente de nuevos y radicales caminos del pensar.

Las *tramas* y *exploraciones* que la planeación, dictado y evaluación del Seminario forjaron dieron pie a pensar en la posibilidad de organizar un dossier sobre filosofía latinoamericana contemporánea para la revista del CEL. Los artículos y entrevistas que lo

<sup>2</sup> Carlos BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004.

<sup>3</sup> Raúl FORNET-BETANCOURT- Carlos BEORLEGUI (eds.), *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*, Granada, Ed. Comares, 2014.

<sup>4</sup> Susana NUCCETELLI- Ofelia SCHUTTE- Otávio BUENO (eds), *A Companion to Latin American Philosophy*, Malden, Wiley-Blackwell, 2010.

<sup>5</sup> Clara Alicia JALIF DE BERTRANOU (comp.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza, EDIUNC, 2001.

<sup>6</sup> Horacio CERUTTI-GULDBERG, *Doscientos años de pensamiento filosófico Nostroamericano*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2011.

conforman, por tanto, se vinculan de diversos modos con el acontecimiento del seminario. Sea porque fungió como ocasión para releer líneas de trabajo que se venían desplegando, sea porque activó la importancia de algunos nudos de las redes de inserción de sus miembros, sea porque nacieron de su dinámica misma.

El texto de Alcira Bonilla *“La Filosofía Intercultural como diálogo crítico necesario en el cambio de época. Desafíos epistemológicos y ético-políticos”* es la transcripción corregida por la autora de la conferencia que dictara en el Seminario como presentación de dicha corriente. Ritmada en torno a la secuencia “factum”, “cambio de época” y “desiderátum” ofrece, al mismo tiempo, una mirada introductoria, diacrónica, categorial y problemática de este filón de la filosofía contemporánea.

El artículo de Luciano Maddonni y Matías Zielinski es una relectura creativa de los aportes de la corriente *anadialéctica* de la filosofía de la liberación. Los autores argumentan que su propuesta metódica es capaz tanto de enlazar y potenciar al resto de las corrientes tematizadas en el seminario, cuanto de afrontar los nuevos desafíos epocales que la filosofía de la liberación tiene por delante.

El estudio de Luciano Maddonni sobre el “primer Scannone” se entraña en las vicisitudes de gestación de la filosofía liberacionista en uno de los principales exponentes de la corriente anadialéctica. A partir del seguimiento de sus elaboraciones en torno a la (pos) modernidad, la dependencia/liberación auténtica y la dialéctica, el autor construye una clave de lectura para comprender los desplazamientos posteriores en la trayectoria filosófica de Scannone.

El trabajo de Daniela Godoy desarrolla una exigente relectura del proceso global del seminario desde las tensiones planteadas por la perspectiva feminista a las corrientes de la filosofía latinoamericana contemporánea. Cuestionadoras como lo son de diversos “centrismos”, se muestran incapaces de dar *“espacio a la voz de la alteridad cuando se trata de las mujeres, escuchar su propia tematización de su situación y las violencias que sufren, la explotación o la expropiación de su palabra.”*

La contribución de Bárbara Aguer y Lucía Belloro forma parte un ambicioso proyecto de *“realizar un recorrido por las principales tradiciones que forjaron la disciplina filosófica en la academia argentina durante la segunda mitad del siglo XX”*, enfatizando la perspectiva de la “geopolítica del conocimiento” elaborada por la corriente descolonial de la filosofía latinoamericana. En esta entrega el foco está puesto en los paradigmas filosóficos de la *normalidad filosófica* (con Francisco Romero como referente) y de la *filosofía de la liberación*.



Marcelo González ensaya una elucidación del “trabajo filosófico efectivo” desplegado en el texto de Enrique Dussel *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (1966). Desde este abordaje se propone analizar las interlocuciones, la elaboración categorial-metódica y la “lucha” por comprender que el autor mendocino pone en juego en un momento particular de su trayectoria filosófica. Por un lado, se busca densificar etapas reflexivas, itinerarios interpretativos y gestaciones conceptuales. Por otro, comprender mejor las rupturas y reelaboraciones que los caminos posteriores pueden haber producido.

El Dossier se cierra con dos entrevistas realizadas por Daniela Godoy a Alcira Bonilla y Ana María Bach. El diálogo con estas dos filósofas argentinas, al mismo tiempo pioneras y referentes de sus respectivos campos, va descubriendo acontecimientos, producciones, enfoques, tensiones y luchas que han signado la configuración de la filosofía intercultural y de la filosofía feminista en nuestro medio.

El subtítulo del dossier, *tramas y exploraciones*, puede apreciarse ahora con más precisión. Cabe augurar que la filosofía latinoamericana contemporánea sea en el futuro una interlocutora habitual y exigente en la vida del Centro de Estudios Latinoamericanos y una protagonista no episódica de su revista.

# **LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL COMO DIÁLOGO CRÍTICO NECESARIO EN EL CAMBIO DE ÉPOCA**

## **Desafíos epistemológicos y ético-políticos**

Alcira Bonilla

Alcira Bonilla es Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Buenos Aires) y Doctora en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense (Madrid). Se ha orientado especialmente al campo de la fenomenología y del pensamiento crítico latinoamericano, sobre todo en lo referente a la perspectiva filosófica intercultural. En la actualidad se desempeña como Investigadora Principal del CONICET (jubilada recontratada), como directora de la sección de “Ética, antropología filosófica y filosofía intercultural. Prof. Carlos Astrada” del Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y como profesora titular consulta en el Departamento de Filosofía de la misma universidad

## INTRODUCCIÓN

He pensado este encuentro, que después tiene que derivar en un intercambio con Uds., más que como una exposición filosófica, como la reflexión sobre una historia. Una historia reciente, aunque con raíces antiguas. La exposición, en orden a ir creando un ámbito de entendimiento mutuo, estará dividida en tres partes. La primera considera la Filosofía Intercultural como un *factum*, como algo que *hay*. La segunda trata sobre el cambio de época. La tercera aborda la Filosofía Intercultural como *desideratum*.

### 1. LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL COMO *FACTUM*

Partamos de dos fechas. La primera es el año 1991, cuando se fundó, en Viena, la *Sociedad de Filosofía Intercultural*. A partir de entonces y bajo este rótulo se han sucedido una serie de publicaciones, congresos, jornadas, encuentros y foros. Si a partir de este material se hiciera un trabajo, que aquí no se llevará a cabo por razones de espacio, podrían distinguirse distintas corrientes dentro de la misma. La segunda fecha es 2015. En ese año, Raúl Fonet-Betancourt, que es uno de los representantes más importantes de la Filosofía Intercultural, publicó un libro de balance de estos treinta años de trabajo llamado *Historia y desarrollo de la filosofía intercultural*<sup>1</sup>.

En su Prefacio, Fonet indica que, si bien la denominación es nueva y tiene tres décadas, la idea, la experiencia de hacer filosofía intercultural, es antigua. Baste mencionar la figura del extranjero de Elea en el Parménides de Platón, que es tan decisiva. Dice el filósofo cubano textualmente:

“La denominación de *Filosofía Intercultural* como nombre propio reconocido pertenece al tipo de conceptos para los cuales una formulación precisa y expresa la mayoría de las veces sólo se encuentra mucho más tarde que la experiencia de la que en realidad se trata.”<sup>2</sup>

En efecto, existe una prehistoria cultural que da origen a este modo de filosofar que son los múltiples modos de la experiencia del encuentro con el otro, con consecuencias teóricas y prácticas. En este volumen, Fonet no se remonta a tales orígenes (tarea imposible), sino que le interesa mostrar estos treinta años de institucionalización de la Filosofía Intercultural. Más precisamente, de una de sus líneas; ya que se podrían analizar otras historias más o menos paralelas.

Cada uno de los capítulos del libro está escrito por un representante de la Filosofía Intercultural y resulta demostrativo tanto de la amplitud de este movimiento así como de la

<sup>1</sup> Cfr. Raúl FORNET-BETANCOURT (Hrsg), *Zur Geschichte und Entwicklung der interkulturellen Philosophie*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen, 2015 (en adelante GIP)

<sup>2</sup> GIP, 7 (Trad. A. Bonilla)

voluntad que tienen todos los autores de encontrar antecedentes históricos para este modo de entender la filosofía, de dar cuenta de las lenguas en las que esta filosofía se escribe, de su canon (los autores a los que recurren), de sus problemas y de su vínculo necesario con los contextos histórico-culturales. Los artículos que lo componen son: Albert KASANDA, *La Filosofía Intercultural en África. Estado actual y perspectivas*; Sarhan DHOUIB, *El debate sobre la Filosofía Intercultural entre los filósofos árabes*; Hyondok CHOE, *Contribuciones desde Asia a la transformación intercultural de la filosofía*. Luego vienen dos contribuciones dedicadas a la Filosofía Intercultural en Europa Occidental: uno de Josef ESTERMAN, *La Filosofía Intercultural en el espacio de lengua alemana y en los países del Benelux*, y el otro de Helene BÜCHEL, *Filosofía Intercultural en Italia, Francia, España y Portugal*. Después tenemos el artículo del compilador Raúl FORNET-BETANCOURT, *La Filosofía Intercultural en Latinoamérica*, y el de Edward DEMENCHONOK, *El debate sobre diversidad cultural e interculturalidad en USA y Canadá*. El libro se cierra con un apéndice sobre la Filosofía Intercultural en Europa del Este, que puede resultar particularmente productivo para quienes lleguen a interesarse en estos temas. Está compuesto por la colaboración de Michail EPSTEIN, *La filosofía rusa de la cultura y el diálogo intercultural*, abordando un tema que está ganando una especial relevancia en la actualidad, y por el artículo de Iwona KRUCZEK, *La aproximación polaca actual a la interculturalidad*.

Esta presentación sumaria permite vislumbrar que lo que se institucionalizó en 1991 cuenta ya con treinta años de una historia importante.

No tanto como “representante” de esta filosofía sino como alguien que estudia filosofía y se interesa por el pensamiento filosófico pienso que se impone la necesidad de atender al menos con curiosidad filosóficamente esta emergencia de la Filosofía Intercultural. Una primera dilucidación debería ir por el lado de ponderar si se trata solo de una moda pasajera vinculada con algunos aspectos de la denominada globalización, o si estamos ante un nuevo modo de hacer y comprender la filosofía y otros saberes, que merece ser considerado con seriedad y que puede incidir de manera positiva en los intentos por pensar contextualmente las filosofías. En nuestro caso -y este el rótulo con que denomino lo que pretendo llevar adelante- una *filosofía intercultural nuestroamericana liberadora*; desde ya, no aislada de- sino en constante diálogo con las otras filosofías del mundo.

Volvamos sobre la pregunta antes insinuada: la Filosofía Intercultural ¿es sólo una moda pasajera? Con la mundialización de los mercados y la expansión a escala prácticamente mundial de las tecnologías de la información, la Filosofía Intercultural surgió

en Europa como crítica de la ideología de la globalización y de sus consecuencias. Ente otros desafíos, a las filósofas y los filósofos se le presentaban, en palabras de Franz Wimmer, la necesidad de *“mantener un intercambio consciente y productivo con la diferencia, si la filosofía pretendía tener algún papel en el mundo globalizado”*<sup>3</sup>. Esta expresión es, por cierto, ambigua, ya que se establece sobre la dualidad nosotros/los otros, con su consabida peligrosidad. Sin embargo, si uno lee la totalidad del trabajo del autor cae en la cuenta de que no es ésta su intención. Simplemente, señala que las y los filósofos se encontraron ante una *necesidad*: si existe intercambio, comercio, migraciones, etc., también es necesario ver qué están pensando los otros; so pena de quedar encerrados, y ya sin el recurso de echar mano -como aún era posible hasta hace poco- a una filosofía europea como producto de exportación. En este sentido hay que reconocer que la mayor parte de los mentores de la Filosofía Intercultural no la concibieron como medio para fortalecer el mercado de la filosofía europea o eurocéntrica en baja. Casi todos muestran un intento honesto de plantearse preguntas indispensables y responderlas para una ampliación y descentramiento de las perspectivas teóricas y prácticas que habían cultivado hasta ese momento.

En esta misma línea va un comentario que le escuché a Raúl Fornet-Betancourt en el sentido de que él y otros representantes de la filosofía intercultural fueron oportunamente “tentados” por muchas empresas. Éstas les requerían orientaciones sobre cómo tratar con gente de distintos países y culturas, dada su presencia en diversas partes del mundo y la imposibilidad de un tratamiento uniforme a sus distintas implantaciones. A lo que cabe agregar un recuerdo personal. De hecho, una de las primeras cosas que leí sobre interculturalidad la encontré hacia fines de los años ’70 en una revista de la empresa Renault. Allí, el articulista se preguntaba cómo transmitir órdenes; por ejemplo, cómo habría de proceder un jefe de la compañía en Italia, en España, en Francia, en USA, Brasil o Argentina. No sé si los primeros representantes de la Filosofía Intercultural se habrán atado al palo de la nave al modo de Ulises, pero lo cierto es que tales cantos de sirena parecen no haberlos seducido. Tenemos aquí una primera indicación contraria a la idea de moda.

Una segunda línea de argumentación en esta dirección tiene que ver con que todas las corrientes de la Filosofía Intercultural están en contra de la idea, defendida como es sabido por Maurice Merleau-Ponty, de que la filosofía es una institución europea que nace en Grecia de manera prácticamente definitiva. El filósofo francés señala el carácter fundador y señero de la matriz griega de la filosofía, valiéndose de la categoría

<sup>3</sup> Franz WIMMER, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien, WUV, 2004, p.12.

“institución”, de raíz husserliana, que es fundamental en su pensamiento para entender los fenómenos culturales, entre los cuales está la filosofía:

“Otros pueblos han encontrado la filosofía o la han tocado por azar y sólo en instantes. Los griegos la han instituido; han practicado y definido la actitud central de la cual surge todo lo que después es denominado filosofía. En tanto numerosas civilizaciones produjeron pensamientos y costumbres que, por cierto, nos interesan, pero que nos son accesibles mediante trasposiciones o como muestras, testimonios, documentos históricos, los Griegos, casi sin preparación ni transición, dieron las fórmulas de la preocupación filosófica que atravesaron el tiempo por su propia fuerza de cosas dichas y nos tocan, no en nuestra memoria o en nuestro “humanismo”, sino en nuestro pensamiento presente.”<sup>4</sup>

Lo que Merleau Ponty olvida es que la creación de esta manera de entender la historia de la filosofía es un producto de la ilustración, pasando por el romanticismo y desembocando en 1903 en el famoso texto de John Burnet *La aurora de la filosofía griega*. Para el fenomenólogo galo, entre los griegos y el mundo occidental del siglo XX hay perfecta continuidad filosófica aunque hayan aparecido otros temas; las mismas palabras, la misma forma de interrogar el mundo, idéntica fuerza motivante, etc. Cabe preguntarse si Merleau-Ponty fue consciente, por ejemplo, de la simetría estricta que existe entre las filosofías de la India y el desarrollo de las escuelas griegas y helenísticas de filosofía. Abordaje que, en Argentina, ha sido particularmente cultivado por Fernando Tola y Carmen Dragonetti, máximos referentes de la filosofía de la India y de la filosofía budista en el medio latinoamericano, y plasmado en diversas publicaciones<sup>5</sup>. Paralelismos que, si se piensa sin anteojeras ideológicas, tampoco son extraños ya que los griegos y el pueblo indio de habla sánscrita son primos hermanos.

En contraposición con estas ideas, el primer presidente y fundador de la *Sociedad Internacional para la Filosofía Intercultural*, Ram Adhar Mall –un filósofo indio que vivió algunos años en Alemania- realiza la siguiente caracterización general de la Filosofía Intercultural:

“La Filosofía Intercultural no es, ante todo, un sistema particular y concreto de filosofía, sino una nueva actitud filosófica. O mejor, una actitud proto-filosófica, según la cual el espíritu de la filosofía se puede realizar en contextos culturales diferentes.”<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Cfr. Maurice MERLEAU-PONTY (dr.), *Les philosophes de l'Antiquité au XXe. Siècle. Histoire & portraits*. Nouvelle édition révisée et augmentée sous la direction de Jean-François Balaudé, Paris, Librairie Générale Française, 2006, p. 121 (trad. A. Bonilla)

<sup>5</sup> Cfr., Carmen DRAGONETTI-Fernando TOLA, *Sobre el mito de la oposición entre filosofía occidental y pensamiento de la India. El sistema filosófico indio Samkhya. Dualismo Espíritu / Materia. Materialismo sui generis. Evolucionismo. Ateísmo*, Buenos Aires, Fundación Instituto de Estudios Budistas (FEB), 2002.

<sup>6</sup> Cfr., Ram A. MALL, “Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification”, *Confluence. Online Journal of World Philosophies*, Vol. 1 (2014) 67-84, p. 68 (trad. A. Bonilla)



En otros términos, ya no partimos sólo de esa pesada herencia griega con sus construcciones ulteriores. Según Adhar Mall la Filosofía Intercultural presenta siete rasgos característicos:

a) Puede entenderse como una *philosophia perennis* en el sentido de Jaspers. En otras palabras, el espíritu, la idea de la filosofía se realiza en la *diversidad*.

b) Trata de cuestiones que han sido planteadas en diferentes tradiciones y, por tanto, se confronta con respuestas diversas a partir de las mismas. Esta asimetría entre preguntas y respuestas impediría la universalización de un modo particular de hacer filosofía.

c) No existen ni culturas puras ni filosofías puras. En todas las tradiciones filosóficas encontramos la presencia de diversos elementos culturales y filosóficos.

d) La universalidad de la racionalidad filosófica se muestra en diferentes culturas y tradiciones filosóficas del mundo y las trasciende, dando sentido al prefijo *inter*. Esta universalidad de la filosofía es la universalidad de un *in between*, de algo que se da *entre*.

e) Se presenta como un tipo de emancipación de todos los centrismos. Para la Filosofía Intercultural no hay un centro.

f) La necesidad de una nueva historia de la filosofía que abarque todas las tradiciones.

g) La pretensión de que la Filosofía Intercultural se desenvuelva en un horizonte intercultural de pluralismo, diversidad y diferencia entendidos como valores. No es un abordaje neutral frente a los valores.

## 2. EL CAMBIO DE ÉPOCA: RESPUESTAS “NUESTROAMERICANAS”

Comencemos por algunas cuestiones biográficas. Conocí a Raúl Fornet- Betancourt en 1985 en un congreso donde se dio una suerte de chispazo de coincidencias entre nuestras maneras de pensar la filosofía. Yo acababa de defender mi tesis doctoral en filosofía sobre la última obra de Husserl y partiendo de allí había empezado a transitar por otros temas.

Fornet, cubano de nacimiento, fue llevado a España por sus padres que emigraron de Cuba motivados por el triunfo de Fidel Castro. Se hizo un militante “revoltoso” por lo que se fue del país una vez terminado su primer doctorado en Salamanca. Desde 1972 trabajó en el Instituto *Misio* de la ciudad alemana de Aachen (Aix-la-Chapelle/Aquisgran) creando allí una sede de investigación importante; a pesar de algunos cambios ulteriores las

iniciativas principales y el grupo de trabajo se han mantenido y acrecentado hasta la fecha. En 1982 fundó la revista *Concordia* y la publicación de una serie de trabajos monográficos de diversos autores a partir de 1984. Desde entonces reúne en torno a sí a un grupo de investigadores e investigadoras interdisciplinario, al que suelo denominar “Escuela de Aquisgran”. Son numerosos, están por todo el mundo y coinciden en una serie de líneas básicas.

Actualmente tiene el proyecto de crear una *Escuela Internacional de Filosofía Intercultural* sobre la base de un patronato barcelonés que administra la herencia Raimundo Pannikar, otro gran mentor del pensamiento intercultural.

A estas referencias hay que añadir una muy importante para nuestro caso. En 1995 se realizó en México el *Primer Congreso Internacional de Filosofía Intercultural*. A partir de entonces se produjo una incorporación masiva de pensadores latinoamericanos y caribeños a la Filosofía Intercultural. Con esta incorporación se reforzaron los rasgos interdisciplinarios y dialógicos de la corriente y se le imprimió un sesgo claramente *nuestroamericano*. Todo ello vinculado con los desarrollos previos y contemporáneos de la Filosofía de la Liberación, con intercambios con los representantes de los Estudios Poscoloniales y Decoloniales, y con otros representantes del pensamiento crítico de América Latina. En efecto, la Filosofía Intercultural se presenta como una línea de pensamiento crítico en sentido amplio.

Pienso que es pertinente, antes de continuar con el desarrollo de este punto, explicitar por qué empleo de manera preferente el adjetivo *nuestroamericana* para designar el trabajo de filosofía intercultural liberadora que hacemos desde “Nuestra América”. Esta denominación, como es fácil de advertir, proviene del famoso artículo de José Martí “*Nuestra América*” de 1891, que es señero y auroral para el pensamiento y para la docencia.

*Nuestra América*, como ya lo aclaraba Martí, no constituye un mero denominador geográfico. Siguiendo ciertas versiones más contemporáneas del pensamiento de Martí, sobre todo las del uruguayo Yamandú Acosta, para mí esta denominación hace referencia a mujeres, varones y grupos humanos de todo tipo que pueblan el continente, sobre todo aquellos que están en condiciones de minoridad y resistencia. Vale decir, quienes como un “nosotros” *nuestroamericano* se reconocen en cuanto sujetos conscientes de la propia dignidad y, a la vez, de la dominación de la que han sido y son objeto. Con esto extendiendo el calificativo de *nuestroamericanas* a personas que viven en Estados Unidos, por ejemplo los afrodescendientes, los hispanos, las minorías dominadas, etc. Ya no es, como en el caso de

Martí, un adjetivo que se origina para marcar la actitud contra los españoles o contra los norteamericanos, sino que implica una interpretación más amplia.

Vayamos ahora al “cambio de época” como tal. Tiene que ver con algunas marcas del tiempo: los ’70 y los ’90. ¿Qué pasa en medio? Los años ’70 estuvieron signados por la Filosofía de la Liberación, las Teologías de la Liberación, por las movidas artísticas de Buenos Aires. Desde fines de los ’60 se dio el gran movimiento de la Filosofía de la Liberación, surgido en la Argentina y que luego se expandirá por toda América y el mundo. El despliegue, inicialmente promisorio de temáticas y cuestionamientos a los que dio impulso la Filosofía de la Liberación, con el acento puesto en un nuevo sujeto histórico-político al que se llamó el pueblo, los oprimidos del sistema, las víctimas, quedó relegado casi inmediatamente de los círculos académicos a raíz de la censura y de la autocensura impuesta, directa o indirectamente, por las dictaduras cívico-militares que asolaron nuestros países y otras formas de terrorismo de Estado con su secuela de colegas y de estudiantes muertos, encarcelados y/o exiliados. El tema del exilio, por tanto, es decisivo para la Filosofía de la Liberación. A esto se sumaba la crisis económica y social subsecuente.

Vamos ahora a comienzos de los años ’80. Con el retorno de las democracias en los países del Sur, condicionadas y frágiles en sus comienzos, se produjo un reverdecimiento de los estudios filosóficos de diversas orientaciones en toda América del Sur, sobre todo en las academias universitarias, y su adecuación a los nuevos contextos políticos, económicos y culturales. Sin embargo -y esto es algo a estudiar por los interesados en la historia de las ideas- fue escaso el lugar y el protagonismo que en esa década tuvieron los representantes de la Filosofía de la Liberación. En la Argentina, al retorno de la democracia solo cabe mencionar al grupo de Roig en Cuyo y alguna gente más desperdigada en las universidades. Esta situación fue provocada en parte por la pérdida de algunas y algunos compañeros y por las dispersiones de los exilios y en parte porque las universidades y los centros académicos quedaron homogeneizados bajo el imperio de las líneas de trabajo filosófico de los países centrales del momento. Creo, además, que no me equivoco al pensar que a partir de ese momento la Filosofía de la Liberación y otros movimientos recibieron el impacto de varios acontecimientos de la época que indujeron de modo decisivo la deriva hacia la *opción intercultural* de varios de sus representantes. Como dice Fornet, no se trata de dos movimientos contrapuestos sino que pueden perfectamente coincidir. La Filosofía Intercultural, por lo menos en esta versión que yo les estoy

mostrando, quiere ser liberadora; al tiempo que autores como Dussel se acercan a las temáticas culturales e interculturales.

Enuncio algunas circunstancias y hechos significativos que se dieron, sobre todo, en la última década del siglo pasado. Por un lado, la mundialización neoliberal que afecta la vida en todas sus dimensiones: económica, mediática, catástrofes humanitarias, destrozos de la naturaleza. Hablo de mundialización en lugar de globalización, porque éste último es un término que queda muy pegado a esta ideología de la mundialización hegemónica neoliberal. Por supuesto que esto empieza antes, en los '70, pero se refuerza con la caída del muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría.

Por otro lado, la emergencia combativa de los pueblos originarios de Nuestramérica y de otros grupos minorizados que empezaron a llevar adelante luchas por el reconocimiento de sus derechos e identidades. Ante todo su derecho a la vida, a la existencia misma. Solo como ejemplo se puede pensar en los movimientos de mujeres, en los movimientos de los Sin Tierra, en los movimientos sociales y en los movimientos indígenas. En este sentido vale la pena tomar conciencia del debate intenso surgido en torno a 1992, con motivo de cumplirse el Vº Centenario del pretendido “descubrimiento” de América. Tanto el gobierno español como el portugués intentaron hacer celebraciones. Pero inmediatamente fueron condenados por gobiernos, intelectuales y agrupaciones de distinto tipo. Las reacciones más eficaces, en tanto influyeron en la conciencia pública y provocaron cambios políticos, provinieron de numerosos grupos de descendientes de los pobladores originarios víctimas del expolio y la conquista, y luego encubiertos u olvidados. Como muestra de estos movimientos se puede citar la declaración de la comisión internacional CISA (Consejo Indio de Sudamérica) por los *Derechos humanos de los pueblos indios* (1985) y el *Repudio a la Invasión Extranjera de América* (1988). Se han hecho una enorme cantidad de trabajos en torno a esto, de los que cabe mencionar el estudio de Dussel “1492: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*”. En lo personal, hice una pequeña contribución con ocasión de dos conferencias de apertura a los actos de la Universidad Macerata, It., por el Vº Centenario, donde trabajé toda la disputa por los significantes y el significado que se dio en ese momento.

Otro aspecto a tomar en cuenta es la conciencia cada vez más aguda de la condición neocolonial que impregna desde entonces, tanto a los imaginarios sociales y culturales como también a formas de organización política, social y económica, y que se sintetiza en la conocida distinción de Aníbal Quijano entre colonialidad del poder, del saber y del ser. A

partir de ese nuestro trabajo tiene que estar pensado, usando como una categoría del mismo, la idea de condición colonial con el racismo que ella implica.

Otra cuestión a tomar en cuenta son los constantes y pauperizados flujos migratorios que se dan en Nuestramérica, a los que tenemos que agregar los contingentes de desplazados internos como es el caso de Colombia. Parafraseando conjuntamente a Étienne Balibar y a Michel Foucault, considero que de las migraciones constituyen el *fenómeno biopolítico mayor de nuestro tiempo*.

Otro aspecto es la aguda conciencia del carácter planetario del deterioro ambiental y de la crisis de los ecosistemas que va extendiéndose. También el surgimiento de formas democráticas novedosas como la constitución de bloques regionales antisistémicos (hoy en declive), o las políticas de ampliación y realización efectiva de los derechos humanos, que en la actualidad presentan signos de retroceso graves..

He aquí algunos de los componentes del *cambio de época*. A partir de entonces, y tomando en cuenta estos cambios, han aparecido diversas iniciativas teóricas capaces de replantear, desde la perspectiva filosófica intercultural, los desafíos fundamentales que en esta coyuntura se presentan a las y los pensadores y educadores de Nuestramérica. Citemos algunos nombres: Arturo Roig, Adriana Arpini, Yamandú Acosta, Daniel Berisso, Mauricio Beauchot, Carlos Cullen, Enrique Dussel, Raúl Fernet-Betancourt, Patricia Laporta, Cecilia Monteagudo, María Luisa Rubinelli, Ricardo Salas, Jorge Santos, Juan Carlos Scannone, Jorge Seibold, Fidel Tubino, Jorge Vergara y muchos más. Todas y todos ellos son, de un modo u otro son, o bien cerradamente interculturalistas o plantean un pensamiento cercano al de la Filosofía intercultural.

La filosofía intercultural nuestroamericana liberadora comparte algunos rasgos con la Filosofía Intercultural a secas. En primer lugar tiene un modo particular de entender las culturas que carece de todo esencialismo tradicionalista, lo que a veces provoca conflictos con algunas agrupaciones de pueblos originarios. Porque se conciben las culturas, o mejor dicho con la terminología de Alejandro Grimson, las *configuraciones culturales* como entidades abiertas, dinámicas, situadas espacial y temporalmente, y susceptibles de cambios, negociaciones y también de desaparición; con el condimento actual de las migraciones o del llamado nomadismo. En razón de todo ello, varios autores, entre los que se me incluyo, realizan una crítica de las posiciones que defienden la inconmensurabilidad e incomunicabilidad de las culturas, y se oponen al multiculturalismo por su carácter *museal* (Bernhard Waldenfelds).

Así entendidas las configuraciones culturales, las pensamos como el suelo natal de las categorías filosóficas. Sobre todo se enfatiza la idea de que el reconocimiento intercultural posibilita polílogos, es decir, diálogos múltiples, entre personas y grupos que se identifican con culturas diferentes. Esto implica, a la vez, el reconocimiento de la existencia de varios estilos o formas de razón y de saberes cuya presencia en diversos grados se puede detectar en casi todas las culturas, y se sostiene la posibilidad del intercambio partiendo de la base del reconocimiento mutuo y de la posibilidad de una *hermeneusis* mutua. Reconocimiento mutuo significa el esfuerzo por disminuir las asimetrías en el poder, el saber y el ser, que estuvieron y están impuestas por la condición colonial.

Este reconocimiento impone la inclusión en el diálogo de las variables del poder y la dominación. No se puede entablar un diálogo sobre “ideas puras”. El que ha sido sometido ha sido sometido. El que lleva en el cuerpo la marca del amo, la tiene. En esas circunstancias el reconocimiento tiene que darse con características muy especiales. Por eso la Filosofía Intercultural, como lo dice el propio Fernet, se define como una *filosofía crítica del reconocimiento* que asume una tarea de reparación histórica para superar las sesgadas concepciones occidentales del reconocimiento (desde Georg Hegel a Axel Honneth), haciéndose cargo de la historia de la inhumanidad que acompaña como su sombra a la filosofía occidental. Vale decir, se hace cargo de las violencias y los daños físicos, culturales, epistemológicos y morales causados al otro por los procesos de conquista, colonización, evangelización e imperialismo, hasta culminar en los terrorismos de Estado y las guerras actuales.

En consecuencia, quienes trabajan en esta línea de pensamiento deben tomar en cuenta la condición colonial y poscolonial que ha signado la práctica de la filosofía en los países sometidos a ella, con las características de cada lugar, conceder lugar epistémico a la pluralidad de las memorias de los pueblos, recuperándolas de los olvidos y los sesgos de la historia oficial, y asumir la tarea de colaborar para la obtención de condiciones de simetría (reaseguro de la posibilidad de intercambios interculturales fecundos y de la filosofía intercultural misma). No se trata de interpretar la palabra del otro, sino de dialogar y de exponerse a una *hermeneusis* mutua, tarea que, obviamente, puede costar más de una generación de trabajo. El vínculo inescindible de la reflexión filosófica con estos contextos impone por lo tanto al investigador y a la investigadora, la obligación de atender al hecho duro -como ya lo hizo la Filosofía de la Liberación- de que los países latinoamericanos y caribeños en el presente y en el pasado, se han visto y se ven sometidos a diversos y variados procesos de dominación, exacción y exterminio, que dan como resultado la



existencia de grandes mayorías populares empobrecidas, miserables, oprimidas y obligadas al silencio (o con sus lenguas y saberes desvalorizados).

### 3. LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL COMO *DESIDERATUM*

La Filosofía Intercultural plantea y tiene importantes desafíos epistemológicos, ético-políticos y educativos.

El primer gran desafío es la *admisión de una pluralidad de formas de razón y de saberes* y la necesidad del diálogo real entre estas razones y saberes plurales. La Filosofía Intercultural, como dijimos, defiende la existencia de diversos estilos o formas de razón y saber cuya presencia, en distinto grado y maneras, se puede detectar en todas las culturas. Se enfrenta así de manera firme con las posiciones posmodernas extremas que proclaman la inconmensurabilidad de los saberes y de las culturas; en consecuencia, reconoce la posibilidad del intercambio entre las culturas partiendo de la base del reconocimiento mutuo. Por eso una de las metáforas favoritas para designar la Filosofía Intercultural es la de la *traducción*.

Desde esta posición también se puede redefinir la propia práctica docente. En general, ésta es considerada como una relación disimétrica entre maestro/discípulo. Tal disimetría también es repetida miméticamente por ciertas formas académicas de concebir el filosofar sólo como estudio filosófico de autores filosóficos. Para esta forma de pensar, por el contrario, no existe este tipo de autoridad sino que todo se tiene que dar en la dialogicidad y hermenéutica mutua. Los criterios de verdad, por lo tanto, no se proclaman *a priori*, desde un logos etnocéntrico, androcéntrico, negador del cuerpo y de la vida. La universalidad que se pretende desde la Filosofía Intercultural es una universalidad que se expande desde el contexto y a la que podríamos definir como una *universalidad de horizontes*. Ella es el *desiderátum*, no la concreción. No decimos: “esto es universal” sino “esto es universal para nosotros”, y desde ahí nos lanzamos al diálogo. En tanto alternativa a la violencia, la Filosofía Intercultural plantea la traducción de filosofías, el polílogo de las razones y los saberes como enriquecimiento exponencial del pensamiento, que da cabida a la generación de una *filosofía de la re-existencia*, como señala con esta frase tan feliz el filósofo colombiano Adolfo Albán Achinte.

Otro desafío se relaciona con la *redefinición de la filosofía y de su campo de trabajo intelectual*. La Filosofía Intercultural reelabora una noción amplia de la filosofía, comenzando su trabajo por una *pars destruens*. Se parte de una crítica a los grandes mitos de la filosofía occidental que presiden la noción dominante de filosofía. Raimundo Panikkar

hablar de tres. En primer lugar el mito o principio del *pensar analítico*. Es el pensar por partes, que opera por identificación y que no tolera ni la multivocidad ni la equívocidad. El segundo es el mito o principio del *pensar conceptual* (*Begreifen*), que se vincula con un “agarrar”, con un asir algo para que no se escape. Se reduce la pluralidad a la unidad para mejor asirla, manejarla y dominarla. En tercer lugar, el mito o principio del *pensar escrito*. Se tiende a privilegiar el estudio de textos con la consiguiente desvalorización de la palabra hablada. Pero durante siglos- y aun ahora- la mayor parte de la humanidad se expresó-y se expresa- por modos que no son los del pensar escrito. Esto trae consigo el desprecio por la palabra dada, con importantes implicancias ético políticas. Se niega un lugar importante a las llamadas culturas ágrafas y se suprimen los saberes de transmisión oral. Frente a esto, se reivindican otras formas de racionalidad, de pensamiento simbólico, formas orales del saber de gran elaboración reflexiva que, unidas al acervo occidental conocido, se convierten en herramientas para este tipo de filosofía más integradora.

Al tomar en cuenta la historia del colonialismo occidental la Filosofía Intercultural se presenta también como crítica de la filosofía y de los saberes coloniales y busca poner de manifiesto la riqueza de pensamiento de grupos y culturas cuya dignidad cognitiva ha sido sustraída y sometida secularmente a un “epistemicidio” (Boaventura de Souza Santos). Siguiendo lo expuesto por Fernet-Betancourt, se aclara que la concepción de filosofía que se defiende no es ajena -en sentido de incompatible- con otras tradiciones de la filosofía de origen europeo y que también se puede rastrear en pensadores latinoamericanos que filosofaron de manera *situada y responsiva*, haciéndose cargo de diversos desafíos con los que se encontraron. Lo que sí se rechaza es que el temple único del filosofar sea el asombro o la admiración. Como dice Fernet, también se puede pensar a partir de otro temple o talante. Se puede pensar a partir del *concernimiento*, es decir, de un hacerse cargo de aquello que afecta a los seres humanos como tales: la esclavitud, el racismo, la opresión, las matanzas, la represión, el sufrimiento. Desde este temple la filosofía se concibe como *responsiva y emancipadora*. A partir esta experiencia de la filosofía como *concernimiento*, la filosofía se convierte, además, en confrontación crítica con la realidad y la historia, deviniendo parte de un proceso de transformación del mundo y de la historia. Vale decir, se convierte en un *pensamiento auroral*, como ya lo concibieron José Martí, Federico Nietzsche, María Zambrano, Arturo Roig y tantos otros.

Otro desafío es la *revisión crítica del canon histórico de la filosofía occidental* que se desprende de la revisión de la filosofía como tal. Como bien sabemos, en la “arena” de la academia filosófica compiten varios cánones: los analíticos tienen uno, los dialécticos, otro

y los que hacen fenomenología, otro diverso. En suma, “canon” es todo ese conjunto que uno concibe como “obras” y “autores” con los que hay que dialogar para hacer filosofía, los que nos proporcionan esas posibilidades efectivas de pensar filosóficamente. Si se tienen presentes los episodios de avasallamiento y colonización de formas de pensamientos originales por parte de las potencias coloniales y la reducción “orientalista” (Edward Said) de tales logros a fenómenos meramente casuales en la historia de la cultura y de la filosofía, así como la influencia que el hecho mismo del descubrimiento tuvo en el desarrollo de la filosofía occidental, se plantea la necesidad de redefinir el canon histórico de la filosofía, elaborando una crítica a los estilos habituales de concebirlo. Con estos procedimientos no se pretende una supresión de lo que ha sido la filosofía académica “normal”, sino su crítica, reapropiación y un reposicionamiento frente a la misma. Una ventaja adicional de esta forma de trabajo ha sido-y puede seguir siéndolo- la crítica de distintas concepciones de la historia de la filosofía y la ampliación del canon filosófico; no solamente con autores latinoamericanos, africanos y asiáticos, sino del mismo canon europeo. Baste pensar en el caso de Aspasia de Mileto analizada por Fornet.

Un cuarto desafío es la *ampliación de las fuentes del pensamiento filosófico*. A partir de esta ampliación temporal y espacial de los límites del pensamiento filosófico y de la crítica a los principios/mitos del pensar occidental, la Filosofía Intercultural plantea la necesidad de recurrir no sólo a fuentes escritas, sino también a fuentes orales, a construcción de casos, entendiendo que estos modos de trabajar enriquecen el pensamiento filosófico propiamente dicho. Este otro modo de filosofar resulta particularmente interesante para el desarrollo de la *filosofía nuestroamericana*, ya que se lo puede ejercer, en parte recuperando tradiciones olvidadas o encubiertas, trabajando dialógicamente con producciones literarias y periodísticas, pero también recurriendo al venero de saber que contienen los relatos populares, los intercambios epistolares, las entrevistas y las conversaciones, y el trabajo filosófico con casos ejemplares que ofrecen la historia y el presente. Estas prácticas no excluyen ni entran en competencia con las prácticas más tradicionales de la filosofía, que no han perdido su validez por el mero hecho de estar consagradas por una tradición, sino que tienen que ser resignificadas y reposicionadas. Pero aquí quiero llamar la atención sobre dos riesgos que pueden correrse. El primero es el de ignorar o menospreciar autores y obras que integran los cánones académicos de la filosofía, las humanidades y de las ciencias sociales. Ellos también nos aportan herramientas indispensables para la reflexión filosófica. Esta es nuestra situación y este es nuestro contexto. Somos parte de una situación colonial, a la que hay que asumir en su totalidad. El segundo riesgo es la superficialidad

epistemológica y metodológica. Al abandonar el marco seguro del texto filosófico canónico y las estrategias y técnicas para su interpretación corrientes, la pretensión de este trabajo exige construir un marco teórico y métodos no siempre estrictamente filosóficos sino *inter-* y *pluri-* disciplinarios, sostenido por una teoría y una práctica de la traducción entendidas como polílogo de razones y saberes<sup>7</sup>.

Un último y no menor desafío tiene que ver con la *orientación práctica*. Heredera parcial de la Filosofía de la Liberación y dando hospitalidad polilógica a diversas tendencias de la filosofía contemporánea, especialmente a aquellas que provienen del Sur, la Filosofía Intercultural plantea el quehacer filosófico como praxis liberadora en sentido amplio. Por “orientación práctica” se está indicando, ante todo, la dificultad y el desafío de un saber responsivo y emancipador que sintetizo en los imperativos siguientes:

a) El imperativo teórico-práctico de una nueva filosofía que redefina sus funciones, límites, lenguajes, fuentes y canon; así como su vínculo con otros saberes y disciplinas, para rescatar y preservar la diversidad sapiencial y epistemológica del mundo.

b) El imperativo teórico-práctico de la revisión de las concepciones lineales y progresistas de la historia, mediante la recuperación de las voces y de las memorias plurales de la humanidad, con especial atención a aquellas silenciadas y encubiertas por los saberes e historias hegemónicos.

c) El imperativo teórico-práctico de la dedicación atenta, seria y responsiva a los problemas sociales más urgentes: inclusión, vulnerabilidad, participación, violencia, y sus dimensiones en el contexto de la mundialización hegemónica, de la marginalización creciente de poblaciones enteras, de las migraciones masivas y de los constantes delitos contra la naturaleza.

---

<sup>7</sup> En la Argentina se han hecho diversos trabajos en este sentido. Elijo como ejemplo el trabajo de la Dra. María Luisa Rubinelli en Jujuy. Ella dirige el *Centro de Pensamiento Latinoamericano* en la Universidad Nacional de Jujuy y fue directora del *Instituto de Formación Intercultural Bilingüe* de Humahuaca. Rosarina de origen pero con muchos años de residencia en el NOA, aprendió sus lenguas y se contactó con expresiones de esa cultura popular. Bajo la dirección de Arturo Roig escribió su tesis de doctorado ahora republicada como *Los relatos populares andinos: expresión de conflictos* (Biblos, Buenos Aires, 2014). El trabajo de tesis está hecho en base al análisis de trescientos cincuenta relatos (algunos tomados de recopilaciones tradicionales y otros levantados por ella misma o su equipo). La fuente fue esa, pero Rubinelli elaboró un recio trabajo filosófico en torno a ello, generando un abordaje a estos materiales, facilitado por herramientas del análisis de textos y del discurso y recurriendo a la historia de la antropología, a la geografía y a estudios sobre el imaginario popular. Produjo así un modelo de *hermenéutica diatópica* que circula por diversos espacios, vía un esfuerzo hermenéutico entre textos y contextos que transita de modo dialógico y creativo por distintos lugares históricos, geográficos y disciplinarios para extraer sentidos, especialmente los que son propios de las moralidades emergentes de resistencia del pueblo que es el autor, agente y actor de estos relatos, que a su vez se abren a diversos sentidos.

d) El imperativo teórico-práctico de la opción por una universalidad cualitativamente diferente, configurada y reconfigurada sin cesar a partir de los polílogos interculturales y de la crítica a la ideología neoliberal de la globalización.

e) El imperativo de pensar de otra forma la práctica docente de la filosofía como una que, en actitud crítica a todos los colonialismos y centrismos, asuma responsivamente los desafíos enunciados. En particular ha de focalizarse el interés en volver a debatir desde nuevas bases los programas y planes de enseñanza de la filosofía y las instituciones de enseñanza superior. Se trata, por tanto, de pensar en otras formas de producción de pensamiento.

# **EL SUFRIMIENTO SE EXPERIENCIA DE “MUCHAS MANERAS” O ACERCA DE CÓMO PENSAR ANA-DIA-LÉCTICAMENTE LA LIBERACIÓN**

Luciano Maddonni - Juan Matías Zielinski

Luciano Maddonni es licenciado en filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y profesor en filosofía por el Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires (CESBA). Se desempeña como Profesor de *Filosofía de la Educación* en la Universidad Nacional de Hurlingham (UNAHUR) y Profesor Ajunto de *Filosofía Latinoamericana* (Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel). Es miembro del equipo del *Ciclo de Extensión Educación, Ética y Desarrollo* de la *Universidad del Salvador* (USal) y distintos grupos de investigación sobre filosofía latinoamericana y filosofía de la religión.

Juan Matías Zielinski es doctorando en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (FFyL). Magíster en *Filosofía, Religión y Cultura Contemporáneas* (UCC). Investigador Tesista de la Sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural “Prof. Carlos Astrada” (Directora: Dra. Alcira B. Bonilla), del Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” (FFyL., U.B.A.) y becario interno doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Adscripto de “Ética” (FFyL., UBA) y Profesor Titular de *Filosofía Latinoamericana* (Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel). Entre sus áreas de trabajo se encuentran: antropología filosófica, ética y religión en el *pensamiento judío contemporáneo*, filosofía intercultural y ética, política y teológica de la liberación.



## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

En las primeras décadas del siglo XXI la situación de injusticia y de exclusión que sufren las grandes mayorías de los pueblos de la Tierra se ha agudizado drásticamente. En la actualidad, las condiciones, los mecanismos y las relaciones de opresión y dependencia se han complejizado de tal modo que exige revisar y reformular permanentemente los diagnósticos y los instrumentos de la crítica. Sin embargo, el fenómeno del sufrimiento de las víctimas, más allá de las modalidades históricas que éste adquiera, continúa interpelando y dando *que* y *qué* pensar. Más aún si, como aquí hacemos, se entiende el ejercicio filosófico como un compromiso teórico-práctico situado, tal como lo practicó desde su fundación el movimiento intelectual de la Filosofía de la Liberación<sup>2</sup>. Frente al nuevo escenario epocal es menester preguntarse: ¿De qué manera la Filosofía de la Liberación podrá seguir respondiendo desde su propia perspectiva ante los retos actuales? ¿Cuenta este movimiento con un soporte teórico adecuado para enfrentar la complejidad del tiempo actual?

Asumiendo la heterogeneidad que caracterizó a este movimiento filosófico desde su fundación, entendemos que la *corriente anadialéctica* es la que mantiene, gracias a la especificidad y originalidad de su método, una gran vigencia ante el panorama actual. En el siguiente trabajo, justificaremos nuestra afirmación mostrando el modo mediante el cual el método que propone el mencionado subsector de la Filosofía de la Liberación posibilita que las corrientes más destacadas de la Filosofía Latinoamericana contemporánea puedan enlazarse y potenciarse mutuamente en un proyecto pluriversal de liberación mundial.

---

<sup>1</sup> Este artículo emerge como reflexión conclusiva del Seminario: “*Alteridad, diferencia y exterioridad en la filosofía latinoamericana contemporánea*”, Universidad Nacional de San Martín (Escuela de Humanidades), Carrera de Filosofía, segundo semestre de 2016. La coordinación estuvo a cargo del Dr. Marcelo González (CEL-UNSAM) y el equipo docente fue conformado por: Prof. Bárbara Aguer (UBA-CONICET), Prof. Daniela Godoy (UBA-UNSAM), Lic. Luciano Maddonni (USAL-UNAHUR) y Mg. Juan Matías Zielinski (UBA-CONICET).

<sup>2</sup> Algunas de las producciones recientes y más destacadas sobre el movimiento de la Filosofía de la Liberación son: Rubén GARCÍA CLARCK, “Filosofía de la liberación”, en: Horacio CERUTTI-GULDBERG (ed.), *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, Toluca, UAEM, 2000, 169-170; Juan Carlos SCANNONE, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida*, Vol. L (2009) 59-73; Carlos BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2010<sup>3</sup> [2004]; Gustavo CRUZ, *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racionalizada*, Córdoba, EDUCC, 2009; Noemí SOLÍS BELLO ORTÍZ-Jorge ZÚÑIGA- María GALINDO-Miguel Ángel GONZÁLEZ MELCHOR, “La filosofía de la liberación”, en: DUSSEL, Enrique- Eduardo MENDIETA- Carmen BOHÓRQUEZ (eds), *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos*, Buenos Aires-México, Siglo XXI, 399-417; Héctor SAMOUR, “Las filosofías de la liberación”, en: Carlos BEORLEGUI-Raúl FORNET-BETANCOURT, *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*, Granada, Editorial Comares, 2014, 213-245; entre otras.

Para ello, tomaremos en cuenta las contribuciones de los dos más significativos autores de esta línea de investigación: Juan Carlos Scannone SJ y Enrique Dussel, integrantes ambos del núcleo fundador de la Filosofía de la Liberación en Argentina. El primero, junto con R. Kusch y C. Cullen, ha continuado sus reflexiones colaborando en un proyecto filosófico liberacionista de acento histórico-ético-cultural dando prioridad epistémica a la hermenéutica de los símbolos culturales, mientras que el segundo, a partir de una renovada interpretación de E. Levinas y K. Marx (entre otros), ha desarrollado categorías críticas, sobre todo, en el ámbito de las mediaciones prácticas de la ética, la política y la económica.

Sin embargo, y más allá de las profundas diferenciaciones que sería posible indicar entre ambos planteamientos, estos dos proyectos filosóficos tuvieron un soporte lógico-discursivo común: el *método ana-dia-léctico*. Este recurso metodológico ha sido mantenido por los dos autores a lo largo de toda su producción teórica hasta sus reflexiones actuales, sirviéndoles como “soporte rítmico” de sus formulaciones filosóficas<sup>3</sup>. El “ritmo lógico” de sus discursos filosóficos no significó meramente un “ordenamiento de proposiciones” sino, más radicalmente, una explicitación secuenciada de los momentos constituyentes de la historia humana en vías de liberación.

Por ello, y si como dijimos al comienzo, el método ana-dia-léctico tiene la capacidad de reunir analógicamente las principales contribuciones de la Filosofía Latinoamericana reciente -entendiendo por ellas a la filosofía intercultural, descolonial y de género- nos preguntamos: ¿En qué sentido el método anadialéctico puede efectivamente servir como enlace discursivo de tales formulaciones? Por los límites inherentes a esta presentación, no nos es posible realizar una descripción detenida de tales perspectivas. Sin embargo, sí podemos asumir como objetivo principal de este artículo la exposición del modo por el que

---

<sup>3</sup> Desde comienzos de la década del setenta del siglo XX, tanto E. Dussel como J. C. Scannone vienen elaborando su propuesta metodológica en diálogo crítico con Hegel e inspirados en la comprensión tomista de la analogía. El método *ana-dia-léctico* estructura toda la producción filosófica de E. Dussel, sin embargo el desarrollo temático del mismo pertenece, sobre todo, al segundo momento de su “obra temprana” filosófica: las obras escritas desde 1969 hasta 1976 (primera formulación sistemática de su Filosofía de la Liberación). El autor argentino-mexicano expuso sistemáticamente las notas esenciales del método en las tres obras filosóficas más relevantes de este período: *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 2012a), publicada en 1973; *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (Dussel, 2012b), publicada en su versión definitiva en 1974 y; *Filosofía de la liberación* (Dussel, 2006), publicada en 1977. Actualmente, Dussel continúa empleando sustancialmente el mismo método, aplicándolo a nuevas situaciones y confrontándolo con otras propuestas críticas (Dussel, 2016). Por su parte, también desde sus primeros escritos filosóficos J. C. Scannone ha trabajado sobre la dialéctica propia de la analogía como método para la liberación (Scannone, 1972). Asimismo, en la actualidad el filósofo jesuita también mantiene las líneas fundamentales de dicho proceder, en diálogo con sus nuevos interlocutores y posicionamientos (Scannone, 2012).

dichas modulaciones críticas (interculturales, descoloniales y de género) pueden ser comprendidas, reunidas pero no confundidas, en el marco de una *filosofía anadialógica de la liberación* inspirada, en lo sustancial, por la fundamentación metodológica elaborada tanto por J.C. Scannone como por E. Dussel.

Para ello, en primer lugar (I) describiremos el “ritmo” desde el que interjuegan dinámicamente los diversos “momentos” del método anadialéctico. En segundo lugar (II), luego de bosquejar un indicativo panorama de las líneas de investigación más representativas del pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo, señalaremos cómo la corriente anadialéctica permite, gracias a su método, vincularlas discursivamente. Luego (III), analizaremos la contribución que puede realizar el método ana-dia-léctico a una política analógica de liberación de los pueblos, entendiéndola como la mediación práctico-transformadora por excelencia. Por último (IV), recapitularemos la hipótesis que nos guía, precisando también algunas oportunidades y desafíos que conlleva nuestra propuesta al ser enriquecida por los desarrollos de las demás corrientes aquí consideradas.

## I. EL MÉTODO ANA-DIA-LÉCTICO EN LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Es sabido que desde su fundación la llamada Filosofía de la Liberación no ha sido un movimiento homogéneo (Beorlegui, 2010: 661-695; Cerutti-Guldberg, 2006: 302-472). Uno de los grandes temas de discusión de los primeros debates del movimiento y, al mismo tiempo, uno de los factores más relevantes para la clasificación interna del mismo ha sido la cuestión del “método” para la liberación (Arpini, 2013: 11-18). Así, H. Cerutti-Guldberg (Cerutti-Guldberg, 1989: 65-83) identifica cuatro corrientes, tomando como uno de los criterios de ordenamiento el método empleado: la corriente *ontologicista*, la corriente *analéctica*, la corriente *historicista* y la *problematizadora*<sup>4</sup>. La denominada corriente analéctica,

---

<sup>4</sup> Con respecto a sus variantes internas, podría hablarse de una corriente caracterizada por un énfasis de tipo ético-cultural y de otra corriente que, en mayor o en menor grado, estaría orientada por el marxismo. Esta diferenciación se configura, básicamente, por el instrumental categorial que cada una emplea: mientras que la “ético-cultural” utiliza una mediación de tipo hermenéutica (de los *símbolos* contenidos en la *sabiduría popular*), la corriente orientada por el marxismo utiliza una mediación analítica de tipo económico-política. Dentro de la corriente “ético-cultural” se destacan los desarrollos teóricos de Rodolfo Kusch (1922-1979), de Carlos Cullen (1943-) y de Juan Carlos Scannone (1931-). En cuanto a la corriente “orientada por el marxismo”, su máximo exponente es Enrique Dussel (1934-) junto a Franz J. Hinkelammert (1931-). Otro autor sumamente relevante, de marcada influencia zubiriana, es Ignacio Ellacuría SJ. (1930-1989). La clasificación que toma como criterio de referencia el instrumental categorial o la mediación analítica utilizada fue realizada por Raúl Fornet-Betancourt (Fornet-Betancourt, 1988) y retomada por J.C. Scannone (Scannone, 2009b). Por otro

que nosotros nombraremos como *ana-dia-léctica*, se posiciona, a nuestro entender, por un lado como la corriente que más fiel se ha mantenido a las aspiraciones y pretensiones iniciales de la Filosofía de la Liberación y, por el otro, como la modalidad más apropiada para pensar aún hoy, frente al sufrimiento de tantas víctimas, la liberación. En ambos casos, es precisamente el método elaborado el que nos permite fundamentar nuestra posición.

Uno de los principales exponentes de la corriente ana-dia-léctica es, como se dijo, E. Dussel. En su “obra temprana” filosófica ha presentado una exposición sistemática del método propuesto. Para comenzar nuestra exposición temática, precisaremos indicativamente qué entiende Dussel por “método ana-dia-léctico”. Según el autor mendocino, el “punto de partida” de la reflexión filosófica debe comenzar por la descripción fenomenológica de la estructuración ontológica fundamental del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) cotidiano. Dicha configuración existencial es abordada desde una fundamentación dialéctica, es decir, como una vía de “doble paso”: desde los entes intramundanos al fundamento ontológico (método inductivo) y desde el fundamento ontológico hacia los entes intramundanos (método deductivo). La crisis del ingenuo “mundo de la vida” permite que el existente trascienda el mero ámbito óntico (primera forma de la trascendencia) para dirigirse inductivamente al fundamento (óntico/ontológico) y deductivamente del fundamento a las posibilidades ónticas (ontológico/óntico). Tal ruptura es dialéctica (confrontativa, contradictoria) frente a lo cotidiano (obvio y habitual).

El pensar filosófico ontológico se presenta, entonces, como la disposición dialéctico-discursiva que radica en la tematización del ser (explicitación del fundamento: comprensión del ser “estabilizada”) que es comprendido desde siempre, aunque implícitamente, en la vida cotidiana.

Esta caracterización abre tres niveles de análisis: a. *La comprensión existencial del ser*; b. *La interpretación existencial* y; c. *El pensar ontológico* en tanto que pensamiento metódico (dialéctico) del fundamento.

---

lado, contamos con la tan clásica como problemática clasificación realizada por Horacio Cerutti-Guldberg. El autor argentino-mexicano toma como criterio la relación con el “populismo”, que demarcaría las corrientes internas entre: populismo concreto; populismo abstracto; crítica historicista y; problematizadora (Cerutti-Guldberg, 1983) y, posteriormente, entre la corriente ontologicista (Kusch, entre otros), analéctica (Dussel y Scannone, entre otros), historicista (Roig, entre otros) y problematizadora (Santos, Cerutti-Guldberg, entre otros) (Cerutti-Guldberg, 1997). Por nuestra parte, consideramos que la propuesta por R. Fornet-Betancourt es la más adecuada. Sin embargo, valoramos de la clasificación que presenta H. Cerutti-Guldberg el haber indicado de modo preciso, aunque críticamente, que la nota distintiva de la producción de Dussel y de Scannone radica en la utilización del *método analéctico*.

Se parte, pues, de la comprensión existencial cotidiana (“en”), pasando por la interpretación existencial (“a través”) hacia la trascendencia del ámbito ontológico (primera modalidad del “más allá”; “trascendencia ontológica”). Tal dinamismo permite explicar el pasaje de un momento anterior a un momento posterior de la Totalidad -ya que ésta nunca estará del todo clausurada; nunca “absolutamente totalizada”-. Por tanto, el movimiento dialéctico propio de la “ontología negativa” (siempre inclausa; abierta) puede ser explicado por un abordaje hermenéutico-existencial desde donde todo ente es comprendido: el ser como Totalidad desde el horizonte del mundo.

Por ello, la ontología es dialéctica, ya que todo lo pensado en referencia al ser estará siempre marcado por la negatividad que le es inherente. Sin embargo, el ser siempre está comprendido existencialmente en el nivel de la facticidad cotidiana y dicha comprensión existencial “estabilizada” es, en todos los casos, política. Todo obrar humano intramundano (praxis) se fundamenta, en último término, en el ser como poder-ser histórico-político. Por ello, toda di-ferencia se ubica arquitectónicamente en este ámbito. De aquí que Dussel afirme que *“lo diferente es lo arrastrado desde la identidad, in-diferencia originaria o unidad hasta la dualidad. La di-ferencia supone la unidad: lo Mismo”* (Dussel, 2012a: 102).

Sin embargo, el Otro se revela como Alteridad separada, insumible de manera completa a la “lógica de la Totalidad”: no es meramente di-ferente, su Exterioridad revela Dis-tinción. El problema sería, entonces, el siguiente: ¿cómo es metodológicamente pensable un Tú sensible como Exterioridad sin que por ello se vea reducido a la comprensión de la Totalidad univocista o sea incontaminadamente descrito desde una excesiva equivocidad? La respuesta a este interrogante es hallada por Dussel y Scannone a través de una reinterpretación creativa de la doctrina de la analogía, según un ritmo dialéctico (Scannone, 1972). Esta renovada comprensión de la tradicional “figura” lógica funda el método ana-dia-léctico. Al interior de la Totalidad, la analogía permite comprender la “diferencia ontológica” y desde la “exterioridad antropológica” la “distinción metafísica” (Dussel, 2012a: 358). La analogía respecto de la “diferencia ontológica” explicita la relación analógica entre el ser y el ente, dado que el ser (que se comprende estabilizadamente: fundamento de la Totalidad) se predica diferencialmente (di-ferencia) de “muchas maneras” (Aristóteles).

Sin embargo, las predicaciones analógico-diferenciales del ser (di-ferencias) remiten todas ellas al fundamento (unidad o “analogado principal”). En suma, las posibilidades ónticas diferenciales son diferentes en tanto y en cuanto son predicadas del fundamento

ontológico que les da significación en la unidad (en la Totalidad de horizonte). En este sentido, las diferencias ónticas se mantienen, aunque de manera plural, bajo el dominio ontológico de “lo Mismo” (la Totalidad como horizonte de comprensión pretendidamente omniabarcante). Sin embargo, “*la mera analogía del ente termina por ser la negación de la historicidad*”, ya que el movimiento ontológico interno de la Totalidad es siempre un “*eterno retorno de lo Mismo*”. No obstante, el ser no sólo se predica de manera analógicamente diferentes sino que él mismo es aná-logo: Es la “dis-tinción meta-física” que irrumpe por la palabra analógica del Otro, y no la mera di-ferencia intra-sistémica (siempre negatividad), la que dinamiza la re-creación de la Totalidad (creación de una nueva Totalidad).

El punto de partida de la ana-dia-léctica es, por tanto, la afirmación positiva de la exterioridad dis-tintiva del Otro. La voz del Otro será, entonces, una novedad incomprendible desde la Totalidad e irreductible a una mera negación, pero no por ello absolutamente indeterminada. Porque esa novedad es “aná-loga”, ni puramente unívoca (predicación óntico-diferencial del ser idéntico de la Totalidad) ni puramente equívoca (autoexplicativa de sí misma sin ninguna relación -absoluta separación- con el horizonte de comprensión de la Totalidad), es posible hallar una “semejanza” que permite volver comprensible la novedad del otro, aunque siempre sea sólo en parte.

En definitiva, es a través del servicio liberador comunitario, en la construcción de un proyecto ontológico nuevo, que la palabra del Otro se tornará cada vez más “interpretable” por una dialéctica re-instaurada. Así, para esta postulación la filosofía primera se afirma como ético-política y no como ontología (Dussel, 2013: 197). El origen del sentido, el auténtico ámbito de fundación de lo real, no se encuentra en la comprensión -en el orden del Ser del sistema- sino en la interpelación de la exterioridad, del más allá del Sistema, que reclama una praxis ético-política de liberación. La exterioridad del Otro, punto de partida del método anadialéctico, se concreta privilegiadamente en la política (en sentido ético-metafísico), pues es la praxis y no la mera teoría la condición de posibilidad para la comprensión de la palabra analógica del Otro.

## II. La predicación analógica del sufrimiento y la Filosofía Latinoamericana actual

Las variadas transformaciones mundiales de la década del '90 del siglo XX y los primeros decenios del XXI, suscitaron múltiples desafíos a las corrientes forjadas en el efervescente clima de los años '70 con el compromiso de pensar desde América Latina. La Filosofía Latinoamericana en sus diversas vertientes buscó enfrentar críticamente tales transformaciones para poder responder creativamente ante las nuevas exigencias epocales.

Por un lado, incrementó la participación en espacios interdisciplinarios cultivando una atención creciente por las exigencias, cuestiones y abordajes del propio campo y por las provenientes de las interacciones con otras modalidades, métodos y disciplinas. Así, una serie de corrientes filosóficas conformadas en los años '60 y '70 se renovaron críticamente promoviendo nuevas generaciones de pensadores con protagonismo académico, socio-político y cultural. Tal es el caso de la Filosofía de la Liberación y del feminismo filosófico latinoamericanos.

Por otro lado, se forjaron nuevas vertientes filosóficas con diversas articulaciones con las anteriores, entre las que destacan la filosofía intercultural y el pensamiento descolonial. Según estimamos, estas cuatro vertientes de la Filosofía Latinoamericana contemporánea son notoriamente representativas de las actuales dinámicas, conceptualidades, debates y prospectivas.

La *Filosofía de la Liberación* ha ajustado su crítica a los resortes filosófico-ontológicos dependencia y opresión, mostrando la vigencia y actualidad de su núcleo original forjado a inicios de la década de los años '70. Ha profundizado en las fuentes inspiradoras de su pensamiento, ha encontrado y dialogado con nuevos interlocutores, ha sofisticado algunos de sus presupuestos iniciales -muchos de ellos, todavía modernos- y ha replanteado, desde su óptica propia, cada uno de los clásicos temas de la filosofía, con el fin de renovar su posicionamiento ético-político para dar respuesta a los nuevos desafíos históricos como la exclusión estructural, la brecha entre ricos y pobres, la amenaza de una globalización uniformadora, la primacía del mercado sobre lo social, la amenaza ecológica, etc.

Asimismo, el *feminismo filosófico latinoamericano*, asumiendo crítica y geopolíticamente los estudios de género y la perspectiva feminista provenientes de otras latitudes, ha llamado la atención sobre el monólogo hegemónico masculino de la tradición filosófica, incluso de las distintas escuelas críticas, y ha denunciado la matriz patriarcal de la producción de conocimiento y de las prácticas sociales en general. De esta manera, propone la relectura desde la historia propia de los presupuestos y de las categorías de análisis de las corrientes



críticas que recuperan las voces de las mujeres enmudecidas e invisibilizadas por relaciones de género atravesadas por una configuración social de herencia colonial y por una organización productiva y política patriarcales.

Por su parte, la *filosofía descolonial* ha avanzado, en un intenso diálogo con distintas ciencias y corrientes europeas postestructuralistas, en una crítica directa a la modernidad occidental -en tanto proyecto civilizatorio de matriz constitutivamente colonial como su contraparte necesaria- y ha analizado sus mecanismos históricos, dinámicas internas y fundamentos conceptuales, sus consecuencias epistemológicas y sus concreciones políticas. Pero junto con la denuncia de la colonialidad del poder, del saber y del ser, ha insistido en la necesidad de un giro descolonizador, que consiste en la “desobediencia epistémica” o en el “desprendimiento” de las construcciones sustentadas en la epistemología moderna, esto es, en “cambiar los términos de la conversión y no sólo su contenido”, como inicio de un proyecto que quiebra la matriz colonial y restaura la humanidad de lo humano en todas las dimensiones de la existencia.

Finalmente, el movimiento de la *filosofía intercultural* ha puesto la atención sobre la diversidad cultural y sobre el entramado intercultural de las sociedades contemporáneas, criticando la negación del derecho a ser -transitar su propio tiempo y espacio- de las distintas configuraciones culturales. Además, ha denunciado el reduccionismo y la miopía monocultural de muchas corrientes críticas mundiales y latinoamericanas y se ha embarcado en el desafío de una completa transformación de la filosofía basada en la construcción de una universalidad plurilógica desde el diálogo intercultural del que surja un verdadero modelo alternativo de sociedad.

Según nuestra posición teórica, la criticidad de estas cuatro corrientes filosóficas latinoamericanas contemporáneas radica en que parten discursivamente (locativamente) de la negatividad del sufrimiento. El sufrimiento en la corporalidad vulnerable de las víctimas es la forma en que se vivencia la injusticia del sistema como “herida”. Con esta figura metafórica, nos estamos refiriendo a la marca punzante que, al modo de la huella (pues es invisible para el sistema vigente), refleja una agresión que niega, consciente o inconscientemente, el desarrollo de la vida carnal de un singular (subjetividad comunitaria) en tanto que efecto negativo de un sistema socio-funcional de dominación. Cada una de estas corrientes parte, con las “anteojeras” de su propio instrumental analítico-categorial y desde la problemática emergente que más le concierne, de un “tipo” de sufrimiento que deja una “huella” distintiva, a saber: “*Herida de opresión y exclusión*” (Filosofía de la

Liberación); “*Herida patriarcal*” (feminismo filosófico latinoamericano); “*Herida colonial*” (filosofía descolonial); y la “*Herida monocultural*” (filosofía intercultural).

Por ello, consideramos que la “herida de opresión y exclusión”, tematizada por la Filosofía de la Liberación en general y más precisamente por la corriente anadialéctica, logra subsumir analógicamente en su discursividad las otras tres heridas a partir del “ritmo” de su método propio. El método ana-dia-lectico, tal como lo describimos más arriba, permite enlazar las otras corrientes respetando su distinción pero, al mismo tiempo, asemejándolas. Para ello, deben tenerse en cuenta al menos tres consideraciones:

a) En primer lugar, por la asunción de la analogía, podríamos afirmar que el analogado principal o aquello de lo que se predica analógicamente en cada una de las heridas arriba mencionadas radica en una experiencia, aunque experienciada de muchas maneras, inherente al ser humano carnal y vulnerable: *el sufrimiento como negación de la vida humana*.

b) En segundo término, desde el método ana-dia-léctico se advierte la necesidad de no partir exclusivamente de la negatividad del sufrimiento que se pretende negar (negación de la negación) sino también de la afirmación positiva de una exterioridad (de aquí, *ana-dialéctica*), más allá del ser del sistema pero también analógica, como instancia crítica que cuestione éticamente toda totalización posible. Sin esta primera afirmación, la dialéctica puramente negativa no logra romper con el fundamento del sistema ya que puede cerrarse a la novedad histórica futura (proceso de “totalización”). Sin embargo, con esta afirmación originaria no se trata de anular la negatividad (de aquí *ana-dia-léctica*) sino de recomprenderla desde dicha afirmación. Pues, no es sólo una negación a nivel categorial del modo abstractivo-predicativo de significar (como en la analogía tomista), sino también una “negación alterativa” que niega la posibilidad de reducir la alteridad ética del otro a un saber previo y, a su vez, una negación del mal histórico generado por la totalización de los sistemas de dominación que producen víctimas (Scannone, 2012).

c) Por último, la Filosofía ana-dia-léctica de la Liberación tras la afirmación primera de la exterioridad y, desde ella, la negación de la negación, emprende el “proceso dialéctico” de construcción de una nueva Totalidad positiva (y de aquí *anadia-léctica*), imposible de ser motorizada por la lógica interna del sistema. La palabra de la exterioridad, epifanía más allá que el Ser de la ontología vigente, lanza una interpelación práctica que cuestiona éticamente el sistema dominante generador de víctimas. Esta revelación es “eficaz”, es decir, se trata de una exposición que, más allá del logos griego y de la dicotomía moderna entre teoría y praxis, exige una respuesta política concreta. Para esta corriente, la praxis es primeramente

una praxis ético-política de transformación liberadora. Este tercer momento del método es el “desde dónde” se pueden trascender (atravesar, ir más allá) las relaciones de opresión, el sistema de injusticia y de exclusión, y la racionalidad que las fundamenta.

### III. Campo político, analogía y liberación: Los frentes y los actores de transformación

Como afirmamos previamente, la “herida de opresión y exclusión” posee la capacidad de subsumir analógicamente en su discursividad las otras tres heridas, alcanzando su punto cúlmine en la formulación de una política ana-dia-lógica de liberación (considerada por esta corriente como filosofía primera). Por tanto, el método ana-dia-léctico nos permite reflexionar en el campo político sobre el modo en que las distintas reivindicaciones sociales (que tienen su “lugar de emergencia” en las “cuatro heridas” referidas) pueden reunirse en un *hegemon analógico* (Dussel, 2006b: 88).

La negación de la vida implica la negatividad de las necesidades humanas en alguna dimensión de la materialidad que la constituye (en lo que respecta a los niveles físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético y místico-espiritual desde relaciones comunitarias ontológicamente constituyentes). Cada modalidad de la negatividad (los “múltiples” modos en los que se experimenta el sufrimiento) exige una demanda reivindicativa particular. Por ello, en este marco metodológico-categorial, el sufrimiento como negatividad padecida por la carnalidad viviente humana deviene analogado principal. Siguiendo las anotaciones precedentes, podríamos afirmar que si bien el sufrimiento se predica (porque se experimenta) de manera analógicamente diferentes (en la Totalidad de lo comprendido), a su vez, cada sufrimiento subjetivo-comunitario particular conlleva una potencia distintiva (desde la Exterioridad del sistema, creación del nuevo orden desde un sufrimiento incomprensible -pero no inexistente- para la “lógica de la Totalidad”).

El presupuesto básico de la política ana-dia-léctica de la liberación es que el único modo posible (bueno -verdad práctica-; válido -validez moral-; y viable -factibilidad-) para reducir el sufrimiento de las víctimas (padecientes de los efectos negativos de un sistema socio-funcional estructuralmente malo, es decir, injusto) es la acción transformadora en el campo político (praxis política de liberación). La fuente (*potentia*) del poder político, como ontología positiva del poder, reside en la *voluntad-de-vida* de las víctimas (“legítimos” oprimidos, excluidos por la diferencia sub-ontológica y “justificados” en su padecimiento por la ideología sexista, monocultural, racista y capitalista). La voluntad-de-vida, si no crece

por el consenso racional de las víctimas, puede devenir en *im-potencia*. La voluntad-de-vida-común es fruto del ejercicio comunitario de la “razón práctico-discursiva”. Así, este consenso es, en último término, consenso del pueblo. En esta perspectiva, “pueblo” es la categoría política que unifica analógicamente la mayoría de las demandas reivindicativas particulares:

“Por mutua información, diálogo, traducción de sus propuestas, praxis militante compartida, lentamente se va constituyendo un hegemon analógico (...) proceso de incorporación analógica, guardando la distinción propia de cada movimiento (...) que incluye a todas las reivindicaciones de alguna manera, aunque pueda (...) haber algunas que guardan prioridad.” (Dussel, 2006b: 88).

Así, el “pueblo” se constituye en el actor político determinante (ya no concebido como un “sujeto histórico” sustancial fetichizado) cuando logra posicionarse en el campo político como *hegemon analógico*, o sea, cuando puede reunir prácticamente la mayoría de las reivindicaciones particulares. Tales demandas son distintos “frentes de liberación” (por ejemplo, el feminista, el antirracista o el anticapitalista) que exigen una participación política distintiva (no diferencial) en diversos campos prácticos (como el económico, el cultural, el político o el ecológico, entre otros). Tal fenómeno nos permite reflexionar sobre el “paso”, como subsunción o transubstanciación, del principio ético general (el deber de desarrollar, producir y reproducir la vida humana en comunidad -analogado principal-) a los principios normativos inherentes a cada campo práctico particular (con su respectivo lenguaje, instituciones y configuración de status).

Ahora bien, este marco categorial hace posible que analicemos con más precisión la función política de cada una de las postulaciones filosóficas referenciadas al comienzo (de género, intercultural y descolonial). Cada uno de estos discursos se constituyen como filosofías que objetivan varios elementos concurrentes: a) un “mundo de la vida” desde el que comprenden lo real social; b) un conjunto de demandas insatisfechas que reivindican, de una u otra manera, políticamente; c) formulan un discurso estrictamente filosófico, como objetivación de los dos elementos anteriores, que intenta describir o explicar el origen, el desarrollo y los efectos intencionales y no-intencionales de las diferentes modalidades que asume la negatividad humana (sufrimiento reflejado en “heridas”) para transformar la realidad histórica de victimación (disminución del sufrimiento; momento normativo). Los “acentos” epistémicos de cada una de las perspectivas abordadas responden, en mayor o en menor medida, a estos tres elementos concurrentes.

#### IV. CONCLUSIÓN Y DESAFÍOS

A lo largo de este trabajo hemos sostenido que la corriente anadialéctica de la Filosofía de la Liberación puede enlazar y potenciar las actuales formulaciones filosóficas interculturales, descoloniales y de género, pues con el ritmo de su método logra subsumir analógicamente en su discursividad las críticas y las reivindicaciones de estas nuevas corrientes que han surgido en el panorama filosófico latinoamericano contemporáneo. Por ello, se nos presenta como la corriente de pensamiento más adecuada para pensar filosóficamente los heterogéneos procesos de liberación.

En primer lugar, hablamos de *enlace*, pues como vimos gracias a su interpretación de la analogía, la anadialéctica indica la semejanza en la distinción, proponiendo en este caso como “analogado principal” de las distintas corrientes el sufrimiento humano como negación de la vida. De este modo, halla un espacio de encuentro entre las distintas denuncias y los múltiples colectivos de reivindicación. Así, posibilita el diálogo entre las diversas corrientes de la Filosofía Latinoamericana para poder debatir sobre cuestiones controversiales (como el lugar del Estado y sus posibilidades reales de transformación, la interpretación de los procesos políticos regionales, etc.) en busca de una mayor efectividad en la respuesta a los nuevos desafíos históricos y en la construcción de un proyecto pluriversal de liberación mundial.

Pero también hablamos de *potenciar sus proyectos*, dado que con su método la corriente anadialéctica los resguarda de no encerrarse en la negatividad denunciada y les permite que su fuerza crítica no se acabe en la mera negación de la injusticia, la colonialidad o la invisibilización, sino que, anteponiendo una afirmación primera, interpela a abrirse a la novedad de la exterioridad que trasciende la mera relación dialéctica inaugurando un nuevo orden alternativo. De este modo, las potencia alcanzando lo que estimamos es uno de los mayores beneficios de tal subsunción analógica, a saber, la adquisición de mayor fuerza de transformación política. En este último campo, la originalidad de la política analéctica de la liberación, especialmente en los desarrollos de E. Dussel, radica en que propone la subsunción analógica de estas corrientes (como críticas filosóficas -fenomenológicas, hermenéuticas o éticas- contextualizadas en “mundos de la vida” concretos); en el plano de la factibilidad estratégica del campo político como reivindicaciones particulares atravesadas por los campos de la esfera material, formal y de factibilidad; y postulando al pueblo como el “bloque social de los oprimidos” entendido éste como el dispositivo en el que se condensa contingentemente el *hegemón analógico*.

Antes de concluir, dejaremos indicado de modo programático un desafío complementario y necesario para nuestra propuesta. Luego de señalar cómo se podrían potenciar las distintas corrientes gracias al método anadialéctico, es necesario pensar las oportunidades que abren las nuevas corrientes a la Filosofía anadialéctica de la Liberación. Recomprensadas anadialécticamente, es posible constatar que dichas corrientes avanzan sobre distintas experiencias y dimensiones de la opresión y de la exclusión acentuando cada una en una situación particular de negatividad y puntualizando en actores políticos concretos. Lejos de ser una mera concreción, asumir estos nuevos avances exige a nuestra corriente actualizar y renovar algunas de sus características fundacionales propias, que en muchos casos ya ha comenzado (Dussel, 2016; Scannone, 2009).

Estimamos que, gracias a estas nuevas corrientes, la Filosofía de la Liberación está desafiada a precisar su descripción e interpretación del cuadro socio-histórico sobre el que construye su filosofía crítica, reconociendo diversas tramas y formas particulares que adquirieron las prácticas, los discursos y las dinámicas opresoras. Asimismo, los avances en las diferentes corrientes le exigen no olvidar la distinción y las peculiaridades de los distintos grupos excluidos ni disolverlas rápidamente en una semejanza analógica que puede ser, si no revisa constantemente sus presupuestos, excluyente e ideológica pese a sus propias pretensiones. Así, reafirma su vocación de ser un método siempre abierto, en constante movimiento, dejándose interpelar por la exterioridad del excluido.

Por último, creemos también que está llamada a actualizar su diálogo con las disciplinas humanas y sociales, para iluminar mutuamente la búsqueda y la construcción de nuevas teorías e instituciones (económicas, políticas, culturales, jurídicas, etc.) más justas. En esta misma línea, urge seguir creciendo en la conciencia de que no se logra un sistema alternativo más justo si no es mediante el fruto de un auténtico diálogo intercultural. Para ello, deberá “abrirse” a nuevos interlocutores y propiciar un diálogo fecundo entre tradiciones filosóficas y culturales críticas que expresen la “anchura intensiva” del mundo periférico.

## Bibliografía

- ✍ ARPINI, Adriana, “Tres cuestiones definitorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la liberación”, *Algarrobo. Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos* (2013)
- ✍ BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2010<sup>3</sup> [2004]
- ✍ CERUTTI-GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de cultura Económica, 2006 [1983].
- \_\_\_\_\_ “Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana”, *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* 15 (1989) 65-83.
- ✍ DUSSEL, Enrique, “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, en: AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973, 118-137.
- \_\_\_\_\_ *Filosofía de la liberación* (facsimilar, 1976), Buenos Aires, Editorial Docencia, 2013.
- \_\_\_\_\_ *Filosofía de la liberación*, México, FCE, 2006 [1977].
- \_\_\_\_\_ *20 Tesis de política*, México, Siglo XXI / CREFAL, 2006b.
- \_\_\_\_\_ *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Docencia 2012a [1973.]
- \_\_\_\_\_ *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Buenos Aires, Docencia, 2012 b [1974].
- \_\_\_\_\_ *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Buenos Aires, Akal, 2016.
- ✍ CRUZ, Gustavo, *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racionalizada*, Córdoba, EDUCC, 2009.
- ✍ FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt: Materialis Verlag, 1988.
- ✍ GARCÍA CLARCK, Rubén, “Filosofía de la liberación”, en: CERUTTI-GULDBERG, Horacio, *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, Toluca, UAEM, 2000, 169-170.
- ✍ SAMOUR, Héctor, “Las filosofías de la liberación”, en: BEORLEGUI, Carlos-Raúl FORNET-BETANCOURT, *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*, Granada, Editorial Comares, 2014, 213-245.
- ✍ SCANNONE, Juan Carlos, “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, *Stromata* 28 (1972) 107-160.
- \_\_\_\_\_ *Discernimiento histórico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona, Anthropos, 2009.
- \_\_\_\_\_ “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida* Vol. L, (2009b) 59-73.
- \_\_\_\_\_ “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, *Stromata* 68 (2012) 33-56.
- ✍ SOLÍS BELLO ORTÍZ, Noemí-Jorge ZÚÑIGA- María GALINDO-Miguel Ángel GONZÁLEZ MELCHOR, “La filosofía de la liberación”, en: DUSSEL, Enrique- Eduardo MENDIETA- Carmen BOHÓRQUEZ (eds), *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos*, Buenos Aires-México, Siglo XXI, 399-417.





# **DEPENDENCIA ONTOLÓGICA Y LIBERACIÓN AUTÉNTICA**

## **La filosofía de la liberación del “primer Scannone” (1968-1974)**

**Luciano Maddonni**

Luciano Maddonni es licenciado en filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y profesor en filosofía por el Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires (CESBA). Se desempeña como Profesor de *Filosofía de la Educación* en la Universidad Nacional de Hurlingham (UNAHUR) y Profesor Ajunto de *Filosofía Latinoamericana* (Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel). Es miembro del equipo del *Ciclo de Extensión Educación, Ética y Desarrollo* de la *Universidad del Salvador* (USal) y distintos grupos de investigación sobre filosofía latinoamericana y filosofía de la religión.

## INTRODUCCIÓN

A más de cuarenta años del nacimiento de la filosofía de la liberación ya no es novedad escribir genéricamente sobre su fuerza disruptiva, su originalidad y las posibilidades por ella abiertas. Tampoco lo es ya advertir acerca de la heterogeneidad que la compone desde el comienzo. Sin embargo, estimo que tras los primeros balances generales que permitieron un reconocimiento y el abordaje inicial, y luego de los pioneros ordenamientos historiográficos y de la redacción de distintas introducciones, sí pueden ser oportunos para el fortalecimiento del campo de estudio de la filosofía latinoamericana, investigaciones que sean más fieles a la densidad conceptual de sus distintos representantes y analicen con mayor detenimiento las propuestas de las diversas corrientes y perspectivas internas. En vistas a contribuir a esta tarea, ya iniciada por otros (Lima Rocha: 2015; Zielinski: 2017), en el siguiente trabajo nos proponemos presentar las notas esenciales de la filosofía de la liberación de la primera etapa de pensamiento del filósofo argentino Juan Carlos Scannone, comprendida entre 1968 y 1974.

Es compartido por distintos comentadores de Scannone- y hasta por el mismo autor- que su trayectoria filosófica puede sistematizarse globalmente en tres etapas, sin que esta división implique rupturas sino más bien una cierta continuidad con desplazamiento de acentos (Rosolino, 2004; Galli, 2013; Scannone, 2013). Tras su período formativo, en su primera etapa, que abarca desde 1968 hasta 1974, Scannone es uno de los miembros iniciales del núcleo fundador del movimiento de la filosofía de la liberación en Argentina a comienzos de la década del setenta (Samour: 2014; Solis Bello et. al.: 2011). Al igual que todo el horizonte liberacionista, considera a los pobres y su irrupción ético-histórica como el punto de partida de una crítica ontológica a todo sistema opresor y de un nuevo filosofar al servicio de la liberación. Durante esta primera etapa, el "primer Scannone", se ocupa principalmente de los temas de la filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada y del problema de la auténtica praxis de liberación, ambas cuestiones íntimamente entrelazadas en su reflexión y abordadas desde un renovado planteo por la pregunta del ser<sup>1</sup>.

En nuestro trabajo nos limitaremos sólo a reconstruir la segunda cuestión, es decir, su propuesta acerca de la dependencia ontológica y la liberación auténtica en la primera etapa de su pensamiento, que se denominó *"En el horizonte de la filosofía y de la teología de la*

---

<sup>1</sup> Estos dos cuestiones, el tema de Dios y la religión por un lado y por el otro la cuestión social en especial el tema de la justicia y el discernimiento de la actualidad histórica, serán, como lo reconoce el propio Scannone, dos de los temas claves que acompañarán todo su "apostolado intelectual" (Scannone, 2009: 13).

*liberación*” (Seibold: 2013; Scannone, 2013). Para ello tomaremos en consideración algunos de los más significativos artículos publicados en el terreno filosófico, en el período comprendido entre 1968-1974. Ellos son: “*La pregunta por el ser en la filosofía actual*”, pronunciado como palabras de introducción a uno de los Simposios en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía de 1971 que el autor presidió (1972c); su ponencia “*Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy*” (1971), retomada y ampliada en “*La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador*” (1972) leída en la II Jornada Académica de agosto de 1971; el breve artículo “*Hacia un nuevo humanismo. Comentario desde una perspectiva latinoamericana*” (1973b); el importante artículo “*Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada*” (1973), que formará parte del primer volumen colectivo de la autodenominada filosofía de la liberación y que encuentra su complemento en el trabajo “*El itinerario filosófico hacia el Dios vivo*” (1974); por último, consideraremos el trabajo “*Teología, cultura popular y discernimiento*” donde ya se comienzan a percibir nuevas las nuevas preocupaciones y temas que explorará en su segunda etapa (1975)<sup>2</sup>.

Para cumplir nuestro objetivo comenzaremos (1) reconstruyendo la interpretación histórico-ontológica del itinerario del pensamiento filosófico que realiza el autor y del que, estimamos, resulta su esquema interpretativo medular en el que enmarcará su filosofía de la liberación. En este punto, insistiremos en el acento crítico respecto de la modernidad, su ontología y su racionalidad y enfocaremos en cómo entiende que es la nueva experiencia del ser propia de la situación posmoderna y los desafíos que a ella se le presentan. Luego (2) atenderemos sus reflexiones en torno a la cuestión de la liberación latinoamericana, describiendo cómo interpreta filosóficamente la situación de dependencia en correspondencia con su esquema histórico-ontológico, en qué consistiría un auténtico proceso de liberación, y cuál es el soporte metodológico que propone el autor para un pensar que contribuya eficazmente en esa lucha. En un paso posterior (3), en sintonía con el método antes propuesto, presentaremos cómo entiende Scannone que es la dialéctica histórica de los procesos sociales, bajo la tensión “ya, pero todavía no”. La profundización

---

<sup>2</sup> Pese a que muchos de estos artículos son recogidos en su primer libro en castellano *Teología de la liberación y praxis pastoral* (1976), tomaremos para nuestro estudio las versiones originales que citamos en las referencias, ya que en aquel son reproducidos con importantes retoques y reelaboraciones, que responden a matices y acentos más próximos a la segunda etapa de pensamiento del autor. Asimismo, junto con estos artículos mencionados, es vistas a estudiar las preocupaciones y posiciones de Scannone en esta primera etapa de su pensamiento es importante considerar las distintas intervenciones y los comentarios del autor recogidos en las crónicas de las ponencias de las *Jornadas Académicas de las Facultades de Filosofía y Teología* entre 1970 y 1975 publicadas sistemáticamente en la Revista *Stromata*.

en esta dialéctica le exigirá redefinir las tareas de su filosofía, iniciar una nueva valorización de la cultura popular, revisar su interpretación de los procesos históricos pasados y ensayar un nuevo diálogo con las ciencias principalmente hermenéuticas. En cuarto lugar (4), tras recorrer los principales temas de lo que denominamos el “primer Scannone” y bajo la hipótesis de que las distintas etapas de la trayectoria del autor no representan un corte sino un “desplazamiento de acentos” en su pensamiento, propondremos indicativamente algunos factores que ayuden a comprender la transición a su segunda etapa. Por último, (5) se retomarán los principales argumentos expuestos en el artículo y se presentan algunas reflexiones conclusivas a partir de lo dicho.

## 1. MODERNIDAD DEPENDIENTE Y NUEVO HORIZONTE ONTOLÓGICO

La producción personal de Juan Carlos Scannone comienza apenas terminada su etapa de formación, al retorno de su estadía doctoral en Alemania, tras la defensa y publicación de su tesis sobre el filósofo francés Maurice Blondel, en 1968. Durante aquel período, bajo la dirección de Max Müller, discípulo de Heidegger y miembro de la “escuela heideggeriana católica”, Scannone se interiorizó en una particular lectura de Heidegger (recepcionando especialmente los planteos del “segundo Heidegger”), que rastreará en un paralelismo con el trasfondo ontológico de la filosofía blondeliana, en tanto considera que ambos pensadores emprenden la superación de la filosofía trascendental moderna, habiendo pasado por ella pero trascendiéndola, para volver a abrirse al ser desde una nueva experiencia (Cf. 2013: 23). Estas ideas maduradas en su etapa de formación serán decisiva en los años siguientes para su interpretación de la historia del pensamiento filosófico, su comprensión de la situación posmoderna que se anunciaba a comienzos de los años '70 y el lugar de la filosofía latinoamericana en ella, como así también en su diagnóstico ontológico de la situación de dependencia y de la estructura de la liberación.

Desde sus primeros trabajos Scannone ensaya una interpretación histórico-ontológica del itinerario del pensamiento filosófico para fundamentar sus posiciones personales. En esta reflexión histórica, identifica un camino de radicalización en la progresión de la filosofía moderna, comenzando desde Descartes, pasando por Kant hasta llegar a las últimas consecuencias con Hegel y Marx. Dado que esta crítica al modo representativo y objetivante de conocer y hablar emprendió la desustancialización y desobjetivación del pensar metafísico clásico y medieval. Sin embargo, pese a su desarrollo

crítico, Scannone sostiene- en un gesto heideggeriano- que la crítica moderna en todas sus manifestaciones se mueve en la misma experiencia del ser del pensamiento que critica, aunque ya no entendido como sustancia, pero sí como sujeto (Hegel). Esta experiencia lo comprende como fundamento (*hypokéimon*) y le asigna los caracteres de eternidad, necesidad, identidad e inteligibilidad, propios de la tradición griega. Resultado de esta comprensión es el planteo histórico de una serie de dicotomías que atraviesan toda la aventura del logos metafísico: *ideal-real*, *teoría-praxis*, *acción-pasión*, *individuo-sociedad*, *trascendencia-inmanencia*. Por otra parte, tal comprensión de ser implicó una racionalidad que la justificaba y posibilitaba. Adhiriendo a una interpretación de fuerte arrastre en la época (Heidegger, Th. Adorno, H. Marcuse, etc.), el autor afirma que la modernidad se consolidó en una “razón meramente instrumental, razón calculadora” que “se totalizó en la única racionalidad, des-integrando tanto las distintas dimensiones del hombre moderno como a los hombres entre sí” (1973b: 12). Se trata, pues, de una “razón unidimensional, dividente e instrumentalizadora” (1973b: 12). Esta racionalidad acabó privilegiando e imponiendo por sobre todas las relaciones humanas, la relación sujeto-objeto, tanto en el ámbito epistemológico como el ético y político.

Ahora bien, para Scannone tanto por la conciencia filosófica alcanzada como por los resultados históricos de las formas culturales modernas, la segunda mitad del siglo XX exige reconocer y asumir el fin de una época que arrastra consigo también el fin de todo un orden civilizatorio. “La época moderna llega a su fin, y nos cuestiona el advenimiento de una nueva época” (1971: 57). No es casualidad entonces que la bibliografía filosófica de Scannone comience con un comentario positivo del libro “El fin de los tiempos modernos” de Romano Guardini (2013: 20). Pero el siglo XXI adquiere una oportunidad inédita, una especie de *kairos*, en tanto que gracias a su situación de crisis se desenmascara el trasfondo oculto de la racionalidad y por lo tanto también de la modernidad misma. Siguiendo de cerca la lectura heideggeriana de Nietzsche, Scannone afirma que la quintaesencia de la modernidad es la “voluntad de poder”, del que surgen relaciones de dominio y explotación tanto de la naturaleza como de los hombres considerados como objetos. Para el filósofo argentino, frente a esta situación de crisis, la filosofía ha de responder con un nuevo pensamiento superador. No se trata de corregir un aspecto ni enmendar un olvido del esquema moderno, sino de su superación.

Es con Heidegger que, según Scannone, la filosofía comienza a superar ya no un aspecto de la modernidad, sino la modernidad misma. Llevando hasta las últimas consecuencias el giro copernicano de Kant, el autor alemán habla del salto o paso hacia la

dimensión originaria de la diferencia ontológica. Con Heidegger se lleva al pensamiento moderno hasta el extremo de perder el pie en el abismo de su radical facticidad e historicidad. Se trata del salto hacia atrás, salto existencial y ontológico, por el cual el pensar reconoce su finitud e historicidad y se descentra como fundamento dado que descubre el fundamento abismal y gratuito del ser que se da sin “por qué”. Pero además, para abrirse al acontecer del ser que funda el pensamiento resulta necesario renunciar a la voluntad absoluta de dominio que impregnaba el pensar moderno. Así, des-subjetivizando (renuncia a ser fundamento) y desabsolutizando (renuncia a la voluntad absoluta de dominio) el pensar, la filosofía heideggeriana supera al pensamiento moderno y abre una nueva experiencia de ser. Para Scannone *“el salto o paso hacia atrás heideggeriano supera la relación sujeto-objeto, y la subsumisión dialéctica de la diferencia”* (1974: 241), abriéndose así a la dimensión de la diferencia, la historicidad, gratuidad y abismalidad del ser. Sin embargo, Heidegger

“queda de alguna manera atrapado por la trascendencia moderna en cuanto su pensamiento sigue siendo primariamente un pensar del sentido y la verdad: ser, verdad y sentido permanecen todavía en 'referencia esencial' al ser-ahí, al pensamiento, aunque ya no fundados y centrado en él” (1974: 243).

De aquí la necesidad de que la superación de la modernidad vaya más allá de Heidegger, pues éste “no termina de superar el ámbito ontológico de la mismidad del ser y del pensar” y “no se abre a la alteridad del otro por la praxis” (1973: 230). En búsqueda de eliminar todo resto de filosofía trascendental, más allá de Heidegger, Scannone ubica a E. Levinas y su fenomenología ética de la alteridad como un nuevo paso; pero éste ya no será un paso “hacia atrás”, sino un salto ético-práctico “hacia adelante” en tanto atiende al advenimiento del futuro y su realización histórica en el ámbito originario abierto por el salto ontológico “hacia atrás” (cf. 1971: 594). Para Levinas es en el rostro, en su pobreza ontológica, donde se revela sin traicionar la trascendencia ética del otro en cuanto otro. Es también el desde donde se cuestiona todo intento de reducción del Otro a lo “Mismo” y se exige, como respuesta a su interpelación, una nueva praxis que sea responsable de su fragilidad. De este modo, en la filosofía levinasiana la verdad y el sentido acontecen como revelación histórica en el rostro del otro y como diálogo (interpelación-respuesta) con él, y se propone una praxis fuera de la relación sujeto-objeto. Es, por tanto, la interpelación del rostro desnudo del otro que exige respuesta desde donde se cuestiona más radicalmente toda voluntad de poder en la que radica la quintaesencia de la filosofía moderna de la subjetividad. *“La verdad que «se hace» (se veri-fica: verum facere) no es ante todo concebida como adecuación y ni siquiera como develamiento, sino como el acontecer de la revelación del Otro”* (1973: 233), en la relación ética hombre-hombre.

No obstante, para Scannone “entre nosotros [latinoamericanos]” la ruptura con la modernidad es aún más pronunciada y su superación más urgente. Entre nosotros se darían, según Scannone, dos rupturas en una, pues “no sólo vivimos actualmente la crisis y superación de la modernidad, sino también —simultáneamente— la de una modernidad que vivimos en estado de dependencia” (1973b: 12). De modo que, así como Europa, también nosotros pretendemos superar la modernidad, pero además debemos enfrentar nuestra dependencia que, ahora se descubre, es fruto de esa misma modernidad. De aquí que, para América Latina, el desafío es romper con la *modernidad dependiente*. Por tanto, la situación latinoamericana de dependencia exige mayor radicalización y originalidad en la superación de la modernidad. Pues si quedamos en la superación posmoderna europea, según Scannone

“estaremos aun abstrayendo: abstrayendo, aunque no de la historicidad, sí de la historia concreta; aunque no de la praxis ética, sí de la praxis histórica determinada; aunque no de la persona y la interpersonalidad, sí de la comunidad de un pueblo como el nuestro.” (1974: 248).

La convicción de Scannone en este punto puede resumirse en la siguiente afirmación: “la situación de posmodernidad dependiente radicaliza la ruptura que es propia de la post-modernidad” (1973: 257). La naciente filosofía de la liberación se entronca, por tanto, con el desarrollo histórico del pensamiento filosófico y responde a sus demandas más urgentes. De aquí que para el filósofo jesuita la superación del *logos* de la modernidad no se da solamente por un giro hacia la historicidad (Heidegger) y la praxis histórica (Blondel y Levinas), sino también por lo que Scannone llama una “*conversión al pueblo*”, su cultura y su sabiduría (1973: 241). La ruptura epistemológica con la modernidad no es completa sin una conversión del filósofo al pueblo. Aquí, radica un aporte específico de América Latina a la filosofía.

El desafío que se le presenta a la filosofía es superar la modernidad y alcanzar un nivel más radical y originario que la relación sujeto-objeto alimentada por la voluntad de poder y anterior a la dicotomía teoría y praxis. En esta dirección, la crítica scannoniana al pensamiento moderno pondrá el blanco en su concepción errada de la trascendencia, o bien concebida como mero reverso de la experiencia o bien reducida a momento dialéctico. En este punto, Scannone piensa y emplea un sentido analógico de la palabra trascendencia: sea de la trascendencia religiosa, como de la trascendencia de lo nuevo de la historia y del otro en cuanto otro (1973: 221). Pues, esta metafísica, sea que piense al ser como sustancia o como sujeto, no respeta el misterio de la trascendencia religiosa y su acción histórica efectiva, ni admite la verdadera novedad socio-histórica, cerrándose a la irrupción del otro



en su diferencia constitutiva. Por otra parte, otros dos escollos inherentes que Scannone encuentra como corolario del pensamiento moderno son, por un lado, su dificultad de relacionar experiencia y pensamiento y, por el otro, la ontología social desde la relación sujeto-objeto que construye tal pensamiento. El esfuerzo por alcanzar una nueva inteligibilidad de la trascendencia y por superar estas dos dificultades será constante en los desarrollos personales de la primera etapa de la filosofía de la liberación de nuestro autor.

Debido a los límites de esta presentación, no podremos analizar todas las perspectivas de este programa, pero sí reconstruir sus líneas fundamentales en lo concerniente al análisis de la situación latinoamericana y su propuesta de liberación. La conversión propuesta por Scannone, como ulterior radicalización del giro europeo, habilita el nuevo “desde donde”, es decir, el nuevo horizonte ontológico que abre la distancia crítica que desnuda la faz opresora-dependiente de la modernidad, permitiendo superarla de raíz y construir una nueva reunión de la trascendencia (sea de Dios, del futuro imprevisto o del otro) y la historia, un sentido auténtico de la experiencia (praxis) y de su relación con el pensamiento y una nueva ontología social más originaria. Como veremos a continuación, poniendo en juego el esquema histórico que describimos en este primer apartado, frente la situación latinoamericana Scannone explorará los caminos abiertos por el nuevo horizonte ontológico que abre una nueva comprensión del ser y de la temporalidad y que pretende hacer justicia no sólo a la historicidad y a la praxis ética sino también a la novedad histórica que tienen los pueblos y servir a su praxis ético-política comunitaria por su liberación.

## 2. DEPENDENCIA ONTOLÓGICA, LIBERACIÓN «AUTÉNTICA» Y MÉTODO ANALÉCTICO

Las investigaciones de orden histórico-metafísico que acabamos de reconstruir marcarán las posiciones de Scannone dentro del movimiento de la filosofía de la liberación, pues de ellas dependerá su comprensión de la situación latinoamericana de la época. Según su interpretación, “*la dependencia histórica de los pueblos latinoamericanos está condicionada por la modernidad*” (1972: 128). A partir de aquí, la meta y el camino resultan claros: “*Latinoamérica debe liberarse de su estado de modernidad dependiente*” (1972: 130) y tal liberación “*no se dará ontológicamente sino por la muerte a y de la voluntad de lucro y poderío, constitutivo ontológico de la modernidad*” (1972: 128). En efecto, para Scannone la “voluntad de poder” que impregna la ontología moderna es la raíz y fundamento de la dominación. Esta voluntad de poder, que en busca de mayor determinación socio-política interpretará como “voluntad de lucro y

poderío” (1972: 111), se expresó, a nivel histórico, en el “imperialismo capitalista moderno” (1973: 236) y se concretó geopolíticamente en dependencia y opresión, pues detrás de ella se enmascaran estructuras sociales, políticas y económicas injustas. Por otra parte, los valores que surgieron de tal cultura moderna y que animaron su desarrollo (como el peso de la tradición, el sentido de la propiedad, el eficientismo, el desarrollo tecnocrático, etc...) sirvieron para justificar ideológicamente su opresión. De aquí que para Scannone la liberación de la tensión dependencia-opresión supone la superación de la relación sujeto-objeto y de la ontología social que de ella surge, bajo la voluntad de poderío. Así, la auténtica praxis histórica de liberación sólo puede surgir de la radicalidad del giro o conversión que supera a la modernidad misma y su racionalidad. Bajo este propósito, Scannone se ocupa, en sus primeros escritos, de determinar cuál sería la estructura ontológica de un auténtico proceso de liberación y la base epistemológica-metodológica del pensar desde esa nueva perspectiva.

Para ello comienza por un análisis crítico-ontológico-es decir, a nivel de la comprensión del ser y del tiempo- de los principales proyectos teóricos sobre América Latina que se presentan a comienzos de la década del '70, a partir de los presupuestos filosóficos de Heidegger y Levinas. Aquí Scannone analiza las propuestas que denomina: a) *proyecto neocolonialista de la generación liberal*, b) *proyecto desarrollista del eficientismo tecnocrático*, c) *proyectos inversivamente subversivos* y d) *proyectos totalizantes inspirados en la dialéctica hegeliana y/o marxista*.

El autor critica los presupuestos ontológicos y el horizonte de comprensión de cada proyecto dado que son típicamente modernos, pues todos caen en una comprensión del tiempo circular y cerrada a la novedad histórica, y en una comprensión del ser como sustancia (o sujeto) idéntica, necesaria inteligible y eterna, que suprime toda alteridad, gratuidad, misterio y novedad. Así, su comprensión del ser y del tiempo acaba siendo un “instrumento ideológico de opresión (1972: 119). Para Scannone, la opresión y dependencia, por tratarse de un “producto” de una modernidad cuya ontología no reconoce diferencia ni admite novedad, es, en primer lugar, opresión y dependencia del ser latinoamericano, negación del misterio de su personalidad irreductible y enmudecimiento de su voz propia.

Tras declarar inauténticos los proyectos analizados por moverse dentro de los límites de una inautenticidad ontológica, Scannone enuncia la necesidad de romper la dialéctica de la totalidad en la que se inscriben, como herederos del pensamiento moderno que absolutiza la relación sujeto-objeto bajo la voluntad de lucro y poderío. Liberación será, entonces, liberarse de toda relación constituida bajo la “voluntad de lucro y poderío”

moderno que es siempre una relación de dominación y dependencia bajo el modelo de sujeto-objeto. De aquí en más la pregunta rectora de estas primeras búsquedas del filósofo argentino será “¿cómo romper eficazmente la relación de dominio y no sólo invertirla o absolutizarla?” (1972: 122). La respuesta scannoniana a esta pregunta se abre paso mediante la apertura a la irrupción del otro en cuanto otro y a lo nuevo en la historia (1971: 34). Siguiendo de cerca a Levinas, Scannone sostiene que es en el *rostro del pobre* donde se revela la alteridad (que asocia al misterio de la personalidad propia de cada uno) y, en ella, se mediatiza lo imprevisiblemente diferente y nuevo. Pero releendo la filosofía ética levinasiana desde la situación latinoamericana y asumiendo de manera personal sus aportes, para Scannone no se trata sólo de la pobreza ontológica del otro- como en el pensador francés- sino de la pobreza material a causa de su opresión y que exige, al irrumpir, una interpretación plural, estructural, conflictiva, al mismo tiempo que praxis ético-política.

Pero como tal cuestionamiento es radical, el rostro “*cuestiona hoy todo el mundo-de-la-vida latinoamericano, es decir, no sólo su estructuración social, política y económica, o la racionalidad que le subyace, sino también la voluntad de lucro y poderío que detrás de ella se enmascara*” (1974: 249). El imperativo ético absoluto del rostro es quien cuestiona la voluntad de dominio y poder, trascendiendo la relación de opresión, no invirtiéndola o absolutizando alguno de los términos. Se trata de negar la relación de opresión derivada del esquema moderno sujeto-objeto y superarla construyendo un nuevo modo de relación, en términos levinasianos una “relación sin relación”, esto es, una nueva relación ética sin relativizar ni absorber al otro como momento de una totalidad dialéctica.

Pero para que el mensaje (la voz —muchas veces enmudecida— del otro, el proyecto de vida alternativo, el sentido nuevo de la historia, etc...) de la interpelación irreductible (por ser siempre misterio inasible) de la alteridad en su rostro no carezca de eficacia histórica, es necesario que no permanezca indeterminado, lo que lo volvería inentendible e in-interpretable. Tampoco es posible reducir unívocamente su sentido, absorbiéndolo en una precomprensión aunque sea dialéctica. Éste mensaje “*no se determina unívoca ni dialécticamente [...] sino analécticamente*” (1972: 121). Scannone llama analéctica a una “*determinación históricamente abierta*”, que interpretando analógicamente el mensaje del rostro del otro “*determina el próximo paso en la línea de la liberación*”, pero “*abriendo cada vez nuevas posibilidades inéditas*” (idem) pues permanece siempre abierto a la gratuidad, la alteridad y la trascendencia. Se trata, en diálogo crítico con Santo Tomás y Hegel (y con él, Marx), del ritmo dialéctico propio de la analogía aplicado al conocimiento, no de la trascendencia religiosa como en la analogía tomista, sino de la trascendencia horizontal (del futuro y del

otro). Se trata, por tanto, de una dialéctica abierta que no se detiene en la negación ni en la negación de la negación (negación de la opresión), sino que llega hasta la negación de la relación misma de opresión heredera del esquema moderno sujeto-objeto y su voluntad de poderío. Con esta propuesta metodológica, Scannone intenta superar la *dialéctica de la totalidad* (sea abstracta como la hegeliana o concreta como la marxista) que se cierra sobre sí misma en el plano de la mismidad mediante una *analéctica de la alteridad* (1972: 124) que permanece abierta a la eminencia “encarnada” en el otro que trae consigo la novedad.

Ahora bien, en verdad, la pretendida totalidad y su relación de dominio y opresión, están “desde siempre” ontológicamente rotas por el misterio de la personalidad que se mediatiza en el rostro del otro y que actúa como “resto” no totalizable y como irrupción de lo nuevo (1972: 122). No obstante, en tanto ese rostro en que se mediatiza la irrupción de la trascendencia de lo nuevo en la historia es negado y enmudecido, es necesario elucidar la estructura ontológica y la mediación del proceso liberador de toda la onticidad de la palabra irreductible que es el rostro. Para dejar ser a la palabra del rostro que rompe la relación de dominio y que no sea un simple dar vuelta, Scannone introduce la categoría de *tercero*.

El tercero es quien *deja ser* al otro oprimido. El opresor en tanto opresor no puede emprender dicha tarea, dado que su interés se centra en mantener su situación de privilegio, aunque le despersonalice. Tampoco el oprimido en tanto oprimido puede liberarse solo, dado que en cuanto tal, según Scannone, no tiene aún plena conciencia de su opresión ni los medios efectivos para romper esa relación. El *tercero* no es alguien venido desde fuera sino

“el oprimido que antes no tenía conciencia de la opresión, en cuanto se deja cuestionar por la opresión de su pueblo, que comparte. Y es también el opresor en cuanto que, dejándose cuestionar, toma conciencia de la opresión y se pone de parte del oprimido.” (1972: 123).

Por tanto, se entiende por *tercero* a todo aquel que, sea opresor u oprimido, dejándose cuestionar por el dolor de su pueblo, toma conciencia de la relación opresora, y le responde con una opción por el oprimido, luchando por su liberación y buscando instaurar una nueva relación ético-política de respeto y justicia. De modo que en la estructura ontológica scannoniana, el *tercero* realiza la función de mediador de la liberación de todos, tanto del oprimido como del opresor, en tanto forman parte de la relación que les niega su ser propio. Pero el *tercero* no cumple esta función mediadora desde fuera, como espectador imparcial sino que, cuestionado la relación opresora desde dentro y desde la opción por el oprimido, lucha por la liberación de todos. No obstante, pese a su rol mediador, no es el *tercero* quien opera la liberación. Éste tiene que promover el proceso de

“denuncia profética” frente al opresor y de “educación liberadora” (1972: 134) junto al oprimido, conducente al logro de la liberación total, pero el “*el liderazgo del proceso [auténtico de liberación] le corresponde al pueblo oprimido mismo y no a «élites» que pretenden imponerle una revolución*” (1972: 145).

La mediación del *tercero* permite una vivencia auténtica y liberadora del ser y del tiempo en tanto posibilita la experiencia de reconocimiento respetuoso de la diferencia como diferencia y la apertura a la novedad histórica. Pero además, el *tercero* abre la posibilidad de esa “nueva relación” de la que hablamos más arriba, que es en realidad la relación social originaria tanto a nivel micro como macrosocial, a la que Scannone llama “*nosotros*”: El *tercero* instauro al *nosotros* en cuanto es quien imposibilita que uno de ellos, oprimido, opresor o la misma relación de mediación se absoluticen y así relativiza a uno de ellos o a entrambos a la vez (cf. 1971, 38). De este modo se alcanza una nueva ontología social, que en lugar de concebir al pueblo en forma sustancialista, positivista o dialéctica (los tres casos derivados de la relación sujeto-objeto), lo hace desde la relación social originaria que es la del respeto; que es la relación propiamente ética entre seres humanos.

En suma, para Scannone la auténtica praxis histórica de liberación surge de la superación de la modernidad, es decir, de la radicalidad del giro o conversión que supera la modernidad en su praxis y en su racionalidad. Así, la autenticidad del proceso liberador viene dada por una nueva vivencia auténtica del ser, del tiempo y de las relaciones sociales, dimensiones que se corresponden ontológicamente. Tal vivencia reconoce la alteridad del otro y de los pueblos y se abre a la irrupción gratuita de la novedad histórica en su rostro y en su praxis y, dejándose cuestionar por ella, comulga con su proyecto de liberación. De modo que la auténtica liberación es ya respuesta al cuestionamiento ético-político del otro que va dirigido a la raíz de la opresión, que exige una praxis de lucha contra las injusticias y de creación de un nuevo mundo más humano. A esta estructura le corresponde un método analéctico en tanto dialéctica esencialmente abierta a la trascendencia. Por lo tanto, “auténtico” es aquel proceso de liberación que sin olvidar la conflictividad real del mundo injusto y sin depotenciar la lucha liberadora, parte de la dimensión ética que trasciende desde el comienzo, y no únicamente al final, la mera relación dialéctica de lucha porque respeta a quien se combate en cuanto es también un “otro”.

### 3. DIALÉCTICA HISTÓRICA «YA, PERO TODAVÍA NO»

La opresión sobre América Latina, en tanto no es sólo económica y política, es ejercida sobre la personalidad, tanto de los individuos como del pueblo mismo. No obstante, pese a no ser reconocida ni respetada en su trascendencia y alteridad, la personalidad no se extingue por completo sino que conserva su misterio, en cuanto que es irreductible a la mera negación. De aquí que Scannone, con tono mesiánico, pueda afirmar que “*hay un «resto» que no se deja totalizar ni reducir*” (1972: 120). Ese resto no totalizable es lo que genera las contradicciones y los conflictos históricos. Pero, según Scannone no sólo hay un “resto”. Considerándolo sólo ese modo se correría el riesgo de su vacuidad o bien de tomarlo como abstracto y ahistórico. En el oprimido se da la resistencia, pero se da también algo nuevo. En la irrupción de la alteridad se mediatiza la novedad gratuita e impredecible del futuro: el “*ana*” histórico, aunque simbólicamente. En diálogo con Dussel, Scannone sostiene que

“estaría de acuerdo en considerar al pobre como un resto escatológico. Pero por otro lado si simplemente pensamos en un indefinido o en una totalidad al fin de la historia, dejamos ese «*ya*», del «*todavía no*», que se da simbólicamente ya ahora” (Dussel, 1974: 151).

Como se observa en la cita, haciendo uso de la idea de *escatología*, Scannone asume filosóficamente el principio teológico “ya, pero todavía no”, para pensar la historia y los procesos sociales. Nuestra situación latinoamericana no sería entonces de pura *dependencia*, sino de una *dependencia en proceso de liberación*, en el cual *ya* se viven nuevas formas de relación y nuevos valores más humanos, aunque quizás en forma profético-simbólica, pues *todavía no* se han realizado plena y universalmente. Ciertamente la liberación auténtica y plena es una utopía, pero que “*sin embargo no se trata de un mero ideal inalcanzable, sino que se va dando real, aunque no acabadamente, en la tensión histórica «ya, pero todavía no»*” (1972: 147). El nuevo modo propio de ser, de vivir y de pensar al que se aspira y se desea en la liberación ya se experimenta y se comienza a vivir en ciertos momentos y acontecimientos de la historia. Se trata, por tanto, de un “ya” histórico-presente y de un “todavía no” escatológico-futuro.

El pueblo en proceso de liberación vive *ya* según una nueva racionalidad, un nuevo *logos* que no corresponde a las formas modernas de razón ni a su correspondiente dominación. De modo que no se trata sólo de una racionalidad deseable a futuro sino que *ya* se está dando en la praxis de los pueblos. Se trata de una racionalidad que sigue el ritmo dialéctico del “ya sí” real e histórico, pero que permanece siempre abierta a la ulterior reserva escatológica del “todavía no”. Dicha racionalidad, por estar impulsada por la tensión histórico-escatológica, impide a todo proyecto histórico y a todo intento crítico-

reflexivo cerrarse a la novedad y alteridad de la historia, y a permanecer abierto a lo nuevo que irrumpe. De aquí la necesidad de “conversión al pueblo” de la que hablamos anteriormente, entendida como ruptura epistemológica que supera radicalmente la modernidad y su racionalidad justificadora y se abre a una nueva.

La progresiva asunción filosófica de esta noción teológica lentamente le exigirá a Scannone redefinir la orientación y los acentos de sus futuras búsquedas filosóficas. En *primer lugar*, frente a esta tensión, la filosofía tiene una nueva doble tarea: por un lado, emprender un camino crítico y radical que niegue las contradicciones, inhumanidades, injusticias. Pero, por otro lado, debe también emprender un camino hermenéutico en el cual detecte las posibilidades latentes, interprete sus anticipaciones simbólicas y realice el “poder ser” real e histórico que es el futuro que ya se está dando en la praxis del pueblo.

En *segundo lugar*, lo conducirá a una valoración cada vez más positiva de la cultura popular, pues las anticipaciones simbólicas de liberación no se dan sólo en la praxis sino también en la cultura y sus símbolos. En efecto, a partir de 1973, Scannone comenzará a identificar el “ya” con la “cultura popular”, anteriormente estigmatizadas como “barbarie” por la racionalidad moderna y su civilización ilustrada. En la IVª Jornada Académica de agosto de 1973, sobre “Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina”, ya afirma: “*hay un «ya» de la cultura popular*” (Dussel, 1974: 150). La resistencia cultural popular no es meramente negación, sino vivencia de un modo distinto de relacionarse. En el artículo de 1974 “Teología, cultura popular y discernimiento” ya se visualizan algunas consecuencias de esta nueva valoración. Una de ellas, es la atención que Scannone prestará a las fiestas populares en donde ya se está dando aquello a lo cual se tiende, enfatizando la importancias de las mismas para la cultura latinoamericana.

La asunción de la interpretación de la historia bajo la dialéctica “ya, pero todavía no” le exigirá también repensar la historia de los pueblos latinoamericanos. De este modo es posible redescubrir en ella, sin desconocer el *kairos* de la situación histórica mencionado anteriormente, “*todo un proceso de liberación y de praxis popular de liberación [...] que «ya» se fueron haciendo realidad y tradición en nuestra historia [...] aunque «todavía no» se dieron ni pueden nunca darse en forma tal y definitiva*” (1975: 248). Esta mirada evitará, para Scannone, el riesgo de desecharla la historia como una presión que solo se quiebra con los procesos de lucha que se están verificando en el presente de enunciación del texto. Finalmente la tarea positiva de identificación y discernimiento del “ya” histórico en la cultura popular y en la historia hace surgir la necesidad de fortalecer el diálogo entre la filosofía y ciencias humanas y sociales,



tanto en la tarea hermenéutica como en la reflexión sobre las mediaciones ópticas, en orden a la liberación latinoamericana.

#### 4. HACIA UNA NUEVA ETAPA

Los aportes de esta breve etapa (tanto los teóricos que hemos desarrollado como las tareas de organización que llevó a cabo) han llevado a Scannone a ser considerado como una de las figuras más relevantes del movimiento fundador de la filosofía de la liberación. No obstante, como es sabido, el programa inicial del movimiento de la filosofía de la liberación ha encontrado en sus diversos cultores, variados caminos de exploración (Cerutti-Guldberg: 1983, entre otros). También Scannone, en lo que podemos reconocer como *una segunda etapa* de su itinerario, desarrolló una perspectiva personal, lo que ha conducido a que se lo identifique como una *corriente propia* dentro del horizonte de liberación. Sin embargo, una lectura atenta devela que entre las distintas etapas de su reflexión no se da una ruptura sino una “*continuidad con desplazamiento de acentos*”, como reconoce el propio filósofo (2013: 29). Bajo esta hipótesis, finalizaremos este estudio identificando al menos de modo indicativo, algunos de los factores que motivaron el desplazamiento y la transición de la etapa estudiada en este artículo a la siguiente, que podemos denominar “*En el horizonte de la cultura, la religión y la sabiduría popular*” y que le exigirá un “nuevo punto de partida”<sup>3</sup>.

En una autointerpretación de su itinerario intelectual, el propio Scannone identifica una sugerencia de C. Cullen como uno de los factores más influyentes que lo llevaron a nuevos acentos<sup>4</sup>. Esta recomendación está registrada en la crónica de la discusión en torno a la exposición del autor en las Jornadas Académicas de 1971. Allí dice:

---

<sup>3</sup> Así se titula uno de los principales libros de su segunda etapa (Scannone, 1990). El nuevo punto de partida para la filosofía latinoamericana es la sabiduría popular (en tanto estructura existencial y decisión cultural del pueblo latinoamericano) en la que descubre un *logos* sapiencial gracias a la síntesis vital que se da en su mestizaje cultural.

<sup>4</sup> Escribió Scannone: “*Según recuerdo, incidió en mi profundización de la filosofía y teología de la liberación en la línea de la cultura —es decir, en el paso de la primera etapa a la segunda— una observación crítica de Carlos Cullen a mi exposición en las jornadas de 1971. Pues me recomendó que, además de transitar la «vía corta» de la fenomenología (Heidegger, Levinas), como en ese trabajo, también siguiera la «vía larga» de la hermenéutica de las figuras históricas (Hegel) y los símbolos culturales (Ricoeur)*” (2013: 30).

“el Lic. Carlos Cullen manifestó que también es necesario liberarnos de una cierta ontología de la liberación. Pues el problema que se plantea es el camino para llegar a ella y el de su correspondiente lenguaje. Hay un camino corto y un camino largo. Según su opinión estamos eligiendo el camino corto. Pero se da también el largo, que trata de leer lo ontológico en las mediaciones históricas, culturales, económicas, sociales, etc... de modo que al horizonte ontológico se lo descubra en las mediaciones socio-culturales de América Latina” (1972: 156-157).

Asintiendo a la recomendación de Cullen, Scannone respondió:

“El diálogo entre ambos caminos –corto y largo, según la expresión de Ricoeur– será el que haga que ambas metodologías se vayan liberando mutuamente de sus presupuestos hermenéuticos. Pues no sólo el camino corto debe morir a todo apriorismo, sino también la interpretación de las mediaciones y símbolos socioculturales deben ir criticando el horizonte de comprensión desde donde ella se instaura. Por ello es que somos desafiados por la tarea del encuentro y la dialéctica (o analéctica) de ambas metodologías” (1972: 157).

Esta necesidad de mediar la reflexión filosófica a través de la hermenéutica histórico-cultural de los símbolos y narraciones populares que refieren al núcleo ético-mítico de la cultura, aun sin expresarlo nunca por completo, será la dirección que emprenda el filósofo argentino en la segunda etapa de su pensamiento.

Según los términos de nuestra exposición, deberíamos decir que a partir de 1973, se comienza a observar una mayor preocupación por la tarea positiva hermenéutica y de discernimiento del “ya” de la dialéctica histórica “*ya, pero todavía no*”. Si, como vimos en nuestro trabajo, los primeros escritos de Scannone siguen principalmente la vía del análisis ontológico-existencial para desde allí emprender la denuncia y la crítica, a partir de 1973 se verá progresivamente la búsqueda de una nueva mediación con las ciencias del hombre y la cultura, para detectar los acontecimientos y los símbolos en los que “ya” se encarnan anticipaciones de la liberación. Ya en “Teología, cultura popular y discernimiento” de 1974 encontramos, de modo incipiente pero programático, los nuevos temas, las nuevas categorías de análisis y los nuevos desafíos propios de la segunda etapa, en donde elabora su propuesta de una *filosofía inculturada en la sabiduría popular*. Entre ellos podemos nombrar, la importancia de los símbolos (Scannone, 1986), el descubrimiento de una lógica de la gratuidad que se vive en la cultura popular (Scannone, 1993) y la necesidad del discernimiento del acontecer histórico (Scannone, 2009).

A su vez, en estos mismos años de transición se registra un mayor conocimiento y cercanía a nuevos interlocutores. Por un lado a filósofos como Rodolfo Kusch y el ya mencionado Cullen, lo que lo conducirá a reconocer un tercer horizonte ontológico: *el del estar y la centralidad del símbolo* (Scannone, 1989). Por otra a la corriente argentina de la

teología de la liberación denominada “teología del pueblo”, integrada por Lucio Gera y Fernando Boasso, entre otros; de quienes tomará el énfasis puesto en la prioridad de la unidad cultural, histórica y proyectiva de los pueblos. De ambas fuentes, Scannone recepcionará nociones como las de la categoría “pueblo”, “popular”, “estar”, “mestizaje”, “ethos”, “sabiduría popular” y “símbolo” entre otras.

Asimismo, la asunción de estos “nuevos acentos” irá conduciendo progresivamente a Scannone a implementar, para hacer efectivo su nuevo programa filosófico, una nueva metodología de trabajo que podemos denominar *comunidad de reflexión interdisciplinar*; como lo serán su participación en el grupo *Monseñor Gerardo Farrel* y en el *Grupo CANOA* de la Asociación de Filosofía y Ciencias Sociales, en donde ejercita un renovado diálogo mutuamente enriquecedor entre distintos campos del saber.

Junto a estos factores, no podemos dejar de reconocer, también de modo indicativo, la fuerza de algunos elementos extra-filosóficos, tanto personales como sociales, que resultan significativos a la hora de la transición a la segunda etapa de su pensamiento— más aún en un pensador tan comprometido en la reunión de experiencia y pensamiento<sup>5</sup>.

En primer lugar, hay que destacar su pertenencia congregacional a la Compañía de Jesús, a la que el propio Scannone reconoce fundamental y que, desde sus documentos generales, ha orientado su labor apostólica tanto intelectual como pastoral (2013: 38). También su experiencia de trabajo pastoral como sacerdote en el conurbano bonaerense (barrio “La Manuelita”, San Miguel), que Scannone vive como una “*escuela de contacto con el pueblo*” (1990b: 252), le dio un conocimiento directo de la sabiduría popular y de sus modos de expresarse. Por último, tampoco deben olvidarse las circunstancias socio-políticas nacionales de estos años de “transición”, es decir, en torno a 1975 en Argentina. En efecto, las propuestas del paradigma liberacionista de muchas disciplinas, en pleno auge desde comienzos de la década del 70', fueron progresiva y sistemáticamente desarticuladas por medio de la persecución, la violencia o el exilio externo o interno.

---

<sup>5</sup> En el acotado marco de este artículo y atendiendo exclusivamente nuestro tema específico, no nos es posible desarrollar con mayor detenimiento los factores extra-filosóficos que mencionamos aquí. Esperamos que próximas contribuciones acerca de la filosofía y teologías de Scannone puedan ahondar en las relaciones aquí solo indicamos.

## 5. PALABRAS FINALES

Hemos recorrido las notas principales de la filosofía de la liberación de lo que denominamos el “primer Scannone”. Para finalizar, propondremos algunas consideraciones conclusivas a partir de lo dicho.

En primer lugar se percibe, desde su formación, una clara perspectiva ontológica (aunque no ontologista), un tono anti-moderno (que comparte con todo el movimiento de la filosofía de la liberación) y un arduo esfuerzo “postmoderno” (sin las resonancias que el término adquirió desde Lyotard), para alcanzar una nueva inteligibilidad de la trascendencia, comprendida analógicamente, que el autor considera indispensable para alcanzar un auténtico proceso liberador. Hemos señalado también que fundamenta sus posiciones en una interpretación histórico-ontológica de la historia del pensamiento filosófico en clave heideggeriana y levinasiana. Esta historia se encuentra, en el momento en que escribe Scannone, llamada a un salto definitivo que supere la modernidad, desenmascarada ahora como modernidad dependiente y animada por la voluntad de lucro y poderío. De aquí que el punto de partida de la filosofía scannoniana sea una renovada comprensión del ser, del tiempo y de las relaciones sociales, esencialmente abiertos su historicidad, libertad, diferencia y misterio.

Desde esta perspectiva hemos reconstruido sus aportes al tema de la liberación. Scannone pretende ir hasta el fundamento del problema latinoamericano de la aguda injusticia y la violencia estructural que oprimen al pueblo. Su reflexión busca afrontar la dialéctica dependencia-liberación del modo más radical y llevarlo al plano más originario, como sólo la filosofía puede hacerlo. Para Scannone, la naciente filosofía de la liberación está llamada a cumplir esta tarea y así también asumir el nuevo momento, la nueva época posmoderna de la filosofía. De este modo, responde, por un lado, al desarrollo y radicalización del pensamiento filosófico contemporáneo y por otro, a la toma de conciencia de la situación del momento.

El aporte específico del “primer Scannone” en este terreno consiste en postular, como frente de liberación ante el horizonte ontológico-opresor moderno, un renovado tratamiento de la trascendencia en clave analógica y la elaboración de los primeros pasos del método analéctico como dialéctica esencialmente abierta a la irrupción primera y eficaz de la trascendencia. Es la irrupción de la alteridad ética del otro en su rostro y del proyecto futuro de mundo la que rompe y trasciende la relación moderna de dominio e interpela eficazmente a la lucha por la liberación del oprimido. Aquí se ve cómo entra en juego su pionera y original relectura crítica de la filosofía de Levinas en clave latinoamericana donde,

frente al riesgo de ésta de acabar en expresiones abstractas, le provee mayor concretez, historicidad y realización ético-político e histórica. En esta primera etapa de su producción, Scannone propuso la mediación del *tercero*, que dejándose interpelar por el sufrimiento de su pueblo y muriendo a sí mismo, abre, en relación tanto con el oprimido como con el opresor, la nueva dimensión que rompe la polaridad dialéctica oprimido-opresor. Por último, la asunción filosófica de la dialéctica histórico-escatológica “ya, pero todavía no” le permitirá complementar la metodología propuesta, atendiendo no sólo a la apertura a la irrupción gratuita de la trascendencia (*ana-dialéctica*), al reconocimiento de la negatividad y conflictividad histórica (*ana-día-léctica*) y la urgencia de su superación (*anadia-léctica*) sino también a las anticipaciones simbólicas de liberación que *ya* se están dando en el verdadero sujeto de la praxis liberadora: el pueblo.

Estimamos que nuestro estudio puede ser un paso hacia futuros trabajos en orden a señalar continuidades y desvíos en la trayectoria del pensamiento de Scannone. Al mismo tiempo, puede leerse como un aporte a una investigación más exhaustiva tanto de los matices propios del filósofo jesuita cuanto de las tramas compartida con otros autores de la filosofía de la liberación; lo que habilitaría reflejar con mayor fidelidad la efervescente densidad conceptual del movimiento.

## BIBLIOGRAFÍA

- ✍ BEORLEGUI, Carlos, Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad, Bilbao, Universidad de Deusto, 2010<sup>3</sup> [2004].
- ✍ CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de cultura Económica, 1983.
- ✍ GALLI, Carlos María, "Historia, filosofía y religión. Un diálogo teológico con el «nuevo pensamiento» del ante-último Scannone (2005-2012)", en: *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*, Córdoba, EDUCC, 2013, 79-144.
- ✍ DUSSEL, Enrique, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en: AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973, 118-137.  
\_\_\_\_\_, "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular", *Stromata* 30 (1974) 93-167.
- ✍ LIMA ROCHA, Juan Carlos, "Osvaldo Ardiles y las Filosofías de la liberación. Elementos para una ubicación de su pensamiento", *Pelicano* 1 (2015) 59-72.
- ✍ ROSOLINO, Gerardo, La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia, Córdoba, EDUCC, 2004, 303-384.
- ✍ SAMOUR, Héctor, "Las filosofías de la liberación", en: BEORLEGUI, Carlos-Raúl FORNET-BETANCOURT, *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*, Granada, Editorial Comares, 2014, 213-245.
- ✍ SCANNONE, Juan Carlos, "Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy", *Stromata* 27 (1971) 23-60.  
\_\_\_\_\_, "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador", *Stromata* 28 (1972) 107-160.  
\_\_\_\_\_, "La pregunta por el ser en la filosofía actual", *Stromata* 26, (1972b) 593-596.  
\_\_\_\_\_, "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada", *Nuevo Mundo* 3 (1973) 221-245.  
\_\_\_\_\_, "Hacia un nuevo humanismo. Comentario desde una perspectiva latinoamericana", en: AA.VV., *Hacia un nuevo humanismo*, Buenos Aires, Bonum, 1973b, 11-20.  
\_\_\_\_\_, "El itinerario filosófico hacia el Dios vivo", *Stromata* 30 (1974) 231-256.  
\_\_\_\_\_, "Teología, cultura popular y discernimiento" en: AA.VV., *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975, 241-270 [1974].  
\_\_\_\_\_, Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación, Salamanca, Sígueme, 1976.  
\_\_\_\_\_, "Reflexiones acerca de la mediación simbólica", *Stromata* 42 (1986) 387-390.

- \_\_\_\_\_, *Teología de la liberación y Doctrina social de la Iglesia*, Guadalupe-Cristiandad, Buenos Aires-Madrid, 1987.
- \_\_\_\_\_, "Ser, estar, acontecer. El horizonte tridimensional del pensar filosófico latinoamericano", en AZCUY, Eduardo (comp.), *Kusch y el pensar desde América*, F. García Cambeiro, Buenos Aires, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Evangelización, cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990b.
- \_\_\_\_\_, "La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad" en: SCANNONE, Juan Carlos y PERINE, Marcelo (eds.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, Bonum, 1993, 213-239.
- \_\_\_\_\_, *Discernimiento histórico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona, Anthropos, 2009.
- \_\_\_\_\_, "Autobiografía intelectual", en: *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*, Córdoba, EDUCC, 2013, 19-39.
- ✍ SEILBOLD, Jorge, "Perfil filosófico de Juan Carlos Scannone, sj", en *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*, Córdoba, EDUCC, 2013, 41-52.
- ✍ SOLÍS BELLO ORTÍZ, Noemí-Jorge ZÚÑIGA- María GALINDO-Miguel Ángel GONZÁLEZ MELCHOR, "La filosofía de la liberación", en: DUSSEL, Enrique- Eduardo MENDIETA- Carmen BOHÓRQUEZ (eds), *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos*, Buenos Aires-México, Siglo XXI, 2011, 399-417.
- ✍ ZIELINSKI, Juan Matías, "Antropología política y trascendencia en la "obra temprana" de Enrique Dussel", (en prensa).



# **ALTERIDAD, DIFERENCIA Y EXTERIORIDAD EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DESDE UNA PERSPECTIVA FEMINISTA**

Daniela Godoy

Profesora de Filosofía de Nivel Medio y Superior (Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires). Periodista (Esc. Superior de Periodismo y Comunicación Social Universidad Nacional de La Plata). Especialización Técnica en *Promoción Sociopolítica de Género*, Secretaría de Extensión Universitaria de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (2011). Investigadora en formación doctoral. Doctoranda en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Tema de investigación: Investigaciones ético-políticas sobre la noción de “víctima” a partir de casos de empleo de la violencia sexual como arma del terrorismo de Estado en la Argentina (1976-1983). Docente de la Especialización en Comunicación y Género de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la UNLP. Docente del Seminario “*Género: Perspectivas, Debates y Luchas*”, en el Instituto de Trabajo Social, Universidad Nacional de Asunción, Paraguay. Docente de la Diplomatura de *Salud Sexual y Reproductiva* y Coordinadora de Capacitaciones del *Programa Contra la Violencia de Género* Universidad Nacional de San Martín. Participa en ámbitos de discusión académica y ha publicado en revistas científicas sobre temas de género y vinculados a su investigación. Investigadora del Proyecto UBACYT “La noción de «ciudadanía sudamericana» desde una perspectiva ético-política intercultural. Estudio crítico a partir de los proyectos del MERCOSUR, la UNASUR, la CAN y la CSM”, dirigido por la Dra. Alcira Bonilla, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Integrante de la Red Interuniversitaria por la Igualdad de Género y Contra las Violencias. Autora del blog *Calando la Piedra*.

Durante el segundo cuatrimestre de 2016 participé, con otrxs colegas, como docente invitada por Marcelo González, su titular, del Seminario “*Alteridad, Diferencia y Exterioridad en la Filosofía Latinoamericana contemporánea*” de la carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).

En esos meses ejercimos con respeto y pasión esa actividad de revisar presupuestos, discutir acaloradamente entre nosotrxs, ante y con lxs estudiantes, presentando nuestras respectivas argumentaciones, pensando filosóficamente los desafíos de Nuestramérica. La amplitud con la que fuimos enfocando los problemas a partir de las categorías que estructuraron el seminario, fue un logro en sí mismo. Desde la *interculturalidad*, la *filosofía de la liberación*, la perspectiva *descolonial* y la perspectiva *feminista*, se pusieron sobre la mesa las tensiones permanentes que se encuentran en la filosofía latinoamericana enriqueciéndonos a partir de ellas. Escuchar al otrx, acoger lo que perturba las certidumbres y puntos de partida y mantener los conflictos como valiosos - en lugar de suprimirlos mediante la apelación a la autoridad de una posición establecida – procura poner en práctica el polílogo de razones democrático al que aspiramos.

Recorreré aquí entonces algunas de las tensiones que me tocó plantear desde la perspectiva feminista a un filosofar que todavía no asume críticamente el predominio de un solo punto de vista. Me refiero al discurso androcéntrico que da por sentado precisamente el *quién* habla y que construye a su *otro femenino* como alteridad. Este problema atraviesa la historia de la filosofía y no solamente de la filosofía latinoamericana. Pero justamente, si una de las características de ésta es haberse plantado desde la exterioridad respecto de la filosofía hegemónica europea que se presenta como la única, y si ha podido desarrollar un filosofar que denuncia la violencia de la construcción del otro no europeo, es relevante que no se pueda todavía dar espacio a la voz de la alteridad cuando se trata de las mujeres, escuchar su propia tematización de su situación y las violencias que sufren, la explotación o la expropiación de su palabra.

Mi contribución consistió en presentar la perspectiva filosófica feminista, la categoría de género y esta mirada excluida o inaudible aún en la práctica filosófica contemporánea. Mostrar las implicancias de la pregunta que hace más de 60 años lanzó Simone de Beauvoir en “El Segundo Sexo”: *¿qué es una mujer?*, arremetiendo contra el mito de “lo femenino” para dar cuenta de la situación existencial de las mujeres como la alteridad absoluta, era el punto de partida necesario. Porque “la mujer” como alteridad absoluta deshistorizada es un privilegio nefasto para quien, por esa situación, es objeto y nunca sujeto. Como si fuera el lado oscuro de la luna, de Beauvoir denuncia la construcción

de la mujer como alteridad desde la única perspectiva considerada válida - la masculina- y crítica a su contemporáneo Levinas, ya en 1949, introduciendo la voz olvidada. Y, a partir de este legado que alentó a los estudios de género y a la teoría feminista, hacer conocer a otras y en particular, a las pioneras que introdujeron este potente bagaje en Argentina, en la academia y fuera de ella, para rearticular los sentidos de las categorías de *alteridad*, *diferencia* y *exterioridad* en otra clave. Consideré importantísimo el reconocimiento a la producción del grupo que abrió camino en la Facultad de Filosofía y Letras a fines de la década del 80 - María Isabel Santa Cruz, María Luisa Femenías, Ana María Bach, Margarita Roulet, Alicia Gianella-, tanto como a la de María Cristina Lugones, Marta Lamas, Ofelia Schutte, Marta Palacio, Lucía Guerra, la producción crítica de las feministas indígenas compilada por Francesca Gargallo, la de Silvia Federici y algunas otras<sup>1</sup>, básicamente, por dos motivos.

Por un lado, para mostrar el rigor y el sólido trabajo intelectual de un feminismo filosófico e interdisciplinario dinámico, heterogéneo y en esa permanente actitud responsiva – como dice Raúl Fernet Betancourt – ante el contexto. Todavía se lo resiste, y es una injusticia. El feminismo gana espacios saliendo a la calle o irrumpiendo donde no se lo esperaba, como en los ámbitos de producción de conocimiento.

Por otro lado, su plurivocidad no le impide apuntar a la visibilización de la reconfiguración constante de un discurso que habla *de* y *en* nombre de las mujeres, sustituyendo sus voces. Categoriza y revisa constantemente los modos de esa categorización, una posición de poder –patriarcal- que suele limitar de antemano los andariveles en los cuales deben ser pensadas diferentes opresiones. Por ejemplo, cuando se reduce la dominación machista a la relación erótica, separando esta forma de sometimiento de otras que resultan de su reducción a reproductoras o cuidadoras, con sus implicancias claramente económicas, como Enrique Dussel y otros. Esta limitación sostiene un binarismo sexual y un marco heterosexista problemáticos como constantes universales.

Así como un quehacer filosófico es desafiado por una nueva actitud del filosofar, que desde su lugar otro respecto de quien lo ha construido como “otro” –la simultánea

---

<sup>1</sup> La selección de la bibliografía para un seminario cuya duración es breve, siempre incurre en injusticias y omisiones. La intención de incluir varios textos para mostrar un abanico de planteos y una historia de producción aún ignorada o menospreciada en el ámbito académico primó sobre el abordaje minucioso de un número más limitado de textos quizás más adecuado desde el punto de vista didáctico. Pero la disposición poco frecuente del titular del seminario para incluir en pie de igualdad con las demás, a la perspectiva feminista en este abordaje de la filosofía latinoamericana contemporánea no podía ser desaprovechada. Aún muy pocas materias de grado desarrollan algunos elementos de teoría de género o filosofía feminista, lo que muestra una resistencia constante a revisar el androcentrismo y las posiciones de poder no solamente presentes en la filosofía sino en otras disciplinas, en el ámbito de la investigación, en la docencia, en suma, en la producción institucionalizada del conocimiento.

constitución de Europa y la América conquistada- toma la palabra, también desde un lugar de exclusión, la perspectiva feminista desenrolla múltiples aspectos de un androcentrismo tenaz, persistente e inadvertido, que entonces queda en evidencia.

Este androcentrismo y esta dominación patriarcal no se suman a otras sino que atraviesa las opresiones que las perspectivas descoloniales, interculturales y de la liberación tematizan. Es un androcentrismo instalado y no advertido – ¿o eludido?– presente incluso en quienes se han preocupado y comprometido con la situación de las mujeres<sup>2</sup>.

Ahora bien, con Enrique Dussel o a partir de Dussel, cuya posición de enunciación genérica privilegiada no le permite identificar el sexismo cuando sí puede identificar el euro y etnocentrismo de su maestro Levinas, pueden señalarse varias cosas. En principio, que esta parcialidad tiene consecuencias en su trabajo, inclusive hasta en el más reciente. Cuando colegas plantean la posibilidad y potencialidad de la filosofía dusseliana para abarcar las heridas que las perspectivas descolonial, intercultural y feminista estarían señalando, debo insistir en la imposibilidad de tal movimiento. Porque la política que desarrolla la corriente de la liberación debe volver sobre sus pasos y revisar presupuestos en relación a la *alteridad* y a la *diferencia* – en este caso, el funcionamiento de la diferencia sexual en su propio edificio argumental - para considerarla bajo la lupa, porque opera de modo excluyente.

Los criterios para despolitizar el alcance del sexismo entendiendo la dominación de las mujeres únicamente en la relación deudora de un modelo de familia y la heterosexualidad como condición antropológica, son inaceptables porque son victimizadoras. Una noción moderna y universalizada del género -concepto que ya se analizará- arroja un velo de a/historicidad sobre un modelo histórico impuesto a sangre y fuego por los europeos. Dominar a pueblos invadidos y saqueados también requirió moldear, con el binarismo sexual y la distribución del estatus que de éste resulta, a lxs sobrevivientes. La diferencia sexual se interpreta, es relevante porque justifica un orden. En este caso, además y en base a la misoginia católica, nos estamos refiriendo a ciertas masculinidades y feminidades jerarquizadas con el pretexto de la complementariedad de los sexos, a las características atribuidas en oposición y al poder asimétrico que consolidaron un tipo de familia. Tal organización sexogenérica se extendió con el

---

<sup>2</sup> Me refiero particularmente a la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Ver Enrique DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vols. I y II, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973; vol.III, México, Edicol, 1977; vols. IV-V, Bogotá, USTA, 1979-1980; *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

colonialismo. Aunque se lo sigue pensando como organizador de todas las culturas, se trata de un tipo particular. Si se lo olvida, se oculta su contingencia.

El análisis de María Lugones muestra cómo esta concepción del género moderna y colonizada, además, deja invisibilizadas las situaciones de aquellas mujeres negras o no blancas en el modelo de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano<sup>3</sup>, quien desarrolla cómo la categoría de *raza* fue y es el criterio para reservar el trabajo asalariado a una parte de la humanidad y reducir a esclavitud o servidumbre a la otra parte. Al decir “mujer” se selecciona al término privilegiado, es decir, a las mujeres blancas cuya experiencia y posición de poder es diferente a la de la mujer negra, india o mestiza, aun cuando todas puedan compartir la opresión de la organización patriarcal.

Así, la colonialidad de género conlleva una restricción para entender todo lo que comporta el ejercicio del poder victimizador, el vínculo asimétrico que se establece al considerar a los seres humanos encarnados en cuerpos femeninos como máquinas reproductoras, al mismo tiempo que se le niega a esta agencia su pertenencia al mundo del trabajo, y toda retribución a las tareas de cuidado. Exclusión, como veremos además, de la ciudadanía, que redundaba en explotación como burro de carga o cuidadora de mayores y niños, diferente según se trate de una mujer esclava o segregada o de otra que no lo es, pero que sufre violencia patriarcal tanto de blancos como de otros esclavos o segregados. Limitar la opresión de género al acceso carnal, como si las relaciones de género sólo tuvieran consecuencias en relación a la sexualidad y sus productos, limita los modos de entender la discriminación y victimización de las mujeres. Esta resistente concepción colonizada de las relaciones sexo-genéricas atraviesa varias disciplinas hasta hoy.

No solamente lidiamos con un esquema de género europeo moderno que tematizamos desde *lo otro* de Europa, sino que la persecución de las brujas en Europa y luego en los territorios conquistados, expropió de poder y saberes a las mujeres, otorgando el control de su reproducción y de su sexualidad a los varones. Silvia Federici<sup>4</sup> repone la historia previa de resistencias al proceso de acumulación originaria olvidada por Marx – para quien la esposa era una necesidad para el trabajador y no veía allí una relación social

---

<sup>3</sup> Ver María LUGONES, “Colonialidad y género”, en: ESPINOSA, Yuderky-Diana GOMEZ CORREAL-Karina OCHOA MUÑOZ (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas desconocidas en Abya Yala*, Popayán, Ed. Universidad del Cauca, 2014.

<sup>4</sup> Silvia FEDERICI, *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

entre seres humanos ni a las reproductoras como trabajadoras<sup>5</sup>, tensionada por varios elementos. Resistencia campesina, participación social relevante y el protagonismo de mujeres.

La persecución de las brujas es un pretexto para disciplinarlas y volverlas (de la mano de otros fenómenos como la expulsión de tierras comunes en Europa, el terror resultante de su demonización) dependientes y sumisas; lo que fue clave para la reproducción de la mano de obra disponible para el capital. La sexualidad y la reproducción tienen dimensiones económicas y políticas. Las relaciones de parentesco que la antropología feminista pone bajo la lupa con agudeza, son políticas; vehiculizan poder y reproducen valores, roles, costumbres que significan la libertad para unos y la dependencia para otros, posibilidades de vida diametralmente diversas en razón de la interpretación de una biología o de funciones anatómicas que las feministas hasta hoy siguen diciendo, ni son destino, ni son neutras tampoco.

Desde otros imaginarios y categorías, desde otras prácticas y resistencias, las indígenas nos asoman a su vez a modos de vida previos al proceso de sometimiento y olvido por el triunfo colonial y colonizante, con otras organizaciones de los sexos – sexo genéricas decimos, a partir de la distinción que legó la teoría feminista de la organización cultural que se distingue y articula status, roles y cualidades en base a la percepción e interpretación de la diferencia sexual anatómica o psíquica- y, además, que no eran solo dos<sup>6</sup>. Es significativa la referencia que hacen a la valoración de la intersexualidad en algunos pueblos antes de la llegada de los europeos. Y perturbadora la narración de la violenta adopción de la misoginia que hicieron varones indígenas – feminizados en la relación de poder con los europeos- sometidos durante la conquista y bajo amenaza. Relacionamos el control sexual y genérico con el control social, cultural, económico y político de las naciones vencidas.

El trabajo hermenéutico de Lucía Guerra por su parte, desmenuza esas imágenes de lo femenino que sustentaron, antes durante y después de la conquista y hasta el presente, la naturalización de la sumisión de las hijas de Eva y María en Occidente<sup>7</sup>. Desde otros

---

<sup>5</sup> Para ahondar en el análisis de la concepción de Marx ver la crítica de Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres. Notas sobre la ‘economía política’ del sexo” (1975 en inglés), en la compilación de Marta LAMAS, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG, 2000<sup>1</sup>.

<sup>6</sup> Ver Francesca GARGALLO, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Bogotá, Ed. Desde abajo, 2015.

<sup>7</sup> Ver Lucía GUERRA, *La Mujer fragmentada. Historias de un signo*, Santiago, Ed. Cuarto Propio, 2006.

análisis vamos fundamentando con mayor fuerza que el control de la sexualidad no se circunscribe a la relación varón-mujer, ni a las relaciones sexuales ni a la reproducción.

Es sabido que desde hace décadas los análisis feministas vienen sosteniendo la dimensión política de la sexualidad, y también Michel Foucault lo desarrolla magistralmente sin hablar puntualmente de la situación de las mujeres. Ahora bien, y es una omisión significativa, Dussel, quien escribe sobre la erótica y sobre la mujer, desconoce las vinculaciones de la sexualidad en orden a la producción de una determinada subjetividad sexuada para el sostenimiento de las relaciones capitalistas. Hasta el momento no recoge estos planteos críticos de los feminismos. No cita ni a de Beauvoir interpelando a Levinas, ni a feministas latinoamericanas ni a las indígenas. Culpa al español que violó a la india, pero como no se adentra en la violencia sexual de la conquista en su complejidad, lleva a pensar que la violencia machista latinoamericana es reflejo de lo propio de la totalidad europea.

Volviendo a la historia de las formas de hermeticidad y la anulación del cuerpo, la sexualidad y la voz de las mujeres, es cierto que esta historia se remonta a los inicios y recorre Occidente, la totalidad a la cual Levinas enfrenta. Pero las configuraciones de la sexualidad, de las relaciones afectivas, familiares, sociales, económicas, se modifican históricamente, como los modos de producción. La mujer es una idea histórica, como advertía de Beauvoir, las mujeres no nacen, se hacen, de acuerdo a esa idea. Las formas de maternidad, el sexo, el cuerpo mismo, la identidad sexual y los deseos, tienen historia y un formato cultural que difiere. Sin embargo, la naturalización de lo que es histórico es una estrategia constante para no cuestionar estas dimensiones de la subjetividad en donde, por ejemplo, lo femenino dirigido a lo masculino, la heterosexualidad obligatoria y determinada forma de reproducción material de la sociedad que se mantiene despolitizada, sostiene relaciones de poder y formas de victimización no solamente de mujeres, sino de otros seres humanos.

El problema de no analizar el funcionamiento de la diferencia sexual que es relevante al ser un criterio de clasificación y operador de exclusión político, es que nos desentendemos de una maraña compleja de relaciones de poder que son indispensables para entender las victimizaciones naturalizadas que pueden transformarse. Desde la filosofía de la liberación latinoamericana se alega que la diferencia es la diferencia en lo mismo, que no salimos entonces de esa totalidad de la que Levinas logró escapar para pensar de otro modo al sujeto. Pero la diferencia sexual está presupuesta en esta subjetividad de la ética levinasiana, que sale de sí por la proximidad de la carne, del otro



femenino, gracias a la alteridad de lo femenino. Entonces, y como sostiene Marta Palacio, es a costa de la construcción de la alteridad femenina que ese sujeto –masculino- sale de su encierro en lo mismo y hace posible una relación ética<sup>8</sup>. En esa erótica se asume el *eterno femenino* que no es nunca sujeto, el candente reclamo de de Beauvoir a Levinas que Dussel ignora cuando se apropia de ese mito sin matices<sup>9</sup>.

Si la figura de Levinas es clave en la filosofía contemporánea es precisamente por su gesto de partir de esa exterioridad del otro que irrumpe y se revela ante una ontología de lo mismo que lo reduce y lo anula. Mera diferencia dentro del desarrollo totalizador y totalizante de una identidad. La diferencia supone la unidad y al fin, indiferencia; mientras que el otro que se revela como alteridad separada, no es *diferente*, se nos dice, sino *distinto*. Si la diferencia es alcanzada por el pensamiento dialéctico negativo, la exterioridad de la distinción es el lugar de donde aparece la alteridad. Para Dussel, que detectó que Levinas no pensó a ese otro ni como indio, ni como asiático, negro, ni musulmán, la exterioridad de América Latina, su sufrimiento, es el lugar de la afirmación de la alteridad, desde donde construir otro proyecto ontológico y político que niega lo que lo niega en su posibilidad de vivir.

Cuando al seguir a su maestro Levinas, Dussel no se desprende del *eterno femenino*, las relaciones solidarias entre opresión de género y económicas se desvanecen en su abordaje crítico. Tampoco piensa otra forma de amor por fuera de la que se establece entre lo femenino y lo masculino. No adopta la perspectiva crítica de la producción de género en el contexto histórico y situado, con lo que universaliza un modelo heterosexual impuesto a medida de la expansión capitalista. La presunción del género binario como condición antropológica y universalizada que atraviesa todas las culturas y todas las épocas, es, sin embargo- y hay que insistir en este punto- una particularización extendida. Estas falencias constituyen limitaciones claves para el desarrollo de una política y una ética liberadoras. Las mujeres son tematizadas acallando su propia experiencia y tematización; en la *Ética* donde se refiere a las víctimas históricas como punto de partida de la reflexión, son consideradas

<sup>8</sup> Marta PALACIO, “La diferencia sexual en el pensamiento de Emanuel Levinas”, *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política* 45 (2011) 669-682; “El sexismo en la ética de Emmanuel Levinas. Perpetuación filosófica de una dialéctica ininterrumpida”, en: [https://www.academia.edu/6179494/El\\_sexismo\\_en\\_la\\_%C3%A9tica\\_de\\_Emanuel\\_Levinas.\\_Perpetuaci%C3%B3n\\_filos%C3%B3fica\\_de\\_una\\_dial%C3%A9ctica\\_ininterrumpida](https://www.academia.edu/6179494/El_sexismo_en_la_%C3%A9tica_de_Emanuel_Levinas._Perpetuaci%C3%B3n_filos%C3%B3fica_de_una_dial%C3%A9ctica_ininterrumpida) 2010

<sup>9</sup> Simone de Beauvoir emprendió el desmantelamiento de la polarización de lo masculino femenino porque en ella, inexorablemente, el polo masculino es quien detenta el poder desde su propia construcción del otro: “la mujer aparece como el (polo) negativo, ya que toda determinación le es imputada como limitación, sin reciprocidad” (de Beauvoir, 2015:17).

sólo en la relación erótica o a lo sumo, como un movimiento social más, como el ecologista, el indígena, entre otros. En términos del mismo Dussel, en realidad son víctimas en el sentido de ausentes en la discusión de aquello que les concierne, cuyas voces son inaudibles. Lo simbólico, el mito de lo femenino sustituye su tematización de lo que les sucede y sus proyectos de liberación.

La singular potencia de lo simbólico femenino ignora y arrasa toda carnalidad y existencia concreta de las mujeres. Esta construcción e imposición se realiza desde un discurso exclusivamente masculino y masculinista. Las figuras paradigmáticas de la cultura occidental como Eva – vilipendiada, costilla, humanidad derivada y devaluada, causante de la caída y quien por su debilidad moral debe parir con dolor y obedecer al esposo- o la Virgen Madre – contradicción realmente reveladora que constituye una excepcionalidad moral tal que ninguna mujer se le acerca- sustentan formas de hermeticidad aplicadas al cuerpo femenino y al sexo, desde el cinturón de castidad hasta el mandato de callarse la boca. Esta larga victimización clausura la voz de las mujeres, y siguió siendo casi invencible. El mandato- disputado por cierto- acerca de lo que representa lo femenino, sigue mostrando su fuerza y asoma claramente en la misoginia de la política contemporánea.

La *exterioridad feminista* entonces, aporta ante y también para quien ha monopolizado la palabra una herramienta crítica, producto de la reflexión – parafraseando a Dussel - acerca de su situación de victimización. ¿En qué sentido? Abriendo ese femenino y sospechando de la naturalidad de conductas, aptitudes diferenciales y roles que en realidad son impuestos y causan sufrimiento, conculcan derechos inherentes a la persona y constituyen lo más íntimo, ya que nuestra identidad es posible por identificaciones con quienes nos preceden y reproducen valores culturales. El “yo” viene mucho después.

Hay que aclarar que este discurso crítico feminista como *exterioridad* al discurso filosófico hegemónico masculino se ha servido de una categoría, “género”, acerca de la cual hay que hacer precisiones. Una constante revisión y debate interno de lo que habría que denominar tal vez “feminismos”, sigue en marcha. *Grosso modo*, la categoría género desde la teoría feminista que interpeló a fines de los 70 y 80 a la sociología, a la antropología, a la filosofía, a la psicología, a la política, con sus marcos de comprensión masculinistas, permitió distinguir la construcción cultural de la diferencia sexual y visibilizar la dominación que afecta a las mujeres. En este camino, también se procedió de un modo universalizante al emplear la categoría crítica. Se universalizó el uso del género y se lo extendió transcultural y tranhistóricamente desde grandes teorizaciones; una concepción colonial del

género que supone que todos los seres humanos tienen uno de sólo dos sexos, que es un atributo del sujeto, y que entonces se trata de una construcción mediante la cual la cultura distribuye roles y jerarquías.

El género también fue reformulado como categoría relacional, porque tiene sentido en tanto y en cuanto se basa en atribuir capacidades y atributos diferenciales de modo dicotómico a los seres humanos, para sustentar y justificar jerarquías y funciones, no designando aspectos esenciales. Pero binarismo y heterosexualidad se asumían como dados. Se fue abriendo todo un abanico de problemas gracias al análisis de autoras feministas, que sentaron bases para un novedoso campo de interrogación crítica y liberadora, y pudimos ir conociendo a algunas de ellas.

Pero esas premisas fueron, a su vez, duramente cuestionadas. Aparecieron en la discusión nuevos problemas en busca de relacionar, conectar, no reducir pero vincular precisamente, las opresiones que se establecen, se reproducen y se invisibilizan a partir del esquema sexo/género. La presuposición de una diferencia sexual binaria y en oposición, o en relaciones interpersonales basadas en una condición antropológica - atributos en oposición entre varones y mujeres invariantes, deshistorizados basados en capacidades distintas- cayeron bajo sospecha de un nuevo imperialismo cultural. Se detectaron además, en las teorías antropológicas, psicoanalíticas y en las ciencias biológicas, las marcas del poder androcéntrico como poder disciplinario a la hora de categorizar y etiquetar lo seleccionado de un modo determinado, para mantener la diada naturaleza invariante-cultura construida. Y con el tiempo, se podrá en evidencia que el sexo natural y el género construido reificaban lo femenino y el binarismo desmentido por diversas situaciones.<sup>10</sup>

Además, se sumó otro problema epistemológico muy serio, cuando lo cultural operaba de modo tan determinante como antes lo había sido lo natural. ¿Sólo se asumía una posición psíquica entre dos posibles, por ejemplo, según la teoría psicoanalítica? ¿Cuántos compromisos se arrastraban en la concepción del sexo material y el género cultural? ¿Qué sucedía con lo que fallaba y entonces era patologizado? ¿Y las diferencias históricas, culturales, entre las mujeres? Había que revisar esos presupuestos y el uso del género, porque tuvo un impacto muy negativo que las mismas feministas se ocuparon de

---

<sup>10</sup> Ver Judith BUTLER, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Ed. Paidós, trad. Ma. Antonia Muñoz [1990]; *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Barcelona, Ed. Paidós, Trad. Alcira Bixio, 2006; *Desbacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006 [2004]; también el trabajo de Joan Wallach Scott, *Género e Historia*, México, FCE-UACM, 2008<sup>1</sup> [1999].

advertir<sup>11</sup>. Voces de mujeres que, en los EEUU donde tanto se irradiaba teoría y se activaba, interpelaron a quienes hablaban en nombre de “las mujeres” como si no hubiera diferentes historias de opresión y de explotación involucradas. Tales voces destacaron la distinta visibilidad y sensibilidad hacia las diferentes por parte de quienes se pretendían portavoces. Mujeres que además, como en el caso de las feministas negras, victimizadas por la historia de esclavitud y de segregación racial, aludían a una historia de luchas y de discriminaciones muy distinta a las historias de las mujeres blancas de clase media o intelectuales. Era diferente su experiencia, por ejemplo, en relación a la sexualidad.<sup>12</sup>

Una universalización occidental y colonial del género desde un marco heterosexual y situado además, en la modernidad europea, también se extendía y aseguraba un *poder decir* a ciertas feministas que servía a intereses imperialistas o de otro tipo. Por eso feministas desde lugares periféricos respecto del centro – Europa y EEUU sobre todo- pudieron hacer la crítica a este empleo acrítico de la categoría y a la posición de poder del discurso feminista desconocedor de las diferencias culturales y coloniales. Desde una exterioridad se denunció una nueva colonización. Además de eso, era una expropiación de la palabra, de lo que tenían para decir quienes producían en otros lugares como África, Asia o América Latina, o de las migrantes, indígenas o pertenecientes a grupos minorizados dentro de países del Primer Mundo.

Al criticar la producción desde los centros de conocimiento, se complejizaba el panorama y se apuntaba a esa otra victimización interna dentro del movimiento feminista. La colonización de la experiencia de las otras culturalmente diferentes, atravesado el discurso por intereses geopolíticos no explicitados y que reforzaba presupuestos epistemológicos y filosóficos como el binarismo y la heterosexualidad, se hacía además mediante un estereotipo de lo femenino contra el cual el discurso y la producción feminista había comenzado a trabajar y a constituirse como un campo teórico y político. Si pensamos en la opresión patriarcal, en el tan difundido patriarcado, ¿por dónde pasa su poder? ¿En qué se sustenta: en la maternidad, por la explotación del trabajo del cuidado, pasa por la erotización de la dominación? Estas cuestiones e investigaciones tan acuciantes e importantes fueron mostrando las limitaciones de un modo de presuponer “lo natural”

---

<sup>11</sup> Entre diversos trabajos críticos, puede consultarse Chandra MOHANTY, “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, en; SUÁREZ NAVAZ, Liliana-Aída HERNÁNDEZ (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra, 2008.

<sup>12</sup> Mercedes JABARDO, *Feminismos negros. Una antología. Sojourner Truth, Ida Wells, Patricia Hill Collins, Angela Davis, Carol Stack, Hazel Carby, Pratibha Parmar, Jayne Ifekunnigwe, Magdalene Ang-Lygate*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2012.

sobre lo que la cultura construye. Porque lo construido era tan tajante e inmodificable como lo había sido lo biológico antes de la aparición de la perspectiva de género. Lo que se extendió globalmente presumiendo el binarismo y la heterosexualidad - culturalmente e históricamente moldeados- se universalizaba como marco de comprensión hegemónico desde la psiquiatría a la sociología. Todo aquello diverso quedaba-y aun hoy lo hace- directamente fuera de la inteligibilidad. Lo que está involucrado en esos discursos acerca del sujeto, a resguardo. Los discursos identitarios como el del “yo” dotado de una diferencia sexual natural eran un problema para la política feminista y para su potencial teórico. Una muy ardua y polémica discusión acerca de su estatus ontológico todavía continúa. Es atractiva porque desde un área del conocimiento se extienden debates a otras, en una gimnasia intelectual transdisciplinaria que es un rasgo sumamente valorable del pensamiento feminista.

Existen sin dudas, múltiples desafíos epistemológicos, que no obstante se afrontan con seriedad y profundidad y siguen siendo marginales. Aferrarse a marcos de comprensión binarios y sexistas acarrea pesadas consecuencias para caracterizar los problemas que vivimos. Este marco heterosexual y este modo de entender la subjetividad son propios del liberalismo capitalista. Entonces, ¿cómo no va a tener implicancias para proponer una política liberadora, por ejemplo, el modo de pensar la identidad, la identidad sexual, la identidad de género?<sup>13</sup>

El aporte de las pensadoras indígenas de las naciones que luchan por la tierra, por su cultura, por sus marcos de pensamiento y que desnaturalizan esta generización necesaria para la conquista y colonización, nos complejizan modos de diagnosticar para transformar la situación de las mujeres y de los seres humanos que luchan, hasta hoy, contra los patriarcados, la explotación, o las multinacionales que destruyen los recursos naturales. Muchas de ellas coinciden con Dussel en que América hace a Europa como tal, pero no coinciden en sus planteos cuando se relega lo que tiene que ver con el género a las relaciones sexuales, a un tipo de vínculo binario y heterosexual –presuponiendo sólo varón/mujer-, constructo europeo que deja en las sombras la violencia y el carácter de imposición del género ejercida sobre los pueblos que vivían en lo que conocemos como América. Sigue siendo una gran dificultad, porque, entre otras cosas, esa configuración

---

<sup>13</sup> Remito a la entrevista de la autora “Rehacer el género en clave poscolonial. Un diálogo ético político desde América Latina con Judith Butler”, *Páginas de Filosofía* XVI/19 (2015). <http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/filosofia/index> . También a otro artículo sobre este tema Daniela GODOY, “Lo que Butler nos dejó. Una inquietud desde siempre ética y política”, *Revista Con Equis* 2 (2016) <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/conequis/article/view/CXe009>

moderna de las relaciones entre varones y mujeres para un tipo de organización familiar, es propia de la individualidad capitalista: contingente, por lo tanto, modificable. Darla por sentada y no cuestionarla olvida una historia previa de otras organizaciones socio-culturales también en Europa, otros modos de vida entre los géneros, otra forma de organizar culturalmente la sexualidad, - en el campesinado europeo por ejemplo- y además, evita considerar que es la modernidad la que inventa la diferencia entre la esfera pública y la privada.

La filosofía política feminista argumenta sólidamente sobre su carácter de construcción situada e histórica en base al pacto sexual, reverso del contrato social según Carol Pateman<sup>14</sup>. Se debe desnaturalizar la distinción entre lo público y lo privado, pero en lugar de hacerlo, se sigue considerando como específicamente política solamente un de esas esferas – aquella donde actúa el ciudadano- dejando así en la sombra a la otra esfera. Pero ésta, que corresponde al ámbito de lo supuestamente natural, es precisamente donde se ejerce el control sobre las mujeres; ese ámbito a puertas cerradas donde las mujeres trabajan en el cuidado o en la reproducción sin que nada de esto sea considerado relevante. Todo porque el “hombre universal”, sin género, sin que la diferencia lo cercene en su libertad, es el único cabalmente individuo. El mito contractualista moderno y el de las esferas separadas y la complementariedad oculta que las mujeres no son individuos, porque nunca dejan de estar sujetas a los varones, nunca son libres, pasan del control padre al del marido. Modelo colonizador que se impuso en el mundo, y que exige ser sometido a crítica para plantear- recién entonces- una propuesta política no excluyente.

Joan Scott ha caracterizado a la *diferencia sexual* como una *diferencia política* para excluir a las mujeres de la ciudadanía en Occidente. Por eso insistimos en que éstas son relaciones de poder y como tales, esconden la supervivencia del patriarcado con su cara moderna pero presente en presuntas relaciones invariantes. La separación y distinción de esferas es una creación moderna y patriarcal que recrea la sujeción de otras modalidades previas con una máscara de libertad universal. Puede decirse que desde la antigüedad se excluyó a las mujeres como a extranjeros y “otros”, y es cierto, aunque se lo justificaba en la interpretación bíblica o en los argumentos de Aristóteles. Una sujeción explícita que en la modernidad se invisibiliza con el discurso universal de la libertad e igualdad articulando las exclusiones de un modo mucho más perverso.

De la misma manera se puede someter a crítica el discurso de los derechos humanos y por eso todavía se provoca incomodidad al proponer pensar en las humanas

---

<sup>14</sup> Carol PATEMAN, *El contrato sexual*, México, Anthropos, 1988 [1995].

como los sujetos olvidados y excluidos. Si se siguen las argumentaciones del discurso contractualista antes mencionado, las mujeres no nacen libres ni iguales como los varones, no son individuos dotados de las capacidades de darse un gobierno y crear una sociedad civil. Como denuncian las feministas, ni las relaciones patriarcales ni la inferioridad jurídica de las mujeres interesa, por eso, a la mayoría de los filósofos políticos, deudores de ese pacto entre varones para asegurar su posición. Olympe de Gouges, acusada de loca y guillotizada por escribir la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* en 1791, puso en evidencia la lógica tramposa del lenguaje universal que es, en realidad, masculinista. En América Latina ya en el siglo XX, Ignacio Ellacuría se interesó por deconstruir declaraciones derechos que excluyen a las mayorías populares, y a partir de esta negación propuso a las mayorías como el fundamento “otro” de los derechos humanos ante doctrinas que las desconocían. Ahora bien, Ellacuría tampoco pensó en esas mayorías como mujeres.

Como saben, las feministas insistimos en socavar las concepciones restrictivas de la política y denunciarnos el carácter político que revisten las relaciones familiares, el parentesco, la pareja, no consideradas así. Las mujeres como grupo, en parte por esta naturalización de lo privado considerado no político, constituyen aquel grupo cuya victimización es más naturalizable que la de otros grupos. Cuesta comprenderla más, tal vez, que la de otros grupos. Y no digo que sea más ni menos importante o grave que otras victimizaciones. Pero sí que el desinterés de la filosofía política por la nueva forma del patriarcado moderno, no es inocente. Y que sigue pensándose que el patriarcado fue suplantado por la organización de los iguales, el pacto.

Otra cosa más que complica el panorama es que, en realidad, la separación de las esferas no es tal, y por ejemplo, y como señala Pateman, la forma de todas las relaciones es el contrato, como el matrimonio que es un contrato civil; donde quienes contratan no son, de ninguna manera, iguales. Sujetos en teoría iguales, no lo son. Otro contrato es el de la prostitución, y por eso se discute tanto acerca de su estatus. Reaparece allí la diferencia sexual como un operador de poder entre seres que no son iguales.

El género, y lo dicen también, quizás en otros términos y con otras categorías, otras feministas, es un modo de organización que podría ser diferente y no la expresión de lo natural. Al revés, podríamos pensar que lo natural es un constructo que sirve para mantener una situación histórica y hacerla pasar como no histórica, no política, no contingente como lo es. Mantener la creencia de lo natural de la diferencia sexual para hacer que las



características en oposición aparezcan como las únicas posibles, o esenciales, aparentemente es más seguro. Salir de esta lógica, por supuesto, implica un gran esfuerzo teórico. Los planteos contemporáneos más discutidos y resistidos de la teoría feminista están, por eso, en relación directa con lo que, desde voces menos escuchadas y aún excluidas del feminismo académico se está diciendo; lo que podremos vislumbrar siempre y cuando nos atrevamos a escuchar y escucharnos. Porque el desafío es ése. Poder construir ese espacio para oír decir a las indígenas, - y las africanas también- que antes de la conquista y colonización hubo en sus culturas otras organizaciones de la sexualidad, refiriendo la existencia de más de dos sexos; algo que para la mentalidad occidental es una desviación y que, sin embargo, era altamente valorado en otras culturas. Culturas que, además, no distribuían prestigio o jerarquía según la diferencia sexual como sí lo hacemos nosotrxs como fruto de esa matriz de comprensión binaria, heterosexista y occidental colonizadora, impuesta, naturalizada y hegemónica hasta nuestros días.

En referencia a los desafíos de la *alteridad*, la *diferencia* y la *exterioridad* desde la interculturalidad a la que apostamos, destaco un aspecto de las propuestas feministas de indígenas de Abya Yala porque explicita la diferencia de poder involucrada en la enunciación de las indígenas respecto de las académicas. Nos advierten de la hegemonía cultural de un modo de pensamiento en español de Nuestramérica, tema sumamente candente para nosotrxs. Porque al tomar la palabra ellas no hablan como ese sujeto antes que nada mujeres, ese individualismo presupuesto en el discurso dominante al que estamos habituadx. Nos impulsan a preguntarnos acerca de la explotación de un cuerpo que no es propiedad de alguien que no es sujeto. Lo enuncio de esta forma para ver cómo se nos deslizan constantemente esas presunciones modernas cuando intentamos dar cuenta de nuestra situación y consideramos la diferencia sexual como diferencia política, las relaciones de género, la interseccionalidad del género, la clase, la etnia. Una maraña de asunciones que hay que revisar todo el tiempo.

Para Nuestramérica es fundamental atender a esta otra historia de restitución de un discurso propio. Estas mujeres indígenas no separan su enunciación como mujeres de la lucha por el territorio robado hace quinientos años y por el derecho a su propio lugar – el desde dónde, esa exterioridad- y que es muy diversa respecto a lo que solemos suponer, como el género universalizado y presente de una única forma en las sociedades. Y que, con una gran diversidad de culturas, nos muestran un respeto casi religioso por la intersexualidad – que se corrige como error en Occidente para “sacar” a ese varón o a esa mujer detrás de la anomalía- y que nuestra mentalidad atravesada de discursos disciplinarios

de la medicina, la psiquiatría, la biología, caratulan – al menos mayoritariamente – como patologías<sup>15</sup>.

Otro aspecto clave a considerar es cómo desde otros marcos de pensamiento la complementariedad de deidades masculinas y femeninas no implica necesariamente jerarquía. En su pensamiento religioso tampoco cabe la idea de un dios creador masculino. Pero el efecto de esta colonización a lo largo de los siglos, con su imposición en términos de lo que llamamos género, tiene efectos sobre la lucha de hoy. No se trata de volver atrás como si se pudieran eludir 500 años de resistencia y de producción de subjetividad atravesada por estas discriminaciones, exclusiones y opresiones. Gargallo destaca el desafío de abordar la diferencia cultural ensamblada en la modalidad de opresión de la producción de lo masculino y femenino indígena, pobre, invisible, no-humano, en nuestro continente. Las crónicas que se recuperan y se releen desde estas perspectivas complejas nos enseñan que muchas persecuciones inquisitoriales o de otro tipo, a simple vista estigmatizaciones sexuales, no son nada más disciplinamientos sexuales sino modos de obtención del tipo de no-sujeto a explotar necesario al sujeto explotador quien, además, plantea su realidad, su imaginario, sus deseos y criterios morales como si fueran los únicos y los de “la” humanidad. Mantener la alteridad, la tensión, la disputa sin acallar otras maneras de pensar y hacer, sin imponer nuestros criterios, con solidaridad ético-política: He aquí la tarea pendiente.

He intentado plantear que no basta considerar a la perspectiva feminista como una perspectiva más. Dado que, en tanto que crítica de la producción contingente pero naturalizada con mayor eficacia quizás, es el cuestionamiento más punzante a un tipo de subjetividad, que politiza relaciones interpersonales íntimas, el parentesco, la separación de lo público y lo privado, y de allí, mucho más todavía. La lucha feminista remite a una lucha por un cambio de paradigma, y se hace cargo de un aspecto clave: siempre habrá que precisar que esta lucha está articulándose en un contexto determinado, que es de determinadas mujeres o grupos, en determinado lugar y momento, y que además, siempre habrá una exterioridad que irrumpirá para revelarse y rebelarse, interpelándonos y permitiéndonos ampliar nuestra mirada.

---

<sup>15</sup> Es particularmente interesante el trabajo de la bióloga feminista Anne Fausto Sterling en relación a este tema. Cfr. Anne FAUSTO-STERLING, *Cuerpos sexuados. La política del género y la construcción de la sexualidad*, Barcelona, Ed. Melusina, 2006 [2000]

# **DESPLAZAMIENTOS PARADIGMÁTICOS EN LA FILOSOFÍA ARGENTINA**

## **De la normalidad filosófica a la filosofía de la liberación**

**Bárbara Aguer-Lucía Belloro**

Bárbara Aguer, se ha graduado de la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es docente de las materias de *Ética* y *Problemas Especiales de Ética* de la carrera de Filosofía (UBA), co-coordinadora del proyecto "Filosofía en su Entorno" del Programa de Extensión Universitaria Filosofía y Territorio (FFyL, UBA). Es doctoranda en filosofía y becaria del CONICET por la Universidad Nacional de San Martín. Su tema de investigación explora, desde una analítica elaborada a partir de la filosofía de la liberación y la perspectiva descolonial, las transformaciones en las políticas de administración del tiempo y el espacio como modos de subjetivación durante el siglo XVI en el mundo andino colonial.

Lucía Belloro, se ha graduado de un Master de Historia - Estudios Latinoamericanos en París (IHEAL – Paris III Sorbonne-Nouvelle) y de un Master *Erasmus Mundus* de Filosofía Contemporánea (Toulouse Jean-Jaurès/FLUC, Coimbra). Es doctoranda contractual en Historia en el Centre de Recherches et de Documentations sur les Amériques (CREDA-UMR 7227) y está a cargo de los cursos de Metodología de la historia y de Historia contemporánea de América Latina en Paris III Sorbonne-Nouvelle. En los confines de la historia política y de la historia de la filosofía, su investigación doctoral se centra en el estudio de la consolidación de la disciplina filosófica en Argentina desde el prisma de los tres primeros congresos nacionales de filosofía.

## I. INTRODUCCIÓN

Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio en el que nos proponemos realizar un recorrido por las principales tradiciones que forjaron la disciplina filosófica en la academia argentina durante la segunda mitad del siglo XX. En este caso en particular realizaremos un doble recorte de este ambicioso proyecto.

Por un lado, nos centraremos en dos paradigmas filosóficos específicos: el paradigma de la *normalidad filosófica* y el de la *filosofía de la liberación*. En este sentido, el acento estará puesto en reconstruir los movimientos institucionales y discursivos supuestos en la construcción del paradigma de la *normalidad* que tramó la emergencia de la profesionalización del campo de la filosofía entre los años 1930 y 1940 y su transformación durante la década de 1970 con la emergencia del movimiento de la *filosofía de la liberación*.

Por otro lado, en un segundo nivel de análisis, consideraremos otras dimensiones específicas para comprender los desplazamientos producidos entre estos paradigmas filosóficos: el *rol del/la filósofa/a*, la conformación del *sujeto filosófico*, la concepción de *práctica filosófica* y la *geopolítica del conocimiento* (Mignolo, 2010) que cada uno de ellos supone.

Recorremos la historia de la conformación de estos paradigmas prestando especial atención a estas dimensiones. Por *geopolítica del conocimiento* nos referimos al mapa que se configura a partir del lugar de enunciación de cada uno de los paradigmas: los modos, centros y agentes de la producción y de la circulación filosófica, la manera en que la disciplina se inscribe en un contexto más amplio, es decir las relaciones que se tejen entre el territorio filosófico y el “extra-filosófico”, etc. En este marco, consideramos que la figura del/la intelectual-filósofo/a ha funcionado en los distintos períodos como un puente entre el ámbito filosófico y el político; en este sentido, un análisis de la misma nos permitirá delinear una serie de continuidades y rupturas entre los paradigmas filosóficos y los proyectos políticos más amplios.

El interés de este análisis será poner de manifiesto la tensión que ha surgido entre la ponderación de un programa, como el de la *normalidad filosófica*, que reclama un proceso normal y autónomo del campo filosófico, y la ineludible relación de la producción filosófica con su contexto político y social. En este sentido, es importante señalar que la

heteronomía del pensar filosófico – idea que viene a resaltar el carácter condicionado y en situación de relación indisoluble del saber con otros espacios– es un rasgo de la producción filosófica latinoamericana que, años después, será visibilizada y reivindicada por los representantes de la *filosofía de la liberación*.

Para esto, en un primer momento nuestra mirada se posará en la noción de *normalidad filosófica* forjada por Francisco Romero a fin de analizar los alcances y supuestos que en ella se encuentran para dar cuenta, en un segundo momento, de los alcances y de las limitaciones de este paradigma en su articulación con el paradigma filosófico que lo sucedió, la ya mentada *filosofía de la liberación*. Estos dos momentos deberán permitirnos generar una sistematización de los desplazamientos que tramaron la relación entre estas dos tradiciones que, anticipamos, conviven hasta nuestros días en el campo heterogéneo de la filosofía de la Argentina actual.

## II. EL PARADIGMA DE LA AUTONOMÍA FILOSÓFICA Y EL IDEAL DE EMANCIPACIÓN

### §1

El paradigma de *la normalidad filosófica* ha sido consolidado por Francisco Romero<sup>1</sup> entre finales de 1930 y la década de 1950 y ha dominado gran parte de la historia de la filosofía latinoamericana. Desde los primeros artículos aparecidos en el periódico *La*

---

<sup>1</sup> Francisco Romero, de origen español, llega con trece años a la Argentina en 1904 –en plena reverberación del tenso y complejo festejo del centenario. Los cincuenta y ocho años que vive en el país coincidirán, entre otros, con el ascenso del yrigoyenismo (1928-1930), la década infame (1930-1943), el peronismo (1946/1952-1955), con el golpe de 1955, y con el gobierno de Frondizi. Romero no fue un intelectual abstraído de coyuntura política, con certera convicción (y acción) se posicionó en contra del yrigoyenismo y del peronismo, acompañando los golpes que se realizaron en contra del gobierno de los líderes de ambos movimientos, ejemplo de esto es su renuncia a sus cargos en la academia cuando Perón es electo presidente y su regreso luego del golpe del 55', en el que le ofrecen el cargo de Delegado Reorganizador de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y el de Director del Instituto de Filosofía (UBA). De este modo llega a posicionarse como un personaje central de la academia filosófica logrando llevar a cabo de modo excepcional su programa de *normalidad filosófica*. Véase Arturo ARDAO-Ángel CAPELLETTI (et altri), *Francisco Romero, maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983.

*Nación*<sup>2</sup>, el filósofo Francisco Romero (1981-1962) expresa y transmite no sólo el interés por un proyecto de filosofar latinoamericano, sino también por la reivindicación de la historia como condición necesaria para comprender el universo de la filosofía. Dos ideas que, a primera vista, serán retomadas años más tarde por el grupo de filósofos de la liberación al pregonar por una filosofía desde y para Latinoamérica. Sin embargo, como veremos, este paradigma de la normalidad revela una tensión insuperable con las filosofías de la liberación latinoamericanas.

Para poder acercarnos a la comprensión del programa filosófico que propone Romero debemos considerar que el aun joven campo disciplinar de la filosofía en Argentina durante las primeras décadas del siglo XX estaba organizado en torno a unos pocos centros educativos, entre los cuales la FFyL de la UBA jugó un rol predominante.

Las corrientes que primaban eran el positivismo<sup>3</sup> y la filosofía de la religión<sup>4</sup>, y las cátedras estaban ocupadas fundamentalmente por científicos, abogados o teólogos (y en este caso el género masculino es correcto, no falsea a la realidad), pero no por filósofos o filósofas de formación o “profesión”.

Por los años de juventud de Romero comienzan a forjarse las reacciones críticas al positivismo. Si bien es posible rastrear desde principio de siglo voces disidentes del positivismo decimonónico, es luego de la visita de Ortega y Gasset en 1916 que la resistencia empieza a devenir movimiento, fortalecido desde la pluma de Saúl Taborda, Juan Luis Guerrero, Coriolano Alberini y Alejandro Korn, entre otros. Este último fue precisamente el maestro y mentor de Francisco Romero. Entre ellos toma forma una

---

<sup>2</sup> Más allá de una extensa lista de artículos publicados en la prensa, hacemos particular referencia a Francisco ROMERO, “La historia de la filosofía. Consideraciones básicas”, en: *La Nación*, 30 de diciembre 1934. Reproducido en Francisco ROMERO, *Sobre la historia de la filosofía*, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 1943; “Sobre la filosofía en Iberoamérica”, en: *La Nación*, 29 de diciembre 1940. Para acercarse a su producción filosófica, se recomienda: *Filosofía de la Persona*, Buenos Aires, Losada, 1944; *Teoría del Hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952.

<sup>3</sup> Para un trabajo detallado sobre esta corriente en sus múltiples perspectivas, y tendientes a vindicar el compromiso que el positivismo en argentina sostuvo en torno a cuestiones pedagógicas, sociales, económicas; desde una vocación de contrastar en la empírea la validez de las doctrinas, se recomienda: Ricaurte SOLER, *El positivismo argentino, pensamiento filosófico y sociológico*, Panamá: Imprenta nacional, 1969; Berta PERELSTEIN, *Positivismo y Antipositivismo en la Argentina*, Buenos Aires, Procyon, 1952; Oscar TERÁN, *Historia de las Ideas en Argentina. Diez Lecciones iniciales, 1810-1980*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, 127-227.

<sup>4</sup> Para un detalle de las corrientes, nombres y problemas véase Luis FARRÉ. Celina LÉRTORA MENDOZA, *La Filosofía en la Argentina*, Buenos Aires: Editorial docencia, 1981, 137-163.

amistad que comenzará en 1923, a partir de la cual Romero abandonará su carrera militar para dedicarse por completo a la filosofía. Amistad que le permitirá finalmente, suceder a Korn en la cátedra de *Gnoseología y Metafísica* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires<sup>5</sup>.

## §2

El término *normalidad filosófica* aparece por primera vez acuñado por Romero en 1934<sup>6</sup>, en el marco de la conferencia que dio en el *PEN Club* el 15 de septiembre con motivo del homenaje a la visita de don Manuel García Morente a Buenos Aires. En este marco, Romero señala la importancia de que la filosofía en Argentina siga los pasos que había dado en la patria del homenajeado, de acuerdo a sus propias palabras, que la filosofía comience a ser comprendida:

“(…) como función científica, como trabajo y no como lujo o fiesta. (...) Lo que faltaba hasta hace poco en España, lo que acaso todavía falta entre nosotros, es lo que llamo ‘la normalidad filosófica’. Esto sucederá cuando grupos de estudiosos se ponen al trabajo resueltos a apropiarse de los resultados del esfuerzo anterior y a agregar, si son capaces, una partícula propia. Cuando no se espera una revelación repentina y sorprendente, porque se ha comprendido que no hay otra revelación filosófica que la que integran veinticinco siglos de indagación en torno a un puñado de termas capitales.”<sup>7</sup>

Años más tarde, en 1953, podemos encontrar una sistematización de las implicancias y objetivos de este programa filosófico en *Qué es la filosofía*<sup>8</sup>. Bajo esta noción, Romero expresa la madurez intelectual que se desarrolla en América Latina donde el ejercicio filosófico se ha vuelto corriente. Pero así mismo, con esta noción se trata de dar cuenta de los encauces disciplinares que la filosofía iberoamericana<sup>9</sup> pone en práctica desde mediados

---

<sup>5</sup> Si bien Romero hereda de Korn un profundo anticlericalismo y antipositivismo, las diferencias entre ambos serán considerablemente amplias. Entre ellas habría cuanto menos que señalar el interés y cercanía de Romero por la corriente fenomenológica (de corte trascendentalista y no existencial) que permite un acceso al mundo filosófico argentino de pensadores como Brentano, Husserl y Scheler.

<sup>6</sup> Cfr. Francisco ROMERO, “Sobre la normalidad filosófica. Palabras a García Morente”, en: *El hombre y la cultura*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1950, 129-137.

<sup>7</sup> *Op. Cit.* p. 130-131.

<sup>8</sup> Cf. Francisco ROMERO, *Qué es la filosofía*, Buenos Aires, Columba, 1953; Adriana BARRIONUEVO, “Normalidad, normatividad y normalización. Reinscripciones kantianas para nuevas historizaciones de Filosofía y Educación”, *Revista Sul-americana de Filosofia e Educação*, RESAFE n°14 (2010) 22-26.

<sup>9</sup> Es interesante señalar la importancia del espacio iberoamericano en los años de la normalización romeriana. En efecto, la presencia de filósofos españoles en América –como Ortega y Gasset, Morente y Gaos, entre otros– será de una importancia primordial en la profesionalización del campo de saber tanto como en los



de la década de 1930 y que alcanzaría su punto de consagración en la década del 50. En un sentido práctico, el paradigma de la *normalidad* de la disciplina exige en esta evolución la fundación de nuevas instituciones académicas y el establecimiento de un intercambio fluido entre profesionales de la filosofía, es decir, la conformación de un campo filosófico en el que la filosofía se distinga – por sus instituciones, prácticas y producciones-, tanto de la teología como de las ciencias.

Por otra parte, una característica fundamental de esta práctica ‘normal’ de la filosofía en América Latina es la conexión directa entre la producción filosófica latinoamericana y la europea. Desde una comprensión de la filosofía como una disciplina incondicionada en sentido kantiano, la *normalidad filosófica* como programa suponía un estadio académico-institucional de profesionalización y autonomización que permitiera el desarrollo *normalizado* de la actividad filosófica. En este sentido, podemos afirmar que este programa se organizó en torno al menos a dos importantes ejes con distintas dimensiones:

1. Un primer eje vinculado a la *institucionalización de un campo autónomo*:

a) Una dimensión de este eje consistió en fortalecer la delimitación, el carácter académico-profesional, de la filosofía como una actividad autónoma. Esto suponía una demarcación del campo filosófico respecto de otros *logos* o formas de producir sentido, conocimiento. Debemos preguntarnos entonces ¿cuáles eran los *logos* de los que se pretendía dicha autonomía?

La *normalidad filosófica* supondrá autonomía de dos grandes tradiciones: en términos intra-filosóficos, debe autonomizarse del dogmatismo religioso y del positivismo que – aunque debilitado-, seguía hegemonizando las academias argentinas; y en términos extra-filosóficos, debe volverse autónoma del Estado y la política<sup>10</sup>; en todo caso, el Estado debía funcionar como garante de las condiciones para que la práctica filosófica institucional pudiera darse en un marco de autonomía. Esto a su vez suponía la profesionalización del/la

---

intercambios y puentes con Europa, mientras que en los años sesenta el punto de arraigo será puesto en América de suerte que el espacio iberoamericano parece ceder ante el espacio latinoamericano.

<sup>10</sup> Este punto en particular, llevará a Romero, además de los motivos ideológicos, a una fuerte oposición con el peronismo y su intervención en las universidades; oposición que se verá reflejada en la fuerte actividad que desarrollará durante los años del peronismo en el Colegio Libre de Estudios Superiores (del cual participa en su fundación) y que se consolidará como una institución paralela a la universidad y autónoma en su práctica.

filósofo/a; su perfil académico ya no podía estar construido sobre la base de otras disciplinas, sino que se esperaba que pudiera ser graduado de la misma carrera de Filosofía y que se dedicara de lleno a la actividad de investigación, publicación y docencia dentro de su campo. Subyace a esta línea del programa una concepción de la filosofía como saber universal e incondicionado que debe autonomizarse de las exigencias del campo científico, teológico y político.

b) Otra dimensión relevante en este eje, era el *tendido de una red* que consolidara ese campo, para lo que Romero dio fundamental importancia a las relaciones personales entre colegas, volviéndose algo así como un cultor de las relaciones públicas filosóficas. Las mismas tendrían como objetivo forjar proyectos editoriales como el de la *Biblioteca Filosófica de Losada* que imitaría a la Biblioteca de Occidente de Ortega y Gasset, o el de la revista *Realidad* (que se inspiraba de la *Revista de Occidente* del filósofo español). Asimismo, eran de relevancia las reuniones, conferencias, encuentros e intercambios académicos con colegas de otras nacionalidades, razón por la cual la fundación de la *Sociedad Filosófica Argentina* del cual fue uno de sus fundadores y que formaron parte de la Federación internacional de sociedades de Filosofía desde sus orígenes puede ser considerado como una de las tareas culminantes de Romero en la institucionalización del campo. Como señala María Marcela Aranda desde el análisis de más de ochenta cartas del epistolario de Francisco Romero:

“Francisco Romero (...) constituyó una notable red intelectual en torno al conocimiento de América, entre 1934 y 1962. La construcción del *americanismo filosófico* fue una de las preocupaciones aglutinantes, y las reflexiones que se produjeron se entroncaron con las circunstancias políticas, ideológicas, sociales, culturales y económicas de cada uno de sus miembros (...) El epistolario del filósofo Francisco Romero es expresión clara de la construcción de una notable red intelectual con colegas y discípulos de Estados Unidos y de países de América Latina y Europa.”<sup>11</sup>

En este contexto de intercambio, para Romero eran de especial valor las actividades de divulgación filosófica. Esta vocación lo llevó a valorar muy especialmente la forma ensayística que tomaría buena parte de la escritura filosófica de esas décadas<sup>12</sup>, a este

---

<sup>11</sup> María Marcela ARANDA, “Francisco Romero: América en el diálogo epistolar”, *Cuyo* vol.29/2 (2012)

<sup>12</sup> Cf. Francisco ROMERO, “El filósofo es ahora un escritor”, *La Nueva Democracia*, Vol. XXXI, Nueva York, enero 1951.

respecto, nos advierte Hugo Rodríguez Alcalá que “Romero se dirigía a un público carente de tradición filosófica viva, el cual debía ser primeramente iniciado y puesto en la debida actitud filosófica. Por eso sus ensayos consistirían ante todo en una invitación al filosofar; es decir, en una ‘información incitadora’”<sup>13</sup>.

En efecto, uno de los principales valores que le reconocía a su maestro Korn era el haber fomentado la cultura y la ilustración popular<sup>14</sup> con las prácticas de divulgación que incluía la actividad realizada desde la *Sociedad Kantiana de Filosofía* (de la que fue co-fundador en 1929). Decidió darle continuidad a este tipo de prácticas desde el *Colegio Libre de Estudios Superiores* (fundado en 1931); allí se creó en 1940 la Cátedra *Alejandro Korn*, cuyos propósitos primordiales fueron: Constituir un Centro de información e investigación filosófica. Crear una biblioteca de filosofía destinada principalmente a la bibliografía americana. Ofrecer cursos de iniciación filosófica, de bibliografía y de profundización en la filosofía<sup>15</sup>.

Subyace a esta línea del programa una idea de que la filosofía debe cumplir con ciertas demandas sociales, aunque la demanda social que entiende Romero que debe cubrir la filosofía no supone un sujeto colectivo concreto, sino que se vincula con su concepción abstracta, universal de un ser humano que busca saciar la apetencia de trascendencia que hay en toda persona. La antropología filosófica de Romero comprende al ser humano como un “ente dúplice”<sup>16</sup>—dualismo psique-espíritu— constituido sobre la trama heterogénea del *individuo*, como entidad psico-somática cuyo momento de mayor complejidad se evidencia en la estructura “intencional” de la inteligencia teórica<sup>17</sup>, y la *persona* como entidad espiritual que genera la supra-unidad. Con la aparición del espíritu, la serie vital sufre un cambio: la objetividad sustituye a la subjetividad, la universalidad a la particularidad, el valor al interés y en virtud de estos desplazamientos, el medio va dando

<sup>13</sup> Hugo RODRÍGUEZ-ALCALÁ, “Francisco Romero y el ensayo filosófico”, Editorial del Cardo, Biblioteca Virtual Universal, p. 4 [disponible en línea] <http://www.biblioteca.org.ar/libros/154707.pdf> (consultado el 17 de enero del 2017)

<sup>14</sup> Francisco ROMERO, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Editorial Raigal, 1952.

<sup>15</sup> Cf. Humberto PIÑERA LLERA, “Vida y obra de Francisco Romero”, *Revista Cubana de Filosofía*, La Habana, Julio-diciembre de 1951, Vol. II, nº 9, 5-14.

<sup>16</sup> Cf. Francisco ROMERO, *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1965, 193.

<sup>17</sup> Cf. Francisco ROMERO, *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Losada, 1944, 8-19.

lugar al *mundo*. En este trascender del individuo en la persona, la filosofía ocupa un lugar predominante.

c) Una tercera dimensión implicada en este eje de la autonomización y profesionalización del campo, es el de la construcción de la propia historia o genealogía disciplinar. A los fines de comprender la historia de la filosofía en América y contribuir a su progreso, Romero elabora un esquema historiográfico basado en la sucesión de etapas generacionales. Influenciado por un entrecruzamiento entre resabios de un espíritu iluminista y la filosofía de la historia hegeliana, su historiografía se arraiga como proyecto bajo la bandera de la conciencia histórica y de la posición geopolítica latinoamericana, regido bajo los ideales de emancipación y progreso. Con este propósito divide la historia de la filosofía en tres grandes etapas: La de la minoría de edad de la filosofía, la de los fundadores y la de la normalidad filosófica.

La primera de estas etapas, hace referencia al momento en que las cátedras de filosofía estaban ocupadas fundamentalmente por teólogos, médicos, científicos, abogados; el referirse a esta como *la minoría de edad*, es una alusión directa a la tematización kantiana del pensamiento condicionado, salir de esa minoría de edad, emanciparse, implicaba superar las condiciones heterónomas que atravesaban a la disciplina para poder darse al ejercicio incondicionado del pensar. Esto parece que comenzaría a pasar durante la segunda etapa, marcada como la de *los fundadores de la filosofía*, entre los que ubicaba a su maestro Alejandro Korn. Allí emergerá la generación de los *fundadores* quienes comenzarán a hacer de la filosofía una vocación tiempo completo desde las cátedras, las conferencias y las publicaciones especializadas, dejando atrás los saberes autodidactos de las generaciones precedentes. El punto de clivaje para comprender el momento de la salida de la *minoría de edad*, la emancipación de la filosofía en el caso de Argentina –siguiendo el análisis de Romero–, es la fundación de la *Facultad de Filosofía y Letras* de la Universidad de Buenos Aires. En efecto, el Instituto de Filosofía será la primera institución en articular un campo filosófico argentino con la pretensión de hacer de la filosofía un saber académico, laico y profesional.

Por otra parte, si bien hacemos énfasis en la disciplina filosófica argentina, es importante subrayar el talante continental que emerge en la construcción de redes de saber y el intercambio de actores especializados, como señalábamos en relación a la dimensión de las “relaciones públicas”. Así, el proyecto latinoamericano del filosofar está basado principalmente en el hecho de que esta profesionalización se observa a lo largo del continente (con predominancia de México, Perú y Argentina) y este impulso conjunto ha permitido iniciar amistades así como forjar relaciones filosóficas interamericanas. Los nombres de Alejandro Deústua en Perú, José Vasconcelos en México o Alejandro Korn en Argentina son algunos de los cimientos fundantes para la consolidación de la tercera etapa, la *normalidad filosófica* emprendida por Romero y su generación. Así es que Romero entiende que el fin de la modernidad filosófica habría llegado con el positivismo, y que la filosofía contemporánea debería consistir en una crítica a la corriente mentada (tarea que había sido inaugurada por los fundadores), hasta alcanzar un estadio de normalidad en cuanto a prácticas y contenidos<sup>18</sup>. Los años 1930 serán los de una creciente institucionalización que hacia 1950 hallará una consolidación en la *normalidad filosófica* latinoamericana. Ya para entonces, la actividad forjada por los *fundadores* parece tener como centro neurálgico de decantación la mentada etapa de *normalidad filosófica* en la que, como venimos señalando, se ubica el mismo Romero y su empresa.

En este sentido es interesante subrayar, tal como señala Betancourt, que la comprensión historiográfica de la filosofía desarrollada por Romero se comprende en función de la labor filosófico-académica desarrollada por él mismo y que encierra una concepción hegeliana de la filosofía, como estadio de una conciencia auto-reflexiva, ignorando y descuidando otros modos “no eurocéntricos” de la reflexión<sup>19</sup>.

2. La observación de Betancourt se vincula con el segundo eje, el de la *actualización* de la filosofía: “*La filosofía para Romero es la marcha del pensamiento occidental (1938) y es signo de la*

<sup>18</sup> Cf. Enrique DUSSEL. "Francisco Romero, un filósofo moderno en Argentina", *Cuyo Anuario de Historia del Pensamiento Argentino* Tomo VI (1970) 79-106.

<sup>19</sup> Raúl FORNET-BETANCOURT, “Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores”, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* 17 (2000) 117-132.

*madurez de un pueblo que forme parte de su cultura*<sup>20</sup>.

El interés pedagógico y la producción escrita de Francisco Romero están signados por la necesidad de actualizar, en función de las recientes creaciones filosóficas europeas, los contenidos filosóficos que circulaban en las academias latinoamericanas. De este modo, su labor se centraba, en principio, en romper con el aislamiento en el que vivían los países latinoamericanos y en elevar el nivel de calidad de la producción filosófica regional. Como nos recuerda Arturo Roig *“Al decir de Romero, la filosofía latinoamericana pasa de una improvisación fácil hacia un tipo de trabajo metódico y riguroso realizado sobre la base de una información directa y sincrónica respecto de la producción filosófica de los países europeos”*<sup>21</sup>.

Así pues, el aislamiento se superaba operando sobre dos pilares: en el ya mentado de la institucionalización y en la consolidación de un *punte* sólido con la actualidad filosófica europea. A cada uno de los extremos de este puente correspondería una tarea específica: la de producción y la de traducción/amplificación, en sintonía con las teorías clásicas del desarrollo vigentes en ese momento, de acuerdo a las cuales, los países subdesarrollados debían imitar las fases de desarrollo de los países centrales.

En Romero convive un espíritu bifronte respecto a la actividad filosófica en latinoamericana, el cual posiblemente responda a su concepción evolucionista de la historia previamente señalada. Mientras que por un lado, tal y como puede leerse en la entrevista que le realiza Miró Quesada en 1952, Romero rescata frente al dogmatismo y nacionalismo propio de las escuelas filosóficas europeas, la diversidad de perspectivas que circulan en latinoamericana, afirmando que desde las academias de la región

“(…) tratamos de ofrecer a nuestros alumnos todo lo que sabemos para que ellos mismos sigan su propio pensamiento. Creo que, a la larga, esto va a ser muy positivo porque la escuela encausa demasiado el pensamiento e impide ver fuera de las categorías impuestas por los principios oficiales”<sup>22</sup>.

Por otra parte, consideraba que la actividad que la academia filosófica en Argentina y Latinoamérica debía abordar era la de lectura, investigación y traducción de las fuentes

---

<sup>20</sup> Adriana BARRIONUEVO, Op. Cit, 22-23.

<sup>21</sup> Arturo ROIG, “Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico”, en: Leopoldo ZEA (comp.), *América Latina en sus ideas*, México, Unesco-Siglo XXI editores, 2006, 50.

<sup>22</sup> Francisco MIRO-QUESADA, “Reportaje a Francisco Romero”, en: Arturo ARDAO-Ángel CAPELLETTI (et altri), *ed. Cit. Pp.* p.132.

europeas. Así pues, se crea en el seno de un primer proyecto del filosofar latinoamericano una oposición entre la *creación* filosófica de los países centrales y su *análisis* y *difusión* en los países periféricos. Creación y difusión se vinculaban con una linealidad progresiva y teleológica: ciertamente, la meta de la filosofía en Latinoamérica para Romero, era convertirse en creadora. Sin embargo, el espíritu evolucionista que domina su reflexión, hace de esta meta una promesa por venir.

### §3

El programa romeriano, cultivó adeptos y detractores, esto puede verse en las evaluaciones que realizaron pensadores y pensadoras de las generaciones venideras, entre las que encontramos desde la afirmación de que el programa señaló una etapa de madurez filosófica, hasta aquellos que leen en él un movimiento centrípeto de la filosofía que la separó de la reflexión de la realidad<sup>23</sup>.

Por un lado, encontramos en personajes disímiles como Carpio, Pucciarelli, Walton o Miró Quesada, gestos y estudios dedicados, cada uno a su manera, a reconocer el trabajo e incluso a la persona misma de Romero, elogiando su capacidad docente, su cercanía para con los estudiantes, la articulación de rigurosidad y respeto a la libertad de ideas que guardaba su quehacer filosófico, entre otras características personales y profesionales<sup>24</sup>.

Por otro, están quienes, en sintonía con lo señalado previamente por Betancourt, terminan atendiendo al hecho de que el *nomos* romeriano que dice ser intra-filosófico, resulta ser, desde una concepción unívoca de la filosofía, el *nomos* de las experiencias, formas de producción y de circulación del saber-poder elaboradas desde los países centrales. Es así que el proyecto de la *normalidad* filosófica impulsa la configuración de un campo filosófico alienado del lugar de producción, de la experiencia de Latinoamérica. Si

<sup>23</sup> Cf. *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*. Disponible en: Biblioteca virtual Latinoamericana [http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/normalidad\\_filosofica.html](http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/normalidad_filosofica.html)

<sup>24</sup> Cf. Eugenio PUCCIARELLI, “Francisco Romero en la cátedra universitaria”, *Cuadernos de Filosofía* 22-23 (1975) 157-ss.; Adolfo CARPIO, *Páginas de filosofía*, Rosario, 1967, p. 256-ss.; Roberto WALTON, “Francisco Romero, a cincuenta años de su muerte”. Comunicación efectuada en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, en la sesión plenaria del 7 de octubre de 2012. [en línea] disponible en [http://www.ciencias.org.ar/user/FILES/\(2012\)ANCBA.Walton.ant.pdf](http://www.ciencias.org.ar/user/FILES/(2012)ANCBA.Walton.ant.pdf)



nos preguntamos aquí por el lugar de enunciación, este está más allá del Atlántico; resultado de una narrativa que coloca el Ser, la Historia, en otra parte. Siguiendo palabras de Dussel “*es filosofía cada vez más universitaria, más europea, pero que no logra interpretar la realidad concreta*”<sup>25</sup>. Asimismo, Dussel nos recuerda la interpretación que por 1975 su generación sostenía sobre la persona y el accionar de Romero:

“Francisco Romero –militar de origen y formación- toma la cátedra de filosofía en Buenos Aires en el momento de dos grandes golpes militares (en 1930 y 1955), que significan el implantar en el poder a la gran burguesía agraria argentina(...) En Morelia (1975), en el primer Coloquio Nacional de Filosofía mexicana, tanto Miró Quesada como muchos otros se opusieron a nuestra interpretación, de ligar a la gran burguesía agraria a Francisco Romero”<sup>26</sup>.

En sintonía con la afirmación de Dussel, Cerruti Gulberg considera que:

“(...) la normalización filosófica ansiada por Romero significó el desarrollo de una filosofía academicista en la Argentina, la cual durante unos treinta años no supo qué decir acerca de la realidad en la que estaba inmersa. (...) fue la muerte de un filosofar vivo y fecundo en la tradición filosófico-política de la filosofía latinoamericana”<sup>27</sup>.

Para Cerruti, en tanto el programa de Romero entiende la actividad filosófica normal como una actividad europeizante entre nosotros, termina soportando una práctica filosófica alienante<sup>28</sup>.

Como deja ver el fragmento de Dussel, también estuvieron quienes, incluso cercanos a la *Filosofía de la Liberación*, sostuvieron una percepción más moderada respecto de los objetivos del programa de la *normalidad filosófica*. Por ejemplo, Leopoldo Zea que participa en 1983, junto a otros colaboradores en el libro compilado por Arturo Ardao en homenaje a Francisco Romero a veinte años de su muerte, señala que éste comprende perfectamente la diferencia entre el filosofar mismo y la *normalidad filosófica*<sup>29</sup>. Desde la lectura de Zea, la instancia de la institucionalización y actualización que suponía la normalidad filosófica romeriana era, como las anteriores, una etapa a ser superada; una etapa preparatoria del terreno para una actividad filosófica que, sin dejar de ser universal,

---

<sup>25</sup> Cf. Enrique DUSSEL, Op. Cit.

<sup>26</sup> Enrique DUSSEL, *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Ed. Nueva Sudamérica, 1994, 60.

<sup>27</sup> Horacio CERUTTI-GULDBERG, *Experiencias en el tiempo*, México, Jitanjáfora, 2001, 66.

<sup>28</sup> Cf. Horacio CERUTTI GULDBERG, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986, 92.

<sup>29</sup> Leopoldo ZEA, “Romero y la normalidad filosófica latinoamericana”, en: *Francisco Romero, maestro de la filosofía latinoamericana*, en Arturo ARDAO-A. J. CAPELLETTI (et altri), ed.cit., 169-181.

partiera de la realidad concreta latinoamericana. Desde esta lectura, el diagnóstico romeriano se tornaba contundente: antes de ser creadora, la filosofía latinoamericana debía ser receptora. En esta recepción se basaba la normalización conforme a los parámetros en los que era producida en los centros hegemónicos de saber.

### III. PARADIGMA DE LA HETERONOMÍA FILOSÓFICA Y EL IDEAL DE LIBERACIÓN

#### §1

En este apartado comenzaremos preguntándonos cuáles son las condiciones de emergencia de esta corriente “alternativa” en relación a la conformación disciplinar de la filosofía en el continente latinoamericano. De una parte nos encontramos con el contexto socio-histórico que condiciona y moldea un suelo para la emergencia de un modo de pensar esta realidad latinoamericana, y por otro lado, aunque no escindido, nos encontramos con las luchas de fuerza en juego dentro del campo mismo disciplinar académico para conseguir la legitimación de estas nuevas voces.

La necesidad de un pensamiento propio desde América nace en un contexto donde al menos dos sucesos de repercusión mundial van a contribuir a descentrar el centro hegemónico del poder basado en Europa occidental: la revolución cubana en 1959, por un lado, y por el otro, la descolonización de África, cuyo ápice podemos marcar en la guerra de Argelia. A estas reivindicaciones de independencia y soberanía política, se les suma una reflexión profunda y controversial para la época sobre la independencia y soberanía económica. La *teoría de la dependencia*, formulada por Prebisch en la década del 40, va a conocer una renovación hacia los años 1960 ampliando la crítica a la dependencia económica también en la esfera política y cultural, de las periferias al centro hegemónico. Ya sobre finales de los sesenta, se replican experiencias que reunían al movimiento estudiantil y al movimiento obrero como la de Mayo del ‘68 en París, la de Tlatelolco en la Ciudad de México, o el Cordobazo en Argentina en Mayo del ‘69.

Herederas de este clima, nace la *Filosofía de la Liberación*; la cual, pivotando en movimientos que habían empezado a tener lugar años antes como la *Teología de la Liberación* –la cual surge en el contexto del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín (1968)–, la *Sociología de la Liberación* del colombiano Falls Borda y la ya mentada *Teoría de la Dependencia*, desarrolla una crítica a la tradición europea y plantea un gesto de carácter constructivo, vinculando la reflexión filosófica con las opciones políticas de los sujetos oprimidos o exteriorizados para posibilitar el surgimiento de una filosofía “anti-colonial” y propiamente latinoamericana.

¿Cuáles son las estrategias desplegadas desde el seno de la filosofía para consolidar una corriente “otra” del filosofar? ¿Sobre qué voz legitimada se basa, sobre qué norma, y con qué distancia?

Con el objetivo de instalar un debate en la disciplina filosófica, e incluso abrir una brecha rupturista en el campo académico, se necesitaba volver sobre la historia y la interpretación de los orígenes del campo y de la disciplina. Así es que la *Filosofía de la Liberación* se propone como síntesis superadora entre dos visiones expandidas sobre los orígenes de la filosofía en América sobrepasando (i) por un lado, la visión *filosófico-teológica* que marca un punto de inicio del filosofar latinoamericano con la colonización española y la consecuente instauración de los colegios jesuitas –tal como es el caso del Colegio Máximo de Córdoba fundado en el primer cuarto del siglo XVII; y (ii) por otro lado, la corriente *institucional-laica* que encontrará el punto de fundación de un verdadero filosofar, profesional y no diletante, con la creciente institucionalización del campo intelectual a principios del siglo XX y la profesionalización de los saberes humanistas y sociales.

La corriente de la *Filosofía de la Liberación* da un paso más atrás buscando un terreno virgen del filosofar en América, para dar un espacio a aquellas realidades y pensamientos negados por esas dos tradiciones ya señaladas. Un filosofar cuya norma ya no esté dada ni por la colonia española ni por las academias Europeas (aunque, en un gesto calibánico, no reniegue de sus herramientas), sino un filosofar que surja desde y para la realidad latinoamericana en su complejidad y profundidad.

## §2

En un plano local, enmarcado entre los encuentros de San Miguel y el Segundo Congreso Nacional de Filosofía en Argentina, celebrado en Córdoba en 1971, y a su vez inscribiéndose en un plano regional entorno al debate que mantuvieron a fines de los años 1960 Leopoldo Zea y Salazar Bondy respecto a la pregunta sobre la existencia de una filosofía latinoamericana, la corriente de la *Filosofía de la Liberación* se pretende la puesta en práctica de una respuesta a la posibilidad de una filosofía auténtica en un contexto dependiente como el latinoamericano<sup>30</sup>.

De este modo, frente a la afirmación del filósofo mexicano, según el cual ya existía un filosofar propiamente latinoamericano y a la contraposición de Salazar Bondy, que afirmaba que algo así era imposible dada la dependencia estructural del continente, *la filosofía de la liberación* ofrece otra respuesta: una respuesta afirmativa pero como programa de trabajo; el interrogante mismo se transformaría en una hipótesis de trabajo, en un programa de investigación para hallar la bases para ejercer una filosofía auténticamente latinoamericana<sup>31</sup>.

El Congreso de Filosofía que, con su doble entrada académica y política, fue el escenario donde se pusieron de manifiesto de manera explícita las tensiones existentes entre la producción filosófica y el ejercicio político militante, fue también el momento de presentación de una nueva perspectiva filosófica y de un nuevo problema que surge de ella.

Se trataba, pues, de hacer de la práctica filosófica –de carácter universalista– un explícito ejercicio de arraigue regional, es decir, una actividad del pensamiento *desde y para* América Latina que conllevaba a la emergencia del problema del otro enunciada desde la misma alteridad. En ese contexto, el trabajo presentado por Enrique Dussel pone de manifiesto la relación entre esta corriente filosófica con el contexto socio-histórico marcado por el giro de la descolonización proveniente del ideario fortalecido durante las

---

<sup>30</sup> El debate entre el peruano Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea inició en 1969 con un artículo publicado por el primero "¿Existe una filosofía de nuestra América?" y la respuesta de Zea organizada en "La filosofía latinoamericana como filosofía sin más". La controversia se extendió en el tiempo y se fueron sumando distintos referentes de la filosofía latinoamericana. El intercambio fue recogido por la *Stromata*, vol. 29/4 (1973) 393-445.

<sup>31</sup> Cf. Enrique DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, 255.

guerras de liberación de África y Asia así como por el fortalecimiento de la idea de América latina. “*Metafísica del sujeto y liberación*” da cuenta de este proyecto común para América:

“La tarea de la filosofía latinoamericana que intente superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente, oprimido. Desde este punto de vista, todo repetir simplemente entre nosotros lo pensado y dicho simplemente en el nordatlántico no significará ya la inocente vocación de un intelectual solo ocupado de lo académico, lo teórico. Esa mera “repetición” no-crítica (no-crítica al nivel ontológico político, que descuida la relación hombre a hombre, sobre todo cuando uno es señor y el otro esclavo) es ahora una culpable adhesión, con vida, pensar y palabras, a una autodomesticación para que otros aprovechen los beneficios de la opresión”<sup>32</sup>.

Con estas palabras de Dussel se vislumbra el gesto innovador por el cual la *filosofía de la liberación* pretendía pasar de una filosofía mimética a una filosofía creadora. Pero si el Congreso de filosofía de Córdoba fue el momento de puesta en escena pública de esta nueva corriente filosófica que se asumiría como la primera corriente filosofía latinoamericana y se convertiría en una referencia ineludible del pensamiento en América Latina, es cierto que este grupo<sup>33</sup> supo conformar una declaración común en el año 1973<sup>34</sup>. A pesar de estos principios comunes que guiaban la empresa filosófica, las diferencias se vuelven puntos de divergencias internas, fracturando rápidamente el grupo de la filosofía de la liberación de modo a abrir paso a un abanico de líneas liberacionistas.

A este respecto y aunque no sea el objeto de este trabajo adentrarnos en el análisis de los diversos sectores, es interesante señalar las distinciones de las diferentes líneas liberacionistas. Retomando el trabajo realizado por Horacio Cerutti Guldberg, vemos que

---

<sup>32</sup> Enrique, DUSSEL, “Metafísica y sujeto de liberación”, en *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá: Editorial Nueva América, 1994, p. 317-318.

<sup>33</sup> Integrado, en un comienzo, en su totalidad por hombres, entre ellos: Osvaldo Ardiles, Hugo Assman, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Julio de Zan, Enrique Dussel, Aníbal Fornari, Daniel Guillot, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Diego Pró, Agustín de la Riega, Arturo Roig, Juan C. Scannone. Entre las publicaciones colectivas es posible señalar la *Revista Nuevo Mundo*, los volúmenes 28 (1972) y 29 (1973) de la revista *Stromata*; AA.VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Enfoques latinoamericanos n°2, Buenos Aires, Bonum, 1973; Arturo ARDAO (comp), *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1975.

<sup>34</sup> Si bien puede intuirse en la letra del manifiesto la pluma de Enrique Dussel (hecho que parece ser confirmado por una anotación a la mano de Arturo Roig en el margen de un ejemplar hallado en su biblioteca), los lineamientos generales de aquella declaración parecen estar presentes en los trabajos de los distintos integrantes del grupo. Este manifiesto aparece por primera vez en la contratapa de *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana Ed. Cit* (Disponible en línea)

<http://www.ufrgs.br/ppghist/documentos/sumulas/Hacia%20una%20Filosofia%20de%20la%20liberacion%20latinoamericana.pdf>.

es posible diferenciar en principio dos grandes grupos al interior de la *Filosofía de la Liberación*: El *sector populista* y el *sector crítico del populismo*. Las diferencias entre ambos, a grandes rasgos, las encuentra tanto en el modo disímil en que entienden la categoría pueblo (por ejemplo, como “cultura popular” –Kusch; como exterioridad al sistema –Dussel; como clase social –Cerutti); en el anti-marxismo<sup>35</sup> y anti-freudismo que afirma la primera; así como también en los ámbitos prioritarios del filosofar: mientras que la primera priorizará la ontología (metafísica) y la ética como filosofía primera, la segunda pondrá en primer término el interrogante epistemológico, priorizando el problema del lenguaje, la ideología y la metodología.

Cerutti, intenta también identificar a su vez divisiones al interior de cada una de estos grupos, encontrando cuatro subsectores. Mientras que en marco del *sector populista* encuentra lo que denomina como el *subsector ontologista* (cuyo principal exponente sería Kusch con sus desarrollos metodológicos en torno a “la lógica de la negación” o “el pensamiento seminal”); el *subsector de la filosofía analéctica* (al que pertenecerían Dussel y Scannone, influenciados fundamentalmente por el pensamiento levinasiano y el desarrollo del método ana-dialéctico); el *subsector historicista* (que encuentra en Leopoldo Zea un antecedente y en la que incluye a Arturo Roig reunidos en torno al problema de la elaboración de una historia crítica de las ideas); y el *subsector problematizador* de la filosofía (que encuentra en Salazar Bondy un antecedente y en J. Severino Croatto y el mismo Horacio Cerutti Guldberg algunos de sus principales representantes y cuya metodología, influenciada fundamentalmente por el marxismo, se propone volver sobre el estudio de las ideologías, el lenguaje, los objetos culturales)<sup>36</sup>. Este último subsector dio cuenta en un segundo

---

<sup>35</sup> Es importante remarcar que la obra de Enrique Dussel da un giro en los años de su exilio en México. Si bien en sus primeros trabajos se reconoce como anti-marxista, durante los primeros años de exilio dedica diez semestres al estudio de la obra de Karl Marx dando lugar a lo que actualmente se está conociendo como el *Marx de Dussel*.

<sup>36</sup> Cf. Horacio CERUTTI GULDBERG, “Situación y perspectivas de la filosofía de la liberación latinoamericana”, *Concordia* nº15 (1989) 65-83. Huelga señalar que su categorización no es una mera diferencia sino que, muchas veces con desdén y marcas peyorativas, desde un admitido lugar de enunciación, realiza una jerarquización entre estas líneas internas en función de lo que considera su grado de obsecuencia o criticidad respecto del peronismo. En textos previos Cerruti había sostenido la misma clasificación pero con un tono notablemente más peyorativo para con los subsectores integrantes del peronismo: al sector ahora nombrado ontologicista, al que clasificó como “la extrema derecha del sector populista” o *dogmatismo filosófico de la ambigüedad concreta* (en el que ubica fundamentalmente a Rodolfo Kusch, Mario Casalla o Amelia Podetti) y el

manifiesto, el llamado *Manifiesto Salteño*, en abril de 1974<sup>37</sup>, del programa filosófico que debía llevar adelante la *filosofía de la liberación* de acuerdo a su comprensión.

Juan Carlos Scannone<sup>38</sup> aun con sus diferencias y perteneciendo a una corriente distinta a la de Cerutti, coincide con él en su diferenciación interna; reconoce que se ajusta a las divergencias que empiezan a tener lugar en una segunda etapa del grupo. Asimismo, recupera una distinción de enfoques establecida por Fernet-Betancourt,<sup>39</sup> según la cual se distingue un enfoque ético-cultural (de Kusch, Cullen, Scannone y otros) y otro que, sin ser marxista, estaría “orientado por el marxismo” en el que incorpora al mismo Dussel. Al tiempo que recupera las distinciones establecidas por sus colegas, Scannone remarca la importancia del diálogo y el mutuo fortalecimiento entre estos enfoques y propone agregar otros que fueron surgiendo de la reapropiación de ciertas perspectivas filosóficas, por ejemplo la de Xavier Zubiri y las relecturas que de su filosofía pudieron hacer Ellacuría y Germán Marquín Argote<sup>40</sup>.

### §3

A pesar de que el grupo de la *Filosofía de la Liberación* no es un grupo homogéneo, como ya hemos dicho, y a pesar de insalvables diferencias, es posible –aunque por momentos difícil– identificar una serie de rasgos que hace de todos ellos integrantes de un mismo movimiento que, como proyecto ideológico y filosófico, marcará en su unidad un paradigma nuevo de pensamiento en América latina. Entre estos rasgos comunes podemos mencionar:

---

subsector analéctico, al que llamó “populismo ingenuo” o *dogmatismo filosófico de la ambigüedad abstracta* (en donde reúne a Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Osvaldo Ardiles, entre otros). Cf. Horacio CERUTTI GULDBERG, *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 186-294.

<sup>37</sup> Véase el programa y el Manifiesto detallado en Horacio CERUTTI GULDBERG, *Filosofía de la liberación Latinoamericana*, México, FCE, 1983, 297 y ss.

<sup>38</sup> Cf. Juan Carlos SCANNONE, “La Filosofía de la Liberación. Historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida* Vol. L (2009) 59-73.

<sup>39</sup> Cf. Raúl FORNET-BETANCOURT, *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt, Materialis Verlag, 1988.

<sup>40</sup> Para acercarse a un estudio detallado y que recupera variadas interpretaciones sobre y desde este paradigma filosófico véase: Carlos BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2010, 660-802.



(1) El hecho de que comprenden a la filosofía como un pensamiento condicionada geohistóricamente; tendiendo a mostrar que su lugar de enunciación no puede ser autónomo del contexto en el que se produce, sino que mantiene con este una relación heterónoma. El *nomos* que ofrece el contexto está siempre subsumido a un punto de partida ético-político: el punto de constitución de la auténtica filosófica en su función de servicio social ha de ser la crítica a la ideología (como falsa conciencia). En este sentido, señala la declaración del '73:

“El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimientos y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario”<sup>41</sup>.

Es decir que deciden visibilizar las relaciones entre el campo extra-filosófico y la práctica filosófica, dar cuenta de los condicionamientos políticos y geo-históricos del pensar mismo en el marco de una cultura oprimida y dependiente como la latinoamericana, para hallar un nuevo punto de partida del filosofar (desde -y no sobre- la cultura popular, el pueblo, el pobre, la clase oprimida).

(2) En sintonía con lo arriba mentado, el sujeto filosófico no es universal ni abstracto; si bien los distintos representantes del paradigma se diferenciarán en cómo interpreten este sujeto (insistimos: cultura popular, pueblo, pobre, exterioridad, clase), es siempre un sujeto colectivo –no universal– y encarnado –no abstracto. En este sentido se desprenden de la subjetividad que emerge con el *ego-cogito* cartesiano, para comprometerse con aquellas otras que pretendió negar, dejar atrás, el *ego-conquiro* cortesano.

(3) Que el sujeto filosófico sea colectivo y encarnado, no le quita pretensión de universalidad a la reflexión filosófica. Ésta se encuentra en la de dignidad de las *sujetividades* oprimidas que es lo que está a la base del ideario de liberación. Pero la universalidad que reclama no es abstracta ni unívoca; la *Filosofía de la Liberación* tiene el desafío de encontrar

---

<sup>41</sup>“A Modo de Manifiesto”, en: AA.VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Ed. Cit.

un punto medio entre la univocidad propia del universalismo moderno y la equívocidad del relativismo propio de las hermenéuticas posmodernas<sup>42</sup>.

(4) El rol del filósofo/a ha de ser una de las figuras más difíciles a describir en el marco de este paradigma, no sólo por lo problemática sino por lo diversa que resulta. Sólo por recuperar un caso, en la misma obra de Enrique Dussel (integrante del *subsector analéctico*) notamos un desplazamiento de la figura del/la filósofo/a cercana a la del *profeta* (que guarda todos los problemas de la creencia en una vanguardia iluminada)<sup>43</sup> a aquella figura gramsciana del *intelectual orgánico*<sup>44</sup>. Integrantes del *subsector problematizador*, por su parte, explicitan que el proyecto que se dé la *filosofía de la liberación* ha de incluir la tarea de desprofesionalización del filósofo y de la misma filosofía en tanto expresión de rechazo de la posición social privilegiada que la “sociedad” suele brindar al intelectual, visibilizando la división entre el trabajo manual y el intelectual que está a la base del proceso de reproducción del *status quo*<sup>45</sup>.

Si bien esto no termina de aclarar las diferencias internas en el modo en que interpretaron su función, lo que es posible señalar es que todos ellos estarían de acuerdo en que el/la filósofo/a no puede estar al margen de los procesos sociales; que –como señaló Marx– había llegado el momento en que los y las filósofos/os dejarán de interpretar el mundo para dedicarse a transformarlo.

La historia de los integrantes de este grupo fue diversa, muchos de ellos tuvieron que partir al exilio en el período que se inauguró con el gobierno de Isabel de Perón y el accionar de la Triple A y que continuó con el golpe de estado que tendría a la cabeza a Videla, Massera y Agosti. Pocos de los que se exiliaron retornaron al país, otros tantos resistieron esos años con trabajos en el exterior o replegados al interior de distintas

---

<sup>42</sup> Esta vocación de universalidad a la que no renuncian ha sido introducida y denominada de distintas formas por los filósofos que integran el movimiento: “a priori antropológico” según Roig; “horizonte de mundialidad/transmodernidad” para Dussel; “universalidad situada” según Casalla.

<sup>43</sup> Cf. Enrique DUSSEL, *Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996. Cap. 3; *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1974. Cap. V.

<sup>44</sup> Cf. Enrique DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, cap. V y VI.

<sup>45</sup> Cf. Horacio CERUTTI GULDBERG, *Filosofía de la liberación latinoamericana. ed.cit.*, p. 265-267.

universidades nacionales. Desde el exilio o desde espacios marginales, todos intentaron darle continuidad a su obra, dotando a la perspectiva, gracias a estas prácticas docentes excentradas, de una verdadera extensión regional latinoamericana.

En el año 2003, después de treinta años de los encuentros que resultarían en aquel *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* y el Manifiesto de 1973, muchos de ellos pudieron volver a encontrarse en Río Cuarto, Argentina, para renovar el diálogo y las direcciones de un programa que, manteniendo las diferencias, pudiera ir más allá de las confrontaciones. La posición resultante de aquel encuentro puede verse plasmada en el Manifiesto de Río Cuarto<sup>46</sup>. Scannone resume el intercambio en cuatro puntos principales:

“1) La vigencia y actualidad de ese movimiento; 2) el acuerdo en cuestiones metodológicas y temáticas fundamentales; 3) una crítica filosófica renovada a la situación agravada de los pobres en el mundo y en América Latina, así como a la ideología y prácticas neoliberales; 4) la contribución teórica –desde la filosofía– a nuevas alternativas viables de liberación, en especial en referencia a una globalización alternativa. Pues, como lo expresó el Foro Social de Porto Alegre: «Otro mundo es posible»<sup>47</sup>.”

#### IV. TRAMAS Y DESPLAZAMIENTOS

##### §1

Como nuevo paradigma o momento de la filosofía latinoamericana, la *filosofía de la liberación* se inserta en el contexto político de liberación inscribiéndose, dentro de su campo específico de acción, en reacción y continuidad con la historiografía romeriana.

Continuidad puesto que persigue el interés por forjar un espíritu de unidad latinoamericana gracias a las redes establecidas entre los años 1930 y 1940 de modo tal que la filosofía de la liberación hace eco de ese espíritu maduro, producto de la *normalidad*, que ya puede producir de manera creadora. Pero es una continuación rupturista que no se muestra, en tanto heredera, acrítica: la *filosofía de la liberación* rompe con el esquema de

<sup>46</sup> El mismo fue firmado por Mario Casalla, Cerutti-Guldberg, Cullen, De Zan, Dussel, Fornari, Antonio Kinen, Alberto Parisí, Roig y Scannone; firmaron como adherentes, entre otros muchos: Fornet-Betancourt, Ricardo Maliandi, Dorando Michelini y Dina Picotti. Allí se dice: “*Asumimos, 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*”. Disponible en línea [http://old.afyl.org/txt/Manifiestos/Manifiesto\\_RioCuarto.pdf](http://old.afyl.org/txt/Manifiestos/Manifiesto_RioCuarto.pdf)

<sup>47</sup> Juan Carlos SCANNONE, Op. Cit., 63.

*normalidad filosófica* que encubre una dependencia cultural e intelectual, así como también rompe con la idea de apolitización que predomina en el seno de la academia normalizada.

Así el esquema historiográfico de Romero permite insertar, dentro del juego de legitimaciones, a la filosofía de la liberación en el devenir progresivo de la historia de la filosofía latinoamericana. Pero, al mismo tiempo, y por ese mismo gesto, pone de manifiesto que la apuesta política y el alcance de la politización de la filosofía como vehículo emancipador del pensar latinoamericano se encuentra en el seno de un proceso normal y autónomo del campo filosófico. La normalidad de la disciplina filosófica encubre en su propio seno un modo de filosofar en Latinoamérica continuamente atravesado por tensiones y apuestas de orden político y social.

Como sosteníamos al principio, las condiciones materiales para la producción y circulación filosófica cimentadas durante el periodo de la *normalidad filosófica* seguramente ayudaron a la vocación de desprendimiento de la generación de la *Filosofía de la Liberación*. Este desprendimiento respecto del programa romeriano suponen diferencias insoldables entre ambos paradigmas:

a) *Concepción de la práctica filosófica*: Mientras que, como estuvimos viendo, el programa romeriano pretende constituir a la filosofía como “campo autónomo” desde la institucionalización del campo y profesionalización de la práctica; la *Filosofía de la Liberación* comprende que la práctica filosófica ha de estar siempre enraizada en la relación de heteronomía con el contexto socio-histórico en el cual se lleva adelante. Señalamos asimismo que la autonomía romeriana suponía una geopolítica del conocimiento particular, en la que el *nomos* debía tomarse de la tradición del campo filosófico europeo; mientras que el *nomos* de la *filosofía de la liberación* estaría más bien en las experiencias exteriorizadas y periféricas de aquella tradición europea-occidental. Hay una normatividad extra-filosófica que condiciona a priori el filosofar. Y en este sentido, el discurso filosófico parece darse al interior del discurso político; siguiendo el Manifiesto del ‘73 : “*La ontología abstracta deja así de ser el origen y cobra en cambio fisonomía de philosophia prima, la política como posición primera del hombre ante el hombre, de la Totalidad ante la Alteridad, de Alguien ante Alguien otro*”.

b) *Sujeto filosófico*: hay un desplazamiento de la persona como sujeto abstracto-universal, de la

*humanitas*, como hontanar de la vocación de trascendencia y las inquietudes filosóficas, al *pueblo* (con toda la polisemia y discordancias arriba señaladas) como sujeto colectivo e históricamente encarnado, responsable de introducir -desde su demanda social- aquello que la reflexión filosófica ha de tomar a su cargo.

c) *Lugar del/la filósofo/a*: El paradigma de la normalidad privilegia la figura del filósofo intelectual como aquel que, además de cumplir con las funciones que exige una actividad ya profesionaliza (docencia e investigación), pueda aportar a la cultura nacional desde la especificidad de su propio campo con cursos, talleres, intervenciones, participaciones activas en asociaciones filosóficas, etc. Por su parte, la *filosofía de la liberación*, entiende que esa figura puede ser encubridora, alienante, si no se completa con un ejercicio de compromiso activo con los procesos histórico-populares. En este punto nos permitimos dejar señalada una cuestión de importancia para otro trabajo: No es que el/ filósofo intelectual romeriano no estuviera involucrado de manera activa en política, sino que el lugar de enunciación que construye desde el programa de la *normalidad filosófica* tiende a esconder ese compromiso en nombre de ideales como la autonomía y la universalidad.

d) *Ideal de filosofía*: la normalidad filosófica como profesionalización, institucionalización y actualización del campo filosófico se sostiene sobre el ideal de *emancipación*. En su historiografía Romero lo deja claro: la normalidad filosófica supone un despliegue emancipatorio (de la teología, de la ciencia y de la política), es decir la salida de la minoría de edad y la autonomización de la práctica filosófica, dando inicio a su fase *normal*. En el caso de la *filosofía de la liberación*, el ideal no es el de la emancipación del campo, tampoco tiene que ver con resemantizar la autonomía como libertad. La actividad filosófica regida por el ideal de liberación, tiene menos que ver con un estadio o lugar de llegada sino que se trata de asumir la *liberación* como proyecto siempre actualizable. Está más bien vinculada a un “saber de la vida”<sup>48</sup> que a la “actualización del canon” filosófico. En este sentido, a diferencia del búho de Minerva hegeliano, la *filosofía de la liberación* se piensa como filosofía

---

<sup>48</sup> Cf. Arturo ROIG, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.

auroral, un pensar que madruga para acompañar a los procesos histórico-sociales.

Como señala Walter Mignolo<sup>49</sup> al analizar el discurso de Enrique Dussel, hay una diferencia notable entre los programas que suponen como su ideal la *emancipación* y aquellos que se inscriben en un horizonte de *liberación*: “(...) *la descolonización y la liberación subsumen al ‘concepto racional de emancipación’ tal como lo plantea Dussel e invierten la referencia geopolítica del discurso*”<sup>50</sup>. El ideal de *emancipación*, al cual responde Romero, es el ideal propio de la retórica moderna, correspondiente al ideario surgido durante los siglos XVII/XVIII durante las luchas por la afirmación de la libertad de una nueva etno-clase: la burguesía blanca occidental liberal<sup>51</sup>; supone transformaciones que se pretenden superadoras pero que no logran desprenderse de la matriz de poder en las que fueron forjadas. En este sentido, se rige por una concepción del tiempo (cronopolítica) lineal que confía en procesos evolutivos y la retórica del desarrollo. Mientras que el ideal de *liberación*, surge durante las guerras de descolonización del África y de Asia, de las experiencias de las etno-clases oprimidas por aquella burguesía emancipada. En este caso, *liberación*, como señalábamos, responde menos a una idea de progreso, superación o novedad, que a otra de “desprendimiento” de la matriz de poder.

## §2

Ambos paradigmas conviven en la cartografía de la filosofía en las academias argentinas. Podríamos encontrar en Francisco Romero un antecedente ineludible de lo que es la tradición de filosofía continental en Argentina, mientras que en los y las pensadoras de la *Filosofía de la Liberación* encontramos un antecedente de lo que entendemos como la tradición en filosofía situada (que se nutrirá más tarde de la Filosofía Intercultural, la Perspectiva Descolonial, entre otras).

---

<sup>49</sup> Cf. Walter MIGNOLO, *Desobediencia Epistémica*, Buenos Aires, Del Signo, 2010.

<sup>50</sup> Op. Cit., 19.

<sup>51</sup> Mignolo señala el modo en que este ideario emancipatorio se desplaza durante el siglo XIX y XX al socialismo para hacer referencia a la emancipación de la clase obrera, nota que alimenta la tesis de que ciertos movimientos en Latinoamérica se pretenden como desprendimiento de la lógica que tramó tanto las experiencias del liberalismo como de los socialismos del hemisferio norte.

Huelga señalar que este mapa no estaría completo si no nombráramos a una tercera tradición que no fue objeto de este trabajo pero que, por hegemónica, resulta ineludible. Nos referimos a la tradición analítica que encuentra sus antecedentes en la tradición positivista y encarna en figuras como la de Klimovsky, quien durante los 1950 ocupa la cátedra de Lógica de la Universidad de Buenos Aires.

Pero tal vez sea recién en los años setenta que termina de consolidarse en el país y la región y continúa como línea prevaleciente con el regreso de la democracia. Su tardía consolidación posiblemente sea consecuencia por un lado, de la resistencia al positivismo que predominó durante buena parte del siglo XX; por otro, por la influencia de la filosofía francesa, la alemana y la española por sobre la inglesa; así como también por la inestabilidad social que tiñó durante los años 1960 y 1970 la realidad argentina y latinoamericana y que trajo un renovado interés por el marxismo. Otro punto interesante, como señala Valdés García, es el hecho de que la existencia de regímenes dictatoriales hace que varios filósofos del continente marchen a universidades norteamericanas o inglesas, recibiendo una formación estricta dentro de la tradición y la concepción analítica de la filosofía, dando lugar a que en la década de 1980 se ofrezca como la corriente de avanzada de la filosofía en el país<sup>52</sup>.

En este sentido, con el regreso de la democracia, tal y como señala Adriana Barrionuevo<sup>53</sup>, es posible hallar en la figura de Ricardo Rabossi el ideal del filósofo-académico analítico y en el programa de *normalización de la filosofía* su objetivo primero, como parte del programa impulsado por el *Decreto de Normalización de las Universidades Nacionales* n° 154/83 firmado por Raúl Alfonsín y su entonces Ministro de Educación y Justicia, Carlos Alconada Aramburu.

---

<sup>52</sup> Cf. Félix VALDÉS GARCÍA, “Panorama de la filosofía analítica latinoamericana”, en: *Filosofía en América Latina*, La Habana, Editorial Felix Varela, 1998, 339-369.

<sup>53</sup> Adriana BARRIONUEVO, *op.cit.*, 13-35.



Las tres tradiciones: la continental, la analítica y la situada, conviven no sin disonancias en las geografías de nuestras carreras de filosofía, siendo las dos primeras hegemónicas respecto a la tercera. Los años de exilio para buena parte de las y los filósofos de la liberación y el ideal de ascepticismo político que acompañó el programa de *normalización filosófica* que signó los años de retorno de la democracia en la década del '80, parecen haber demorado –salvo por contados casos- ese tipo de reflexión al interior de la academia.

**ENSAYO DE ANÁLISIS DEL  
“TRABAJO FILOSÓFICO EFECTIVO”  
A PARTIR DE LAS *HIPÓTESIS PARA  
EL ESTUDIO DE LATINOAMÉRICA EN  
LA HISTORIA UNIVERSAL (1966)*  
DE ENRIQUE DUSSEL**

Marcelo González

Marcelo González es Doctor en Teología (Universidad Lateranense-Roma), Magíster en Estudios Latinoamericanos (CEL-UNSAM) y director de la revista *Cuadernos del CEL*. Se desempeña como docente e investigador en el Centro de Estudios Latinoamericanos (UNSAM) y como profesor de *Temas de Filosofía Latinoamericana* en la carrera de Filosofía (UNSAM).

## INTRODUCCIÓN

Los abordajes más frecuentes a las producciones filosóficas latinoamericanas contemporáneas tienden a enfatizar cuatro vertientes. Por un lado, los macro-desmarques respecto del eurocentrismo, el occidentalocentrismo, la imitación y la colonialidad, así como de la subestimación de las asimetrías de poder, la dependencia y la opresión. Por otro, la coherencia (o la falta de ella) de las producciones en el plano ético-político y proyectual. Además, se remarcan sus renovados impulsos críticos que conllevan rupturas temáticas, teóricas y metodológicas en la medida en que se toma conciencia de los factores antes mencionados. Finalmente, se insiste en una detección de las influencias, remitencias y dependencias, así como en los contextos inmediatos.

Sería difícil exagerar la importancia de estas dinámicas toda vez que una buena parte de las corrientes filosóficas latinoamericanas contemporáneas han surgido por un proceso de transformación/conversión tendencialmente radical respecto de maneras habituales de filosofar y de situarse *en-desde-ante* la realidad de la región. Sin embargo, postulo aquí que si se llevan delante de manera excluyente pueden provocar una desenfatización del *trabajo filosófico efectivo* y de las propuestas propositivas complexivas que los y las representantes de la filosofía latinoamericana han llevado adelante en sus principales producciones.

La exploración del trabajo filosófico efectivo implica, ante todo, analizar producciones acotadas, focalizándose en las interlocuciones realmente existentes en cada caso, desentrañando la elaboración categorial-metódica y la “lucha” por comprender. Y esto, aunque estos trabajos hayan quedado luego desplazados por cambios en las agendas, bibliografías, teorías y métodos, por la renovación de los desafíos ético-socio-políticos o por las transformaciones en las trayectorias intelectuales de los autores. La pretensión es que este tipo de análisis puede permitir densificar etapas reflexivas, itinerarios interpretativos, gestaciones conceptuales, al tiempo que podría sofisticar la comprensión de las rupturas, relecturas, reelaboraciones que los caminos posteriores pueden haber producido, perfilando mejor la entidad de las metamorfosis.

El presente artículo se propone ensayar este tipo de análisis a partir de un texto de Enrique Dussel: *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal (Investigación del “mundo” donde se constituyen y evolucionan las “Weltanschauungen”)* de 1966<sup>1</sup>. Lo considero

---

<sup>1</sup> Cfr. Enrique DUSSEL, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal (Investigación del “mundo” donde se constituyen y evolucionan las “weltanschauungen”)*, Resistencia, Universidad Nacional de Nordeste, 1966. Luego de varias décadas inédito, Dussel publicó una versión digital en su página WEB <https://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/html/01.html>, luego reproducida por la Biblioteca Virtual de CLACSO

particularmente apto para el propósito por tres razones. Ante todo, se trata de un texto al que su autor relee metódicamente desde distintos “presentes”, ubicando sus elaboraciones en nuevas secuencias y constelaciones problemáticas<sup>2</sup>. Al hacerlo, sin embargo, el ejercicio de memoria selectiva que implica no siempre hace justicia a las complejidades de sus propios caminos; a lo que hay que agregar la dificultad de los comentaristas por sustraerse a las secuenciaciones propuestas por el autor. Además, estamos ante un trabajo temprano de Dussel, cuando aún no se han producido encuentros claves que resultarían en la gestación de los primeros pasos de la filosofía de la liberación (teorías de la dependencia, movimientos de liberación y Emanuel Levinas). La densidad de este “antes” será, con frecuencia, debilitada luego por las periodizaciones tanto del autor como de sus comentaristas<sup>3</sup>. Finalmente, porque muchos de los autores, textos, temas y categorías con las que dialoga no serán luego centrales en su trayecto, al tiempo que se pueden leer como escalones claves de los desarrollos posteriores. Esto podría habilitar diálogos con perspectivas de pensamiento latinoamericano que luego divergirán notoriamente.

El trabajo de Dussel consiste en una composición de materiales reunidos para un curso en la cátedra de *Historia de la cultura* dictada en la Universidad Nacional del Nordeste (Resistencia-Chaco) en 1966. El autor vuelve expresamente a la Argentina para dictarlo por invitación de Gonzalo Casas, luego de casi diez años de ausencia. Académicamente, ha

---

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120408102154/latino.pdf>. Posteriormente se editó en *Obras Selectas, tomo 2*, Buenos Aires, Docencia, 2012, incluyendo un importante prólogo del autor en clave de análisis retrospectivo (11-14). Dussel la considera como primera edición. En razón de su antecendencia, de la comodidad para su lectura y de la facilidad para su acceso utilizo aquí la versión de CLACSO (en adelante HEL)

<sup>2</sup> Enrique DUSSEL, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, *Anthropos* 180 (1998) 13-36 (en adelante AI); “Palabras preliminares”, en: *Filosofía de la cultura y la liberación. Ensayos*, México, UACM, 2006, 11-18. “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación), en: *Filosofía de la cultura y la liberación. Ensayos*, México, UACM, 2006, 19-69; “Presentación a esta primera edición”, en: *Obras Selectas, vol. 2*, Buenos Aires, Docencia, 2012, 11-14; “Hermenéutica y liberación. De la «fenomenología hermenéutica» a una «filosofía de la liberación», en: *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, 135-166.

<sup>3</sup> En una de sus retrospectivas Dussel propone la siguiente secuencia: a) De los primeros pasos de estudiante de filosofía (1934-1957); b) Del doctorado en la Complutense de Madrid a la “experiencia” de Israel (1957-1961); c) Reconstrucción del pensamiento filosófico en Europa hasta los primeros años de retorno en América Latina (1961-1969); d) Sobre el origen de la Filosofía de la Liberación (1969-1976); e) Desarrollos de la Filosofía de la Liberación (1976-1989); f) Nuevos debates desde la Filosofía de la Liberación. Ética de la liberación y ética del discurso (1989-1997); g) Ética de la liberación (1998). Otra periodización que ha tenido mucha difusión es la propuesta por Eduardo Mendieta: a) primer estadio: *Desde la ontología a la metafísica o Filosofía ética latinoamericana* como obra representativa, b) segundo estadio: *Desde la metafísica al marxismo*, con los cuatros comentarios a Marx como escritos emblemáticos, c) tercer estadio: *Desde el marxismo al discurso*, con *Ética de la Liberación en la edad de globalización y de la exclusión* como insignia.

obtenido el *Doctorado en filosofía* en la Universidad Central de Madrid (1959)<sup>4</sup>, la *Licenciatura en Estudios de la Religión* en el Instituto Católico de París (1965) y ha entregado la *tesis doctoral en Historia* por la Sorbonne, que defenderá inmediatamente después de terminar el curso en Resistencia (1967)<sup>5</sup>. Existencialmente, aquilata un largo periplo de viajes y experiencias a las que considerará decisivas en su talante intelectual.

Su objetivo y premura marcan su trama: “Este libro fue un texto que escribí íntegramente de un tirón en cuatro meses (de agosto a diciembre del 66), impreso a mimeógrafo para los alumnos que participaron en el curso universitario.”<sup>6</sup> Los materiales compilados tienen diversos grados de elaboración y su integración redaccional es despareja. Por un lado, tenemos las palabras preliminares del autor, escritas como presentación a finales de 1966. Por otro, se incorpora de manera total un trabajo previo escrito para la *Revista de Occidente* en 1965. Además se recogen partes de textos ya redactados pero aun inéditos como *El humanismo helénico* (escrito en 1961 pero editado en 1976), *El humanismo semita* (escrito en 1964 pero editado en 1969), *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina* (escrito en 1964 y editado en 1967) y *Situación problemática de la antropología filosófica* (escrito en 1965 y publicado en 1994). Finalmente, se han incorporado notas con referencias de 1967, lo que implica algún tipo de actualización posterior. Todo lo dicho provoca un movimiento de ideas sinuoso en el que las elaboraciones de los temas van buscando puntos firmes en medio de tanteos, y en el que la aceleración y el detalle se alternan.

Dadas las características del ensayo que pretendo y del texto que analizo, el presente artículo tendrá una limitación de base y adoptará un recorte. La limitación tiene que ver con que aún no se dispone de una edición crítica, de manera que los resultados que presento, en cuanto dependen de la diacronía fina, podrían requerir de una reelaboración más sofisticada. El recorte consiste en focalizar cuatro vertientes: Las apuestas, exigencias y utillajes puestos en juego (1). Sus elaboraciones en torno al conocimiento histórico (2). La puesta a punto del tríptico civilización/*ethos*/núcleo mítico-ontológico (3). La primera propuesta de situación de América Latina en la historia universal (4). Cada uno de los puntos incluye, luego de un trayecto analítico, una consideración acerca de productividad del trabajo filosófico efectivo realizado por el autor.

<sup>4</sup> *La problemática del bien común desde los presocráticos hasta Kelsen*, 3 vols. Primera Parte: “Introducción a la temática del bien común. Fundamentación para un comunitarismo personalista”. Segunda Parte: “La existencia del bien común”. Tercera Parte: “La naturaleza del bien común”.

<sup>5</sup> *El episcopado latinoamericano, institución misionera en defensa del indio (1504-1620)*, 9 vols. CIDOC, Cuernavaca 1960-1971.

<sup>6</sup> Enrique DUSSEL, “Presentación a esta primera edición”, en: *Obras Selectas, vol.2*, Buenos Aires, Docencia, 2012, 11-14, 11.

## 1. DELINEANDO APUESTAS, EXIGENCIAS Y UTILLAJES

“El punto de partida de nuestras meditaciones es el siguiente: como latinoamericanos –ya que nos ha tocado nacer en este grupo geográfico/cultural de la humanidad presente-debemos comprender, debemos saber situarnos en ese hecho cada vez más próximo y autoevolutivo, que se denomina la Historia Universal” (HEL, 2) “¿Como latinoamericanos esta problemática se encuentra en el corazón de toda nuestra reflexión contemporánea! ¿Qué es lo que somos como cultura? ¿De qué modo sobreviviremos como latinoamericanos en la universalización de la técnica contemporánea?” (HEL, 36)

Estos fragmentos sintéticos y muchos otros espigados a lo largo del texto dan el tono a las preocupaciones/exigencias que Dussel identifica como nudos de un trabajo filosófico que esté a la altura de los desafíos epocales. Tres rasgos se distinguen:

a) Se delinea una caracterización de Latinoamérica como grupo geográfico-cultural que sostiene y promueve un complejo de valores que lo diferencian dentro del mundo actual y futuro. Se trata de un *nosotros*, de un “mundo” con personalidad, particularidad, con consistencia indivisible y estructuras<sup>7</sup>.

b) Se establecen dos horizontes problemáticos básicos. Por un lado, el aseguramiento/recreación de las culturas y sus personalidades en el seno de la universalización de la técnica, sin que esto las prive de la incorporación a sus beneficios y progresos (incluyendo el riesgo de fracasar en el intento por debilitamiento o extinción)<sup>8</sup>. Por otro, la ausencia (o presencia lábil) de América Latina en los macroanálisis de la historia universal y la urgente necesidad de situarla en este régimen de historicidad:

“A nosotros nos preocupa, además, hacer entrar en el debate de la Historia Universal la problemática particular de Latinoamérica” (HEL, 20). “En las interpretaciones del párrafo anterior hemos visto, las grandes líneas, los esquemas más importantes de Historia Universal, en nuestro tiempo de crisis. En todos ellos -con variantes- hemos observado que, de hecho, se ha dejado a América Latina «fuera de la historia»” (HEL, 78)<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Este “nosotros” ya había sido objeto de consideración en trabajos anteriores desde un perfil “generacional”: Enrique DUSSEL, “¿Una generación silenciosa y callada?”, *Sí* (Mendoza) n° 2 (1964) 5ss; “El trabajador intelectual y América Latina”, *Sí* (Mendoza) n° 3 (1964) 6-7; “¿El ser de Latinoamérica tiene pasado o futuro?”, Münster, 1964 (todos recopilados luego en: *América Latina: Dependencia y Liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973). Dussel interlocuta aquí con autores que raramente volverán a ser convocados como Ernesto Mayz Vallenilla, Gonzalo Casas y Alberto Caturelli.

<sup>8</sup> En esta mirada de conjunto tiene un peso decisivo el análisis de Ricoeur, concentrado en un texto al que Dussel hace múltiples referencias: “Civilisation universelle et cultures nationales”, *Esprit* 29 n° 10 (1961)

<sup>9</sup> Aquí hay una referencia directa a Leopoldo Zea que luego será retomada en: “El proyecto de una Filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea”, *Cuadernos Americanos. Nueva Época* 35, VI, vol. 5 (1992) 203-218.

Se trata, para Dussel, de un vacío escandaloso, de una ausencia que ha de movilizar a todo intelectual latinoamericano responsable so pena de derivar en una “*alienación europeísta o ideológica*”.

c) Se postula la necesidad de un trabajo de base filosófica que abrevie al mismo tiempo en la historia y en la teología. Los rasgos más destacados tanto a nivel proyectual como de realización son la *totalidad* y la *ultimidad*. Se trata de *dar cuenta de la totalidad humana y su evolución*, de *asumir la totalidad del pasado milenarío desde el origen de la especie humana* (en un movimiento de expansión/diferenciación) y de la *totalidad del presente* (en una dinámica de compresión/convergencia hacia la civilización universal). Se propone lograr una *visión unitaria global del hombre* en tanto realidad histórica y comunitaria. Solo así se podrá dar con los *fundamentos últimos de los elementos que constituyen la estructura del mundo latinoamericano*.

d) La viabilidad filosófica de una interpretación del lugar de América Latina en la Historia Universal es hecha depender, en larga medida, de la puesta a punto de un *método*:

“Creemos que la reflexión metódica es a tal punto necesaria, que si la filosofía latinoamericana e igualmente su historia no llega a producir frutos maduros es, en gran medida, por la imposibilidad de definir el propio grupo cultural en el cual el pensador se encuentra situado, y por ello mismo toda su reflexión se encuentra como alienada.” (HEL, 19)

Este dispositivo de abordaje ha de ser capaz, al mismo tiempo, de englobar, sistematizar y abarcar el campo de estudio de las “ciencias del espíritu” (evitando la deriva especialística) y de habilitar el discernimiento de un hilo conductor con densidad explicativa. En el mismo jugará un papel decisivo lo *simbólico*, con su peculiar racionalidad, sus ámbitos de despliegue (arte, mitos, religión) y las características particulares con que cada grupo humano los plasma. De allí que, para Dussel lo que está en juego es la construcción de una hermenéutica capaz de adentrarse en la trama simbólica de los grupos culturales, haciendo converger la fenomenología de la religión, la historia del arte (particularmente de la literatura), el estudio del derecho, la teología y la filosofía.



## CONSIDERACIONES

El trabajo filosófico efectivo involucrado en estas consideraciones complejivas, argumento, puede aglutinarse en torno a la dupla *nosotros/totalidad*. Sin embargo, cuando se busca un resorte inicial de su ponderación privilegiada parece darse una remitencia siempre más retrospectiva. En otras palabras, es como si este binomio fungiera como una suerte de trama basal tanto de su búsqueda vital como de su concepción del filosofar. Paso a explicitarlo.

El ímpetu hacia la *totalidad* tan marcado en HEL, puede vislumbrarse también en sus producciones anteriores, al tiempo que va siendo mediado, plasmado y madurado en una variedad de orientaciones y lógicas: exigencia y ensayo de reconstrucción de itinerarios globales de los temas abordados como condición de posibilidad de su comprensión. Magnificencia de proyectos y auto-atribución de tareas de gran calado, insuflados por una especie de “furia” creadora/recapitulante que desemboca en producciones voluminosas. Búsqueda de interlocutores que tengan en su haber propuestas totales, así como de categorías y métodos capaces de gestionar ingentes cantidades/cualidades de información. Renovación periódica del plexo de autores y bibliografía con los que se instaura un diálogo-debate, entrando en “mundos” nuevos desde ángulos radicales. Tales apuestas conllevan, en ocasiones, una pretensión de subsunción de filones enteros de pensamiento que no condicen con la complejidad puesta de manifiesto por quienes los han abordado focalizadamente. En este sentido, podría ser pertinente ahondar en la influencia de sus intereses/estudios *teológicos* judeo-cristianos sobre este totalismo de talante.

El “afuera” de la totalidad, por su parte, parece entenderse en este momento como fruto de una incapacidad de quienes la tematizan o una inconciencia de quienes no la reflexionan. Alborean las nociones de marginalidad y alienación pero con valencias insertas en dicho contexto.

La entidad de la ruptura en el abordaje a la totalidad que se producirá en sus trabajos posteriores- ya en clave liberacionista desde la relectura de Levinas- podrá apreciarse mejor desde esta estación de su pensamiento; tanto por lo que está ausente en ella, cuanto por lo que, aunque presente, está aun falto de un disparador de sus potencialidades.

El *nosotros* latinoamericano se declina desde muy temprano y en varias direcciones. En clave de *crisis/carencia*, cuando busca dar cuenta de una potente identificación con su situación de latinoamericano en un tejido categorial, lógico e histórico en el que América Latina “no tiene lugar” o es ubicada en un sitio sin considerarla en su distintividad. En tono

de *novedad*, como cuando propone como claves interpretativas de los latinoamericano a lo semítico o a la vinculación entre lo “asiático” y lo precolombino. En todos los casos se trata de llevar a tematización filosófica tales ausencias y novedades.

## 2. ELABORACIONES EN TORNO AL CONOCIMIENTO HISTÓRICO

El trabajo filosófico dusseliano inicia con la explicitación del interjuego *conocer, situar/se, concienciar* elaborando diversas variaciones.

La primera de ellas subraya la asociación *conocer/concienciar*. El conocer, en la medida en que se hace cada vez más profundo y real consiste en pasar de un *mero vivir ingenuamente* a un *vivir críticamente*; en transitar desde una mera *conciencia de algo* a una *autoconciencia* (conciencia de la conciencia). Si el primer polo de estos desplazamientos constituye la cotidianidad y nos instala en un entramado de *estructuras profundas comunitarias e históricas quasi a priori*- que se usan sin cuestionarse y se ejercitan sin criticarse- el ejercicio de la criticidad/autoconciencia habilita el discernimiento de sus operaciones y nos desinstala de las limitaciones que implican.

Una segunda secuencia elabora el *conocer* como un evento relacional (intencional) que trabaja según una dinámica triple: *abarcar, enmarcar y desquiciar*. Algo se conoce cuando se lo *abarca*. Pero no se lo puede abarcar si no se lo *enmarca* (delimita). Esta limitación, al mismo tiempo que posibilita el conocer, fija lo conocido en un *horizonte* que restringe el *mundo* del conocedor a sus coordenadas. Solo se puede avanzar hacia comprensiones más profundas y reales si se *sacar de quicio* al “mundo” dilatando una y otra vez el horizonte.

La tercera secuencia consiste en detectar las particularidades que adquieren las dos secuencias anteriores cuando se trata del conocer histórico. La concienciación transforma la temporalidad en historicidad como duración característica de lo antropológico. La condición de enmarcar para abarcar se plasma en la *periodificación*, como operación de establecimiento de etapas y momentos en el fluir de la temporalidad. Como todo enmarcar, la periodización instila fronteras que delimitan el mundo/horizonte histórico de quien conoce. La salida desquiciadora consiste en expandir la amplitud de horizontes tendiendo hacia la totalidad de la historia universal. Sin embargo, este movimiento se ve impedido por una tendencia mitificadora, por la que se otorga a los períodos fijación y absolutez. El desquiciamiento, por tanto, deberá implicar una demitificación:

“«Demitificar» en historia es destruir los particularismos que impiden la auténtica comprensión de un fenómeno que sólo puede y debe ser comprendido teniendo en cuenta los horizontes que le limitan, y que, en último término, no es otro que la Historia Universal” (HEL, 13)

Esta transposición de la secuencia abarcar/enmarcar/desquiciar al ámbito de la historicidad es enriquecida por Dussel con dos consideraciones. Por un lado, con la relación entre *periodificación* y *poder*. La operación periodificante adquirió, en manos de los Estados modernos, una valencia política decisiva, al convertirse en instrumento privilegiado para la formación de la conciencia nacional y la difusión de su modo de ver la historia. Una teleología justificadora entrama así las acciones del grupo gobernante haciendo del presente una etapa de plenitud en clave de realización, conservación o cambio. Por otro lado, enfatizando la importancia político-intelectual que adquiere el *punto de partida* o inicio de la periodización con el consiguiente otorgamiento de peculiares capacidades explicativas de los desarrollos.

Dussel va estableciendo a lo largo de su trabajo, dos criterios para discernir un conocer histórico que esté a la altura de la triple dinámica.

a) Un abordaje filosófico a la historia es incompatible con un estrechamiento de los horizontes relevantes, mucho más cuando el límite se establece muy cerca del presente de enunciación:

“Querer explicar la historia de un pueblo partiendo o tomando como punto de partida algunos hechos relevantes —aunque sean muy heroicos y que despiertan toda la sentimentalidad de generaciones— que se sitúan al comienzo del siglo XIX o del XVI, es simplemente «mitificar», pero no «historiar». La conciencia cultural —que se forma sólo ante la historia— queda como animizada, primitiva, sin los recursos necesarios para enfrentar vitalmente la dura presencialidad de lo Real.” (HEL, 13)

Lo que puede ser válido para el historiador, esto es, concentrarse o especializarse en una etapa o en un ciclo histórico, no lo es para el filósofo.

b) Dos modos de abordar la totalidad histórica hacen inviable un conocimiento filosófico de la misma. Por un lado, si se niega o desvaloriza cualquier etapa histórica del proceso total. Por otro, si la conexión entre sus etapas se establece de manera lábil o anecdótica, como mera suma de períodos estancos o incongruentes. Para expresarlo en términos positivos, Dussel asume la terminología técnica de Hegel:

“Es la *Aufhebung*, la anulación y superación de la contradicción aparente, por positiva subsunción —ya que se descubre el phylum mismo de la evolución—. No es necesario negar radicalmente ninguno de los contrarios —que son contrarios sólo en la parcial mirada del que ha quedado como aislado en el estrecho horizonte de su *Gestalt* (momento histórico) en mayor o menor medida artificial—, sino más bien, asumirlos en una visión más universal que muestre sus articulaciones en vista de un proceso con sentido que pasa inapercibido a la observación de cada uno de los momentos tomados discontinuamente.” (HEL, 16)

## CONSIDERACIONES

El trabajo puesto en juego en este apartado se anuda en el tándem *filosofía-historia*, con la *teología* como partner indispensable. La elaboración de la díada adquiere, en este momento de la trayectoria, tres modulaciones principales.

a) Dussel cultiva un acercamiento a la historia como acontecimiento y como disciplina académica desde una óptica a la que considera como propiamente filosófica. Esto es, en clave de *totalidad/ultimidad/sentido*, dando cuenta de la *particularidad* de los grupos culturales en el seno de *condiciones epocales específicas* y situadamente en el *nosotros* de cada enunciación, en este caso en América Latina. Estas coordenadas mostrarán su validez y seguirán estructurando luego el pensamiento del autor. No así los contenidos de cada una ni las figuras en que se constelarán, que serán sometidos a importantes transformaciones a partir de nociones como periferia, dependencia, irrupción, pobre, metafísica y anadialéctica.

b) Una primera implicancia de esta mirada es que Dussel se involucra en una densa trama de interlocuciones. Por un lado, se mide con abordajes totalizantes a la historia humana. Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel ocupan un lugar privilegiado, junto con las *Historias Universales* habituales en la época, donde sobresalen los nombres de Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Nicolas Danilevsky, Alfred Weber, Karl Jaspers y Pierre Teilhard De Chardin. Por otro, interactúa con interpretaciones de la historia/historicidad como las de Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Paul Ricoeur, Ernst Cassirer, Benedetto Croce, Alberto Caturelli, Mircea Eliade, Leo Frobenius, José Ortega y Gasset, Georg Simmel, Johannes Thyssen, Xavier Zubiri y Hans Urs Von Balthasar en clave teológica. Por otro lado debe afrontar discusiones pormenorizadas sobre hitos a los que considera claves en este desarrollo como es el caso de los indoeuropeos, los semitas, el renacimiento, los pueblos precolombinos o el neolítico. Finalmente, lo llevan a asumir y reelaborar una categoría filosófica de amplia difusión en el momento: “*mundo*” (*Welt*,

Lebenswelt)<sup>10</sup>. Estas apuestas ubican el trabajo de Dussel en una “escala” temática y metódica que no recibirá siempre ni la misma atención ni la misma legitimidad filosófico-científica; lo que exigirá de su autor una reactualización frecuente de las interlocuciones, categorías y métodos.

c) El modo de relacionar la dupla nosotros/totalidad en este momento de su producción está muy marcado por el dispositivo *Aufhebung*/dilatación de horizontes. Se confía decididamente en la capacidad subsuntiva de su ampliación siempre mayor, aunque con un vislumbre de infinitud que no siempre se integra en la constelación analítica. En un plano más abarcador, Dussel tematiza de manera insistente- y algo dispersa- la noción de *dialéctica*. En este momento de su elaboración se puede advertir una suerte de “preferencia ternaria”, por la que el autor tiende a establecer dos *polos* cuyos juegos explican totalidades de sentido.

Para finalizar, postulo que todas estas consideraciones justifican explorar la siguiente hipótesis: Dussel construye-aquí de manera germinal y luego sofisticadamente- una *operación histórico/filosófica* de gran alcance que marca toda su producción. La interlocución con Hegel seguirá de diversas formas. Las “historias universales” dejarán paso a los intercambios con Gunder Frank, con el sistema mundo de Immanuel Wallerstein modulado por su colaboración con Aníbal Quijano y con la categoría de “campo” de Pierre Bourdieu. Se irá desplegando así una saga que desembocará en las propuestas maduras de Dussel: la modernidad temprana, los sistemas interregionales y la transmodernidad<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Las referencias principales son Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty y Hohl. Para Dussel esta categoría habilita la superación tanto del *objetivismo ingenuo* como del *subjetivismo idealista*. En el texto más explícito la concibe así: “Llamamos “mundo” (*Welt*) a la «totalidad de sentido» que se opone al mero nivel estímulo animal. Es el mundo que el hombre ha desplegado, no sólo de instrumentos, sino más bien, ese mundo donde los instrumentos son la objetivación de una necesidad del hombre de construir todo a su medida, instrumentalizarlo, a fin de que forme parte de su mundo cultural, intencional, de valores.” (HEL, 34)

<sup>11</sup> Cfr. Enrique DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, 19-86; “Sistema mundo y «trans»-modernidad”, en: *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, 387-407; *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007; “El primer debate filosófico de la modernidad”, en: Enrique DUSSEL-Eduardo MENDIETA- Carmen BOHÓRQUEZ (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos*, México, Siglo XXI, 2011, 56-66; “Sistema mundo y «trans»-modernidad”, en: *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, 387-407.

### 3. CIVILIZACIÓN, *ETHOS*, NÚCLEO MÍTICO-ONTOLÓGICO

La apuesta por la escala de análisis “historia universal” desde la doble preocupación por el aseguramiento de la vitalidad de las culturas en el horizonte de la universalización de la técnica y por la exigencia de ubicación de América Latina en su seno, solo será viable, para Dussel, si se es capaz de construir una llave interpretativa que permita “*penetrar en la maraña aparentemente caótica del mundo humano, de sus objetivaciones, de su subjetividad, de su evolución, y desentrañar su sentido*” (HEL, 19)

El conocimiento de la totalidad histórica requiere la puesta a punto de un dispositivo interpretativo capaz de sostener las exigencias de abarcamiento, delimitación y desquicie. Dussel lo ensaya por medio de una trama de distinciones, modelando la constelación categorial triádica *civilización/ethos/núcleo mítico-ontológico*.

Esta operación parte de una distinción de base y de una dinámica/lógica de fondo. En la totalidad histórica distingue dos polos: el *subjetivo* o de los *portadores de la cultura* y el *objetivo* o de los *instrumentos* creados por la acción característicamente humana. Su relación es tipificada como de *tensión dialéctica*. Dicho de modo más “desplegado”, se trata del interjuego entre lo subjetivo-particular-incomunicable-profundo, con su tendencia a la diversidad cultural y a la personalización, y lo objetivo-universal-transmisible-superficialmente manipulable, que se orienta hacia la igualación.

Este primer acercamiento requiere, para Dussel, un paso ulterior. La tensión dialéctica entre portadores y objetos exige la dilucidación de distintos *niveles* de análisis. Al punto que, si éstos no son advertidos, la apuesta comprensiva y la respuesta a los focos problemáticos no serán viables. Este es el lugar donde el autor hace comparecer al tríptico *civilización/ethos/núcleo mítico-ontológico* que estudio a continuación.

#### 3.1. Civilización

Dussel toma postura en un dilatado debate sobre el modo de comprender la categoría *civilización*, aún vigente en el momento de producción del texto. En su elaboración se decanta por entenderla en íntima vinculación con el *polo objetivo* antes mencionado:

“Llamaremos «civilización» a todo el mundo de las objetivaciones. A los instrumentos, útiles o cosas que el hombre ha ido descubriendo y transformando para cumplir fines que ha sabido proyectar.”(...) “La civilización, entonces, es el sistema de los instrumentos descubiertos por el hombre, transmitido y acumulado a través de la historia, de la especie, de la humanidad entera”. (HEL, 22)

Es el mundo de instrumentos construidos *por* los humanos (lo que los distingue de los primates superiores) y *en* el cual éstos viven. Estas objetivaciones son muy diversas:

modificaciones topográficas, climáticas, hídricas, de la fauna y de la flora; armas, habitaciones, caminos, ciudades, fábricas, vestimenta, utensilios, ciencias y técnicas. Esta condición objetual/instrumental de la civilización conlleva, para Dussel, una serie de notas que definen sus dinámicas. Ante todo, es tendencialmente *impersonal y universal*. Aunque hayan sido creados por un grupo determinado, los instrumentos pueden ser adoptados por otro colectivos sin que esto conlleve necesariamente un eclipse en su personalidad cultural. Además, se *transmiten* con relativa facilidad y son comprensibles para los receptores, aunque éstos no se adentren en las peculiaridades subjetivas de los transmisores; de allí que su manipulación pueda ser *superficial*. Esto también provoca que sean *acumulables*, que tiendan a sumarse, complicarse, en un proceso tendencialmente ininterrumpido. Por fin, forman *sistema*.

Esta construcción de la categoría *civilización* permite a Dussel tomar posición ante diversos interrogantes que tienen que ver con los núcleos problemáticos postulados.

a) A nivel de la *civilización* Dussel considera que la noción de *progreso* se aplica con toda legitimidad: “*las obras efectuadas por el hombre se muestran cada vez más complejas y perfectas, más útiles*” (HEL, 23). En este plano se verifica un auténtico avance y una acumulación creciente. Y esto, aun cuando en el campo ético o político haya involuciones o letargos. Esto no implica, sin embargo, que tal progreso pueda considerarse indefinido ni éticamente deseable.

b) En el plano civilizatorio, un grupo se impone sobre otro por su superioridad instrumental, por la fuerza de los objetos por él creados. Sin embargo esta sumisión no se traslada automáticamente a otros niveles. Para Dussel son muchos los ejemplos históricos en contrario. Pueblos que han impuesto su superioridad civilizatoria han sido “superados” a nivel cultural, económico, político y religioso.

c) La tendencia universalizadora típica del nivel civilizatorio es un camino firme para una lectura unitaria de la historia universal. Sin embargo, tal lógica se realiza de hecho en el presente de la enunciación del texto “*bajo el signo de instrumentos organizados en sistema por el mundo europeo, es decir, la cristiandad occidental medieval secularizada, que supo acrisolar la tecnología moderna.*” (HEL, 23)

d) Desde este nivel analítico Dussel enfoca la cuestión de la *civilización latinoamericana*. Por un lado, cabe hablar de un *desquiciamiento* civilizatorio (que no es lo mismo que la llegada de una civilización a un colectivo sin ella). España, fruto de la fuerza y eficacia de su trama de instrumentos, implantó la *civilización europea* y sacó de sus goznes a



las *civilizaciones amerindias*, presionándolas a entrar en el flujo civilizatorio universal. Por otro, se puede trazar una secuencia larga:

“Ahora tenemos más elementos para comprender en qué sentido puede hablarse de una «civilización latinoamericana». En una primera significación, fueron los sistemas de instrumentos de las comunidades amerindianas; después, la fusión producida entre dichas civilizaciones y la hispánica invasora; por último, una superestructura, preponderantemente europea pero de raigambre americana, en vías de adaptar y adoptar la civilización universal.” (HEL, 24)

### 3.2. *Ethos*

Dussel se interna ahora en otro nivel/plano de análisis al que nomina “*ethos*” y al que hace parcialmente sinónimo de cultura, dado que, como se verá luego, ésta incluye otro estrato<sup>12</sup>. Si civilización nos ubicaba en el polo “objetivo” de la tensión dialéctica, *ethos* nos sitúa en la vertiente subjetiva de los portadores. Se trata de las *actitudes*, de los *modos*, de las *maneras de situarse* peculiares que una persona o colectivo adoptan ante los instrumentos o sistema civilizatorio.

“El complejo total de comportamientos que forman un sistema quasi-apriori ético-social, es lo que denominamos *ethos*. Es decir, la peculiaridad del actuar *así* (actitud, modo o cultura) ante *esto* (instrumentos, medio, civilización)... ” (HEL, 25) “Es la actitud previa a toda espontaneidad social ante los útiles.” (HEL, 27)

Las dinámicas/lógicas en que trabaja el *ethos* son dialécticamente distintas que las analizadas para el caso de civilización. Por un lado, el modo de comportarse no puede objetivarse cósicamente y se mantiene en el *horizonte subjetivo* del portador personal y, en la medida en que éste interactúa comunitariamente, colectivo. Además, su *transmisibilidad* es costosa y queda condicionada a que quien quiera conocer el *ethos* de un colectivo sea capaz de impregnarse del nosotros *ethico* del mismo, inhabilitando comprensiones desde la exterioridad y manipulaciones superficiales.

“La comprensión, y mucho más la auténtica vivencia y el comportamiento real dentro de una tal cultura, le exige, previamente, inscribirse en el círculo del nosotros intersubjetivo como condición sin la cual ninguna comunicación de tipo *ethica* podrá realizarse.” (HEL, 26)

También la *acumulabilidad* trabaja de manera diferente. No puede seguir una lógica de crecimiento mecánica o por mera yuxtaposición. El *ethos* crece de forma cualitativa o *biológico-vital*, de manera que un entramado *ethico* será más perfecto cuanto más coherente

---

<sup>12</sup> Dussel activa dos apoyos para la introducción de este segundo nivel. La dupla *cultura material/acciones intencionales-modos de comportamiento* de Pitirim Sorokin y el binomio *objetos de uso/ciclos de comportamiento* de Maurice Merleau-Ponty.

sea *con* y cuando más autoconsciente sea *respecto de* los significados de la trama de comportamientos. Por último, también aquí hay sistema, pero éste es subjetivo y de compleja cognoscibilidad;

“Es un mundo de experiencias y operaciones habituales y existenciales, portadas por el grupo inconscientemente...Difícilmente llegan a ser conocidas, pero son percibidas vitalmente en el comportamiento cotidiano.” (HEL, 26)

Hasta aquí Dussel ha elaborado la categoría *ethos* en tensión dialéctica con la de *civilización* mediante un trabajo en espejo. Sin embargo, las particularidades de este nivel le exigen desarrollos adicionales.

### **3.2.1. Diversificación de los *ethe***

El *ethos* se diversifica según los sujetos personales/colectivos que lo gestan y en el que se gestan. Esto lleva al autor a ensayar un mapa de posibilidades modulado en tres círculos.

El *primer círculo* tiene pretensiones de explicación evolutiva. Su estación inicial está constituida por los *grupos no especializados* basados en economías de subsistencia. Su actitud ética es asistemática, recurriendo a todo lo disponible en el entorno. La segunda es la de los *grupos especializados* basados en una relación privilegiada con determinadas zonas geofito-zoológicas. Su *ethos* adquiere perfiles de independencia, sistematicidad y sedentarización en una secuencia in crescendo desde los *cazadores*, pasando por los *pastores* hasta llegar a los *plantadores*. Por fin, terceros en la secuencia ascendente se ubican los *grupos sincréticos*, cuya actitud ética es capaz de articular elementos de los colectivos anteriores.

“Se mezclan en proporciones variables el matriarcado del plantador, el patriarcado cazador y pastor, el sedentario y el nómada, naciendo la agricultura (tipo de plantador y pastor sedentario) y la vida urbana (con la consiguiente superposición de pueblos invadidos e invasores, con los diversos estamentos funcionales de la sociedad: jefes, guerreros, sacerdotes, sabios, comerciantes, agricultores, etc.)” (HEL, 27-28)

En la medida en que se pasa de una estación a otra el comportamiento es diverso, dado que las condiciones de vida le exigen actitudes distintas, dando lugar a claras diferencias *éticas*:

“El guerrero azteca tendrá muy poco en común con el modo de comportarse de un monje hindú; la moral del compromiso histórico de un profeta de Israel se opondrá a la indiferencia social de la apátheia del sabio griego; el mesianismo marxista poseerá un entusiasmo inmensamente mayor a la quietud del *ethos* confuciano; la combatividad del cultor del caballo nómada árabe en guerra santa tendrá mucha mayor fuerza expansiva que los miembros del refinado pero inorgánico Imperio bizantino”. (HEL, 28)

El *segundo círculo* de diversificación de los *ethe* se da dentro de las sociedades sincréticas. En ellas, Dussel postula la existencia de un “desdoblamiento ethico”. Por un lado, es posible discernir un *ethos general*, de manera que podría hablarse de un *ethos* grecorromano por contraposición al budista o al semita. Pero, por otro lado, al interior de las mismas se pueden desagregar los *ethe* por clases, de modo que es plausible dilucidar un *ethos* de la aristocracia, del caballero medieval, de los “orejones” del Imperio Inca, o de los proletarios industriales.

Por fin, el *tercer círculo* diversifica los *ethe* de acuerdo con la amplitud de escala con que se consideren a sus colectivos portadores. Tendríamos así, un *ethos* de *comunidades nacionales* (servia, catalana), de *sociedades federativas* (Francia, España, Argentina), o de *círculos culturales internacionales* (Estados Unidos, Rusia, China, Europa, América Latina, el Mundo Árabe)

### **3.2.2. Ethos, libertad y civilización**

El *ethos*, en cuando constituye una trama social de comportamientos y un tejido de estructuras modales (no siempre concienciada) en las que los individuos gestan su existencia, conlleva una poderosa capacidad condicionante para su libertad; mucho más cuando tiende a cristalizar en instituciones. Dussel advierte, no obstante sobre la parcialidad de tal coacción. El individuo, en su mirada, es siempre dueño de un ámbito de agencia libre y de una fuente de espontaneidad creadora: “*El ethos social es siempre plural y sólo se realiza de manera adecuada en cada individuo*” (HEL, 29). Así, la acción humana puede dar al *ethos* de su colectivo direcciones inesperadas, una personalidad genial reorganizar una trama de actitudes y un revolucionario desorganizarla.

Todos estos desarrollos en torno al *ethos*, habilitan a Dussel para dar otra serie de respuestas a los focos problemáticos planteados. Si la pregunta no se formula ya en torno a la posibilidad de una *civilización* universal, sino de una *cultura* universal, su contestación ethica es clara:

“Pareciera que por definición es imposible, ya que se trata de un límite al que nunca se podrá alcanzar (un infinitésimo porque la subjetividad nunca podrá abarcar a toda la humanidad), como pueden hacerlo las realidades objetivadas.” (HEL, 26). “Si la civilización es universal, la cultura o el *ethos* es radicalmente subjetivo (en el sentido que es radicalmente ejercido y configurado al nivel de un sujeto y, en cierto modo, incomunicable)”. (HEL, 29)

En este plano se puede hablar plausiblemente de una tensión-oposición entre una civilización universal y las culturas de los grupos particulares (regionales, como Latinoamérica; o nacionales, zonales, familiares, personales).

A la cuestión del lugar de América Latina en la historia universal, Dussel se aproxima, con la categoría *ethos*, a la llave hermenéutica que está buscando. Su particularidad/subjetividad *ethica* no es subsumible en la universalidad de la civilización técnica y deberá ser ahondada desde un método preciso y con la clara finalidad de situarla en el macro-régimen histórico que articula la búsqueda dusseliana. El problema remanente es si este nivel basta para lograrlo.

### 3.3. Núcleo mítico-ontológico

Una vez puestas a punto las nociones de *civilización* y *ethos*, Dussel procede a completar su constelación categorial con la proposición del *núcleo mítico-ontológico* (en adelante NMO). Sin embargo, no se trata de una simple secuencia triádica. El autor concibe al NMO como concepto decisivo de su construcción. En un sentido, porque lo ve como el eje articulador tanto de la *civilización* como del *ethos*. Además, porque sólo desde él será posible delinear: “*La personalidad de un grupo cultural, de definirlo como grupo humano sui generis, de alcanzar una explicación de su individualidad, de sus tradiciones, de su presente, de su tendencia escatológica.*” (HEL, 37). Finalmente, porque el NMO será visto como la llave para la comprensión de la historia universal.

En el ensayo de construcción de esta conceptualidad nueva y central, Dussel explora diversos caminos, dialoga con distintos referentes filosóficos y busca afinidades con otras categorías, desembocando en un cauce con varios afluentes no siempre integrados. Propongo a continuación una serie de acercamientos a la noción dusseliana del NMO.

a) El comportamiento peculiar de un colectivo humano (*ethos*) ante los instrumentos de la *civilización* no alcanza a caracterizar su particularidad, ni es suficiente para comprender su lugar en la historia universal. La razón es que con los análisis en este nivel no se alcanza el fundamento de este comportarse, los resortes últimos de la modulación civilizatoria, el nudo más íntimo en el que se entrelazan sus lógicas, ni el eje explicativo más radical. Las exigencias de totalidad y ultimidad del análisis que Dussel pretende solo pueden satisfacerse adentrándose en este nuevo nivel. Es aquí donde encuentra su primera inserción el NMO.

El estrato que se busca está ligado a la *fundamentación*, al *sentido/significado último*, a los *valores fundamentales*, a las *primeras premisas* de un nosotros cultural. Estamos en el ámbito de las intenciones, de los valores y de los fines, en el seno de una estructura simbólica y valórica con una trama ampliamente estable.

“Son, entonces, las estructuras quasi-apriori que son admitidas por todos los componentes de un grupo, al nivel intencional de contenidos de conciencia, los que juegan el papel de “lo

primero en la intención es lo último en la realización”: fines explícitos o implícitos. Ellos son los objetivos, a veces no visualizados reflexivamente, ni criticados, y que son sin embargo habitualmente ejercidos definiendo al grupo en aquello que le es propio, esencial.” (HEL, 31)

La referencia filosófica más inmediata desde la que Dussel parte es la noción de *núcleo ético-mítico* de Paul Ricoeur<sup>13</sup>. El francés habla de un fondo cultural de los pueblos en cuya estructura radicaría el enigma de la diversidad humana; de una *trama* de actitudes ante la vida con amplio consenso y que solo es alcanzable vía las imágenes y símbolos gestadas por un grupo humano. Dussel complejiza la propuesta ricoeuriana distinguiendo entre las *actitudes*, a las que incluye en la noción de *ethos* y la constelación de *finés-valores* que las fundamentan, que constituyen el NMO.

En el plano de la nominación, Dussel acepta el componente *mítico*, pero entendido esta vez<sup>14</sup> como *relato significativo*; es decir, como forma privilegiada de organización del sentido por parte de un colectivo humano. Al mismo tiempo, reemplaza *ético* por *ontológico*, porque considerarlo más abarcador, dado que “*quiere mostrar la visión que del mundo, del hombre, en fin del ser, tiene esa subjetividad. Es decir, una visión o expresión (logos) del ser (ontos), primariamente del mismo hombre (Dasein).*” (HEL, 31)

b) Dussel liga su despliegue del NMO con otras dos nociones ampliamente utilizadas en el campo filosófico y de las ciencias humanas en general. La primera es la de *cultura*. En un itinerario algo confuso, el autor rearticula la habitual dupla civilización/cultura, limitando la primera a los instrumentos y comprendiendo la segunda como articulación de *ethos* y NMO: “*Cultura es no solo ethos sino manifiesta ya que «cultura» significará no sólo las «actitudes» ante los útiles, sino igualmente el «núcleo mítico-ontológico» que las funda*” (HEL, 31). Aunque ambas juegan en el campo actitudinal solo el NMO es explicativamente radical, con lo que deviene la clave interpretativa decisiva tanto de las personalidades culturales cuanto del despliegue de la historia universal.

<sup>13</sup> Dussel cita en el cuerpo del trabajo tres textos Paul RICOEUR, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1955: “*Las imágenes y los símbolos constituyen lo que podríamos llamar el sueño en vigilia de un grupo histórico. En este sentido puede hablarse de un núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo. Puede pensarse que es en la estructura de este inconsciente o de este subconsciente donde reside el enigma de la diversidad humana*” (284); “*Los valores de los que hablamos aquí residen en las actitudes concretas ante la vida, en tanto que forman sistema y que no son cuestionadas de manera radical por los hombres influyentes y responsables*” (282-283). “*Para alcanzar el núcleo cultural de un pueblo hay que llegar hasta el nivel de las imágenes y símbolos que constituyen la representación de base de un pueblo.*”(284).

<sup>14</sup> Cuando en puntos anteriores analizamos el conocimiento histórico la noción de mito tenía una connotación negativa, como factor de clausura de la ampliación de horizontes.

“Llamaremos, entonces, culturas a los grupos humanos creadores de civilización o portadores de ella, y que la usaron de modo particular en vista de realizar sus valores propios. Cuando un pueblo deja de ser creador al nivel de su cultura, en poco o en mucho tiempo pero necesariamente, operará por inercia y abandonará la creación de nuevos útiles de civilización y será invadida por otros grupos más vitales; es decir, morirá como cultura.” (HEL, 36)

La segunda es la de *visión del mundo* (Weltanschauung). Se trata de las maneras de abordar el mundo, el hombre y la historia de los diferentes grupos humanos. Aquí la referencia central es Dilthey, en quien Dussel legitima la viabilidad/exigencia filosófica de abarcar la más amplia escala posible, la trama más explicativa alcanzable:

“Una tarea que reclama entonces en primer lugar la máxima aplicación del horizonte histórico. Como antes podremos obtener alguna luz es considerando los orígenes de la metafísica en el género humano, conexos en todas partes con la religión. La filosofía tendría que desprenderse, por fin de su equivocada aversión a la teología, fruto de largas uniones ilegítimas, para establecer la verdadera relación, esa que resulta de extender el análisis histórico a toda la conexión. Tal conexión nos dice que ambas, la teología y la metafísica, elaboran una concepción de la vida y del mundo partiendo de la vida humana. Y lo mismo se puede decir del arete, especialmente de la poesía. Por lo tanto, los tres deben guardar correspondencia”<sup>15</sup>

Los análisis que se limitan a un abordaje separado de la filosofía, la moral, la religión y el arte, por tanto, no serán capaces de penetrar en el tejido más significativo que hace inteligible a todas las instancias. Es precisamente esto lo que Dussel pretende hacer con el discernimiento del NMO.

c) La dinámica de los NMOs, en cuanto fundamento del *ethos*, no es mecánica sino orgánica y vital. Un primer movimiento postulado por Dussel es el siguiente:

“Hay entonces dos momentos esenciales en este proceso universal de gran analogía con la evolución biológica. Por una parte el lento gestarse de los diversos focos o núcleos sistemáticos de alta complejidad mítico-ontológico, por otro su choque con otros focos o núcleos, su muerte, mezcla o supervivencia.” (HEL, 38)

Un segundo movimiento tiene que ver con que los NMOs impulsan un desarrollo de las virtualidades éticas hasta que se enfrentan con ciertos límites. Uno de ellos se da cuando dejan de ser capaces de gestar nuevos procesos creativos de autodeterminación, desembocando en círculos viciosos y repetitivos. Otro límite está dado por la invasión por parte de otros grupos humanos que terminan por imponerse en el nivel del NMO, lo que da lugar a dos derivas características. En un caso, pueblos con una menor potencia en el

---

<sup>15</sup> Wilhelm DILTHEY, *Teoría de la concepción del mundo*, en: *Obras de Wilhelm Dilthey*, vol. VIII, FCE, México, 1954, 12.

campo de los instrumentos de la civilización pueden imponer su NMO a quienes los invaden (Dussel pone tres ejemplos: los griegos con los romanos, los romanos con los bárbaros y los egipcios a los hititas). En otro caso, puede darse que el mayor vigor mítico-ontológico desemboque en una imposición del NMO- a condición de que en el choque no haya una destrucción física- (los ejemplos aquí son los españoles respecto de las culturas amerindias, los semitas en la media luna y los indoeuropeos sobre Europa-romana, Persia y el Indo).

Pero ¿cuál es el criterio de jerarquización? La mayor energía mítico-ontológica proviene, en la concepción de Dussel, de su mayor coherencia, de su superior capacidad explicativa de la realidad y de la vitalidad de su trama. Esta solidez a nivel de fines y valores es la que termina por imponer su certeza.

d) La propuesta de interpretación de la historia universal desde el nivel del NMO ocupa la mayor parte del texto de Dussel y será objeto de un estudio posterior. Aquí me limito a exponer las principales hipótesis que la articulan. El más decisivo de los pasos dusselianos tiene que ver con su propuesta de la existencia de dos grupos humanos que fueron capaces de gestar NMOs de tal personalidad, vitalidad y potencia como para configurar toda la historia posterior, incluida la actual en general y la latinoamericana en particular. Se trata de los pueblos *indoeuropeos* y de los pueblos *semitas*.

“Al fin sólo se enfrentarán dos movimientos o tradiciones opuestas: o la del dualismo indoeuropeo o la del creacionismo semita (en su línea judeo-cristiana o Islámica). El panorama del mundo actual no sólo no contradice esta hipótesis sino que la manifiesta aún más claramente. Por otra parte, no es posible otra posición, ni de un punto de vista histórico, ni metafísico, ni teológico.” (HEL, 34)

El NMO indoeuropeo organiza civilizaciones y trama *ethos* a partir de un dualismo antropológico (cuerpo/alma, materia/espíritu) y ético (corporal malo-negativo/espiritual-bueno-divino-positivo), en el que la salvación consiste en la liberarse *del* cuerpo. Pero, desde el punto de vista metafísico, es monista, dado que solo otorga realidad y entidad a lo trascendente, divino, eterno y espiritual. Lo que conlleva un talante ahistórico desvalorizador de lo concreto y un horizonte de eterno retorno sin consideración de lo imprevisible e irreversible. El NMO generado por los pueblos semitas, por el contrario, es antropológicamente unitario (el ser humano es concebido como totalidad corporal y vital, elevable al vínculo con lo divino), con la consiguiente ponderación positiva de lo corporal-concreto. Éticamente está focalizado en la voluntad humana como causa del mal. Metafísicamente está marcado por la radical diferencia entre Creador-creaturas, a la que



Dussel atribuye ser el origen y animador del proceso de demitificación que llega hasta la actual civilización técnica y la base de la concepción de la novedad. Por fin, inaugura la historia/historicidad propiamente dicha como nueva manera de situarse ante la temporalidad.

Esta hipótesis se articula con otras dos. La primera propugna la decisividad explicativa para la historia mundial de las invasiones de los pueblos *indoeuropeos* (por el norte) y *semitas* (por el sur) a la zona que va desde el Indo hasta el Nilo en un proceso milenario. La segunda es una reinterpretación de la teoría del *tiempo-eje* de Jaspers. Esta conmoción histórica provocada por personalidades excepcionales (Zoroastro, Sócrates, Confucio-Lao Tsé, Buda, los profetas de Israel) es leída por Dussel como un momento denso de maduración y estabilidad a los NMOs indoeuropeo y semita a partir de una revolución de la autoconciencia.

## CONSIDERACIONES

El trabajo filosófico efectivo desplegado por Dussel en los campos analizados en este ítem puede desentrañarse a partir de dos ejes.

a) Un primer eje es la búsqueda/elaboración multiforme de Dussel en torno al mundo *semita*, con el pueblo de Israel como epítome. Sus raíces pueden rastrearse en experiencias vitales relacionadas con su militancia cristiana<sup>16</sup> y en su participación en los debates teológicos de la época<sup>17</sup>. Se trata de un trabajo de largo aliento orientado a otorgar

---

<sup>16</sup> Entre 1959 y 1961 Dussel realiza un viaje a Israel donde estudia hebreo y se vincula con una experiencia que resultará marcante. Se trata de su estancia como carpintero en la comunidad fundada por Paul Gauthier (1914-2002) *“Compañeros y compañeras de Jesús carpintero”*. Este sacerdote y teólogo católico se había instalado en Nazaret como obrero entre la población palestina marginalizada. Desde allí deviene un polo de atracción para muchos cristianos y cristianas en búsqueda de radicalidad y un centro de irradiación de una reflexión sobre los pobres y la pobreza que tendrá luego amplio influjo. Será el animador de varios colectivos protagonistas del Concilio Vaticano II (como el llamado “grupo de obispos de los pobres”) y de su relectura desde el Tercer Mundo (como el “documento de los obispos para el tercer mundo”). En 1967, luego de la conmoción producida por la guerra de los seis días se traslada a América Latina, ya fuera del marco institucional católico. Entre sus obras más importantes están: *Les pauvres, Jésus et l’Église* (1963); *Jérusalem et le sang des pauvres* (1969) y *Jésus de Nazareth le Charpentier* (1969). En sus reconstrucciones biográficas Dussel atribuye a esta experiencia un impulso crucial para su producción posterior: *“Aquella noche, con una vela por toda iluminación, escribí a mi amigo historiador mendocino Esteban Fontana: «Algún día deberemos escribir la Historia de América Latina del otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres» (...). “Infinita pobreza, inmensa profundidad de la sabiduría de un pueblo explotado...pero milenario.”* (AI, 17)

<sup>17</sup> Son relevantes para este contexto los debates sobre la helenización del cristianismo y sobre el impacto de la renovación de los estudios bíblicos. No obstante hay una apoyatura particular en la que Dussel se basa y que requeriría un estudio de mayor alcance. Me refiero a los trabajos de Claude Tresmontant (1925-1997) filósofo y hebraísta francés, autor de una amplísima obra de la que Dussel privilegia los siguientes títulos: *Études de métaphysique biblique*, Paris, 1955; *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris,

ciudadanía histórico-filosófica a esta vertiente de la humanidad. Rechazando su arrinconamiento a los estudios religiosos o su marginalidad filosófica por considerarse que sus aportes son exclusivamente teológicos, Dussel apuesta por su vitalidad como fuente de categorías y abordajes decisivos. Esto expondrá al autor a un exigente empresa de “traducción” e interlocuciones en un momento en que este tipo de “cruces” era visto con sospecha<sup>18</sup>. Un breve elenco- no exhaustivo- de los despliegues que de aquí parten puede ser indicativo de su importancia: desquiciar la centralidad otorgada a la vertiente indoeuropea/griega. Aclimatar filosóficamente la noción teológica de “creación” mostrando sus consecuencias demitificadoras (lo que emparentaría al pensamiento semita con la modernidad), y su carácter de condición de posibilidad del surgimiento de la noción/experiencia de la historia (lo que lo lleva a denominar *pre-histórico* a todo lo anterior). Desarrollar la pertinencia filosófica de su particular antropología. Poner de relieve la potencia y actualidad ética de los profetas de Israel.

Esta veta de su trabajo y sus concreciones tempranas pueden ayudar a interpretar la entidad y entusiasmo de la posterior recepción Levinas, de la que el autor y los comentaristas suelen señalar su carácter de irrupción. Sin embargo, el intenso recorrido de Dussel por los “senderos semíticos” requiere tanto una reconsideración de las continuidades como una nueva lectura de la ruptura.

b) Su intento de gestar una categorización filosófica del par universalidad/particularidad y de sus dinámicas tiene en este despliegue categorial un desarrollo ulterior. Elaborando una noción de civilización en clave objetiva-progresiva-universalizante, Dussel busca dar consistencia a una de las direcciones de la historia humana a la que considera innegable, sin que su lógica y desembocadura arrasen con la particularidad cultural o la reivindiquen a costa de una no inserción en sus avances. Le elaboración de la categorías *ethos* le permite dar espesor a las particularidades en diversas escalas e inserta su trabajo en la estela weberiana. La construcción de la noción de NMO lo habilita para poder organizar continuidades largas en escalas prolongadas, estimulando sus pretensiones explicativas. Sin embargo, el trabajo de relacionamiento entre las tres, en la

---

Seuil, 1961. *La métaphysique du Christianisme et la crise du treizieme siecle*, Paris, Seuil, 1962; *.Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris, Seuil, 1966.

<sup>18</sup> En los últimos años este tipo de abordajes se han vuelto mucho más corrientes en sede filosófica, como es el caso de las teologías políticas y de los trabajos de Giorgio Agamben. Dussel reaccionará a esta “novedad” con ironía reivindicando una línea temprana de investigación que no fue legitimada por no provenir del medio europeo. Cfr. Enrique Dussel, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, México, San Pablo, 2015.

porción del texto analizado, aparece mucho menos vigoroso. Un deslinde tan neto de los instrumentos respecto de los otros componentes de la díada no parece poder dar cuenta del poder que en otros momentos le atribuye. La noción de *ethos* tiende a quedar absorbida por la de NMO, o por lo menos algo desprotegida analítica y explicativamente. La capacidad de organización del NMO sobre los otros componentes no siempre se condice con las mediaciones explicitadas.

#### 4. AMÉRICA LATINA EN LA HISTORIA UNIVERSAL: PRIMERA PROPUESTA DE SITUACIÓN

El ensayo histórico-filosófico de situar a América Latina en la historia universal por parte de Dussel en el texto que nos ocupa no tiene una sola expresión. Cabe distinguir, al menos, tres. Una de ellas es la expuesta en el texto de 1965 e integrado como parágrafo 1 de HEL. La segunda es una versión sintética explicitada en los párrafos 10-11. La tercera, la más extensa y elaborada ocupa toda la primera y segunda parte de HEL, con la exigencia de continuar su desarrollo luego de 1492. Dado que en un próximo estudio voy a dedicarme a las dos últimas, me limito aquí a exponer la primera de ellas.

El utillaje desde el que Dussel construye esta primera aproximación es el ya expuesto del conocimiento histórico en clave filosófica, con su movimiento de *abarcar, delimitar-periodizar, desquiciar-demitificar*. El trabajo de elaboración realizado a partir de aquí puede organizarse en tres movimientos.

##### 4.1. Un análisis crítico de diversas propuestas de periodización

Dussel elenca, organiza y cuestiona por insuficientes un abanico de propuestas de periodización de la historia de América Latina a las que considera fruto de la operación militante/delimitante realizada por diversos grupos en su batalla por determinar el punto de partida del proceso.

*Una primera postura* enfatiza la importancia iniciadora de y otorga decisividad explicativa a determinados acontecimientos históricos del siglo XX, entre los que destacan la revolución mexicana, la revolución cubana y la revolución boliviana. Dussel considera que esta opción provoca una cadena de *bloques mitificantes* hacia “atrás”: inflaciona la importancia histórica de estos acontecimientos (eleva a sus protagonistas a héroes y sus fechas a ritos), y tiende a negar densidad histórica y explicativa a todo lo acontecido antes (por ejemplo la hegemonía liberal y la oligárquica) desentendiéndose de sus negatividades.

Pero al mismo tiempo, instila un *efecto mesiánico* hacia “adelante”. Porque todo lo bueno que pueda darse en el futuro solo podrá provenir de dichos acontecimientos-fuente, y porque impone una simbólica excluyente en la que la vida y el orden solo pueden engendrarse a partir de la agonía/caos de una revolución.

Una *segunda postura* es la de quienes subrayan la capacidad iniciadora de la ruptura con el orden colonial en un período que va desde 1808 a 1850. Dussel incluye aquí al criollo liberal, al capitalista nacional, al político oligárquico y al intelectual positivista. En este caso, el efecto mitificador lo produce la *independencia* (con sus héroes cívicos) con la correspondiente negación del “ayer” colonial (España y el cristianismo).

No obstante sus diferencias, para Dussel ambas posturas adolecen de serias debilidades a la hora de asumirlas en un ensayo de situación de América Latina en la historia universal. Ante todo porque se anclan en un nacionalismo de horizontes que enclaustra a las historias nacionales desgajándolas de resto de América Latina. Además, porque desencadenan un desacople respecto de la historia larga (universal) como consecuencia de haberse decidido por un punto de partida extremadamente reciente.

Una *tercera postura* es la que Dussel atribuye a los “hispanistas” o “colonialistas”. A diferencia de las otras dos, los siglos XIX-XX no son su marco excluyente, haciendo principiar el proceso en el siglo XVI. Esta positividad, sin embargo, no los inmuniza contra la mitificación. Por un lado, porque desde el tipo de siglo XVI que propugnan se les hace imposible luego dar densidad histórica positiva tanto al siglo XIX como a los eventos revolucionarios del XX. Además el panteón heroico solo se desplaza, esta vez hacia Colón, Cortés y Pizarro. Por fin, filones enteros de la historia europea como el protestantismo, el anglicanismo, la vertiente francesa, el Renacimiento son deslegitimados o negados. Desde tal óptica el crepúsculo de España y la diferencialidad en el desarrollo de las “Américas” se hacen ininteligibles.

Una *cuarta tendencia* es la que Dussel denomina “*movimiento indigenista contemporáneo*”. Aquí el punto de partida se desplaza hacia las culturas amerindias y el énfasis explicativo de la historia posterior se organiza en torno a su originalidad, a los procesos de su destrucción/elición, y a su capacidad de resistir-reemerger con potencia de futuro. La ponderación dusseliana se tensa más que en los otros casos. En un sentido se ve en la obligación de adherir a sus reivindicaciones de dignidad humana y de clase, de secundar su impulso reivindicador del espesor histórico de las culturas amerindias y de sumarse a las tareas de promoción que fomenta. Sin embargo, desde el ángulo de la historia universal considera que también esta postura mitifica. En sus exponentes más radicales, Dussel lee

una interpretación paradisíaca de las civilizaciones pre-hispánicas, presentadas como ámbitos consumados de paz, justicia y sabiduría. Desde esta matriz se hará imposible dar cuenta de dos límites que, a juicio del autor, resultaron decisivos: la incomunicación mutua entre las grandes culturas amerindias y su incapacidad para acumular esfuerzos por disrupciones frecuentes en sus continuidades. Todo lo cual dispara una ceguera para con todo lo hispánico y una inhabilidad para explicar el masivo mestizaje desplegado en América Latina luego del siglo XVI<sup>19</sup>.

Presentadas y cuestionadas estas propuestas de inicio de la historia latinoamericana. Dussel esboza la propia. La misma consiste en una operación multiforme de dilatación progresiva de los horizontes en clave demitificadora en dos direcciones. Desde los límites fijados por las diversas posturas criticadas hacia atrás, la una. Desde el atrás más significativo hacia el hoy latinoamericano, la otra.

#### **4.2. El movimiento retrospectivo**

El movimiento retrospectivo se realiza en cuatro oleadas. La *primera* nos lleva desde el siglo XVI español hasta la edad media (poniendo en evidencia la importancia del Islam) y desde el Renacimiento temprano hacia el triángulo *Génova-Valencia-Floencia*, al que Dussel atribuye un protagonismo clave en la gestación de los instrumentos civilizatorios desde los siglos X-XI.

La *segunda* nos conduce desde la conquista hasta los períodos clásicos de las culturas Azteca, Maya e Inca, y más atrás hasta el área mayoide y pre-azteca para desembocar en Tihuanaco. Todas ellas, en la mirada de Dussel, son determinantes para la trama de la conquista. Incluso culturas menos centrales como la Chibcha son retenidas como significativas, dado que se le atribuye protagonismo en la gestación de los comportamientos populares de la actualidad.

La *tercera* oleada nos remite desde la Edad media hasta la comunidad cristiana inicial en su confrontación con el imperio romano y, desde allí, a Israel en el marco del mundo semita.

---

<sup>19</sup> En este momento de su producción la mirada comparativa de Dussel entre lo amerindio y lo colonial es decididamente favorable al segundo. Seleccione algunas de sus afirmaciones: El Imperio guerrero de los aztecas no superó en orden y humanidad al México posterior a la segunda Audiencia. El Imperio inca estuvo marcado por un sistema oligárquico justificador del dominio absoluto de una familia, los nobles y los beneficiarios del Estado. Por fin: “Eso no significa que deba destruirse o negarse el pasado indio, muy por el contrario, significa que debe tenérselo en cuenta e integrarlo en la cultura moderna por la educación, en la civilización universal por la técnica, en la sociedad latinoamericana por el mestizaje”. (HEL, 16)

Por fin, la *cuarta* nos remonta hasta el choque, dilatado en el tiempo y el espacio, entre los pueblos indoeuropeos y los pueblos semitas. Como vimos, para Dussel este es un nudo decisivo para la comprensión de la historia mundial, dado que a cada uno de estos polos/pueblos se remontan componentes explicativos centrales.

#### 4.3. El movimiento prospectivo

En sentido inverso, se puede avanzar ahora hacia América Latina desde estos dos núcleos. Un hilo conductor parte del NMO de los *indoeuropeos* con sus potentes vigencias de dualismo y ahistoricismo; lo que permite a Dussel vincular al extremo oriente con el mundo prehispánico.

El otro impulso guía brota del NMO de los pueblos *semitas* con su peculiar antropología y modo de comportamiento. La Europa medieval puede comprenderse como fruto del choque de dos focos semíticos: El cristianismo y el Islam. España puede ser vista como la desembocadura de la cristiandad medieval y su monarquía, tanto en su ciclo de fuerza y madurez como de ocaso, es una clave interpretativa decisiva para la América hispánica. En este mismo sentido, la crisis de la Independencia puede leerse como una “*división artificial y anárquica de los territorios gobernados por los Virreinos, Audiencias y Obispos*” (HEL, 17), dando paso a un:

“proceso de universalización cultural eliminando la vigilancia tantas veces eludida de la Inquisición —y al mismo tiempo de la Universidad española—, para dejar entrar —no siempre constructivamente— el pensamiento europeo (especialmente francés) y norteamericano.” (HEL, 17)

Dussel considera que este modo de plantear las cosas cumplimenta los criterios del conocimiento histórico-filosófico de la historia universal que hemos visto anteriormente. Ante todo porque la ampliación de horizontes ensayada posibilita una situacionalidad no mitificante. Además, porque desde esta luz, el autor piensa haber asumido/trascendido los diversos momentos/posiciones enfatizados por las cuatro posiciones antes estudiadas, que resultaban antagónicas como consecuencia de un análisis de corto plazo. Lo que estaría más cerca de delinear la personalidad propia de América Latina. Finalmente, porque para Dussel la toma de conciencia de la particularidad cultural es el un eficaz y necesario resorte para la acción y el compromiso con el nosotros regional. Un texto recapitulador puede servir como mirada de conjunto:

“Explicar las conexiones con su pasado remoto —tanto en la vertiente india como hispánica—, y su futuro próximo, es develar inteligiblemente la historia de este grupo cultural, y no ya con la simpleza del anedoctario o la incongruencia de momentos estancos y sin sentido de continuidad o la invención del político sin escrúpulos. Existe una América

pre-hispánica que fue desorganizada y parcialmente asumida en la América hispánica. Esta, por su parte, ha sido igualmente desquiciada y parcialmente asumida en la América latina emancipada y dividida en naciones con mayor o menor artificialidad.” (HEL, 18)

## CONSIDERACIONES

La incorporación de este párrafo al conjunto del trabajo, como ya lo vimos, es fruto de las exigencias pedagógicas de ofrecer un material amplio; por lo que su integración con el resto de las elaboraciones es débil. No obstante, analizado desde su propio movimiento de ideas, el trabajo filosófico efectivo se mueve en dos direcciones principales.

a) El desquiciamiento/ampliación de horizontes como terapéutica antimitificante se vale de sus trabajos previos sobre el humanismo semita y helénico haciéndolos jugar en la disputa por la periodización de la historia de América Latina. La ligazón larga habilitada por su hipótesis-semítica y su esbozo de vinculación entre lo indoeuropeo y lo amerindio funcionan como ejes portantes sobre los que descansa el conjunto. Sin embargo, este dispositivo requiere de otro polo para mostrar su potencial explicativo que no parece tematizando filosóficamente con la misma densidad. Me refiero al trabajo en torno a la *contradicción* y su asunción/superación por vía de la dilatación de horizontes. ¿Basta afirmar que la ampliación de la escala de análisis permite una subsunción del siglo XVI, el XIX y los movimientos revolucionarios del XX?

b) El trabajo dirigido a dar cuenta de la personalidad propia de América Latina en la historia universal parece quedar en fase de prolegómenos. A diferencia de lo que hará en otros momentos de HEL, la novedad y vigencia de América Latina como cultura está más postulada que desplegada. Sin embargo, ya puede vislumbrarse que la operación de desquiciamiento/demitificación va esbozando una dinámica que luego se volverá central: comprender la historia larga implica deshabituarse a ver a los “centros” de ayer y de hoy ocupando siempre tal condición de preeminencia. Junto con la insatisfacción por el lugar marginal de América Latina en los proyectos de Historia Universal y en la autoconciencia de los latinoamericanos mismos, estos ejes serán luego retrabajados con otras categorías y desde otras lógicas.



## 5. BREVES CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

El ensayo de reconstrucción/interpretación del *trabajo filosófico efectivo* y de las propuestas complexivas de Dussel en estas secciones de HEL, ha buscado mostrar la productividad de tal enfoque a partir de un texto particularmente apto al efecto.

Los desafíos implicados, más o menos afrontados en este caso, pueden elencarse como sigue. Ante todo, la evitación de leer el texto desde la producción posterior requiere de una suerte de ascética respecto del “éxito”; esto es, aceptar que una parte considerable del trabajo filosófico a nivel categorial, metódico y de las interlocuciones puede ser transitorio, exploratorio y hasta trunco.

Además hay que superar la tendencia a la concentración en los trabajos que un autor realiza en un área de su actividad y que, por razones de trayectoria y exigencias académicas, suelen ser considerados como caminos paralelos. Esto vale particularmente para el caso de Dussel, dado que su cultivo de la filosofía, la historia y la teología ha sido sincrónico, y que ha buscado establecer cruces prestando atención a que los diversos “públicos” fueran interpelados desde las lógicas de sus disciplinas.

Por otro lado, un obstáculo complejo es el abuso de las nociones de “influencia” y “originalidad”. Dado una propuesta complexiva se privilegia la detección de la proveniencia de sus componentes y la ponderación de su novedad. En el caso de Dussel esto se muestra particularmente espinoso, debido a que su recepción/relectura de los autores y corrientes pretende ir con ellos más allá de ellos; y a que el autor busca-con cierta desmesura y vértigo- exponerse a un diálogo con los principales exponentes de cada tema en que incurre.

Por fin, hay que vérselas con la cuestión de la plausibilidad de la nominación de las etapas en el pensamiento de un autor. Pienso que lo expuesto puede, al menos, advertir sobre el riesgo de aglutinar el trabajo filosófico efectivo de Dussel del período analizado en títulos tales como “*Desde la ontología hasta la metafísica*” o “*Una etapa todavía ontológica*”. Lo mismo vale para la atribución de su peculiaridad a influencias excluyentes como las de Heidegger o Ricoeur.

# **REFLEXIONES DESDE UNA FILOSOFÍA INTERCULTURAL Y LIBERADORA NUESTROAMERICANA**

## **Entrevista a la filósofa Alcira Bonilla**

**Daniela Godoy**

Alcira Bonilla es Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Buenos Aires) y Doctora en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense (Madrid). Se ha orientado especialmente al campo de la fenomenología y del pensamiento crítico latinoamericano, sobre todo en lo referente a la perspectiva filosófica intercultural. En la actualidad se desempeña como Investigadora Principal del CONICET (jubilada recontractada), como directora de la sección de “Ética, antropología filosófica y filosofía intercultural. Prof. Carlos Astrada” del Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y como profesora titular consulta en el Departamento de Filosofía de la misma universidad.

Daniela Godoy es Profesora de Filosofía de Nivel Medio y Superior (Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires). Periodista (Esc. Superior de Periodismo y Comunicación Social Universidad Nacional de La Plata). Con una especialización Técnica en *Promoción Sociopolítica de Género*, Secretaria de Extensión Universitaria de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (2011). Investigadora en formación doctoral. Doctoranda en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Doctoranda en filosofía Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Es docente de la Diplomatura de Salud Sexual y Reproductiva y de la Coordinación de Capacitación del Programa Contra la Violencia de Género (UNSAM)

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Habla con voz suave para decir cosas fuertes. Quienes hemos tenido la oportunidad de formarnos con Alcira Bonilla, conocemos su solidez tanto como su profunda sensibilidad y compromiso como filósofa, docente, trabajadora e investigadora. Sus intervenciones en los ámbitos donde se la convoca aportan siempre una inquietud, una pregunta inesperada. Doctora en Filosofía y Letras, Investigadora Principal del CONICET, Directora de la Sección de "Ética, Antropología y Filosofía Intercultural" del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y Profesora titular consulta del Departamento de Filosofía de la misma institución, impulsa un abordaje intercultural, liberador y situado en Nuestra América, para investigar experiencias y modos de hacer "otros" excluidos de la consideración filosófica habitual.

Crítica de la normalización que coloniza el ámbito profesional de lxs filósofxs, para Bonilla es crucial rescatar a esos grupos y aprender de sus prácticas que son modos de pensamiento y creación valiéndose de una fina *hermeneusis* que no sustituya ni a esas voces ni sus imaginarios, con nuevas metodologías y lejos de un intelectualismo que detesta.

La burocratización siempre presente en la producción filosófica es analizada en esta conversación que no elude referencias al contexto de persecución y estigmatización política del presente argentino, que se pone en relación con otros eventos del pasado a recuperar desde la tarea filosófica que promueve, y que también se aplica al desarrollo de la filosofía feminista tan necesaria y urgente para las corrientes liberadoras de pensamiento. *La Ciudadanía en Jaque I y II*, compilación con Carlos Cullen (Buenos Aires, La Crujía, 2012 y 2013), y el más reciente *Racismo, genocidios, memorias y justicia* (Buenos Aires, Patria Grande, 2015) dan muestra de esta apuesta ardua y urgente por contribuir al fortalecimiento de la democracia en nuestro continente desde lo colectivo y no desde una posición iluminista.

**Daniela Godoy:** En estas décadas, con el surgimiento de espacios que comenzaron a trabajar la perspectiva de género o a desarrollar una filosofía feminista, se dan por sentado varias cosas. Me gustaría conocer tu postura sobre algunas de esas ellas que, creo, son filosóficamente relevantes. Por ejemplo: En la filosofía ¿aportan las mujeres una perspectiva diferente que aún no tiene ni su lugar ni su espacio; una perspectiva que todavía no logra permear la producción del conocimiento, los programas de estudio ni la investigación?

---

<sup>1</sup> La entrevista fue realizada el 2 de diciembre de 2016.

*Alcira Bonilla:* Me parece que nos referimos a un problema que también se da en otras áreas del quehacer filosófico, no exclusivamente en la de la filosofía de género, y que deriva del predominio de los modelos que provienen de los centros de poder filosóficos. Retomo algo que hablamos antes de comenzar a grabar la entrevista: la Filosofía de la Liberación en sus inicios no tomó el problema del género como suyo de manera importante. *A posteriori* aparecieron teólogas y filósofas de la liberación que desde distintas perspectivas se plantearon la cuestión de género. Las discusiones contemporáneas, ligadas a su vez al empoderamiento ciudadano, dieron un peso mayor a la discusión de género, pero esa discusión fue tímidamente abordada desde la filosofía. Esto significa que, salvo excepciones -dentro de las cuales hay que hacer algunas distinciones -, no se trata de una cuestión plenamente instalada en el ámbito académico.

Además, bastante de lo que existe de filosofía de género o feminista en el ámbito académico ya está instalado de modo un tanto burocrático, en tanto, por lo general, se desarrolla según patrones de alguna manera impuestos. Con esto no estoy ni desdeñando ni quitando valor al trabajo de importantes colegas europeas y norteamericanas; simplemente señalo que en nuestro continente el desarrollo menor de esta corriente se vincula, como sucede con otros temas y corrientes, al hecho de que el pensamiento más relacionado con lo situacional y lo contextual parece adolecer de un déficit de armazón o estructura teórica que, en cambio, caracteriza al pensamiento filosófico más tradicional.

En consecuencia, me parece que las líneas actuales de filosofía intercultural nuestroamericana, liberacionista, o liberadora – término que prefiero -, tendrían que preocuparse mucho más por trabajar no sólo cuestiones teóricas, sino por volver a las narrativas y a las biografías. Pensar intensamente sobre algunas figuras de mujeres vinculadas con los procesos emancipatorios o de organización, pero también figuras indígenas, mestizas, de la literatura, del arte, donde una puede ver otro posicionamiento y otra revalorización del pensamiento y de la acción de las mujeres.

Muchas veces se representa a las mujeres de América Latina, sobre todo a las de las clases populares, conforme a patrones más o menos estandarizados de una figura materna fuerte que sostiene una familia prácticamente ligada sólo a la figura de la madre, con padres ausentes; pocos, empero, trabajan de modo completo y complejo la historia de frustraciones, de humillaciones, de desapariciones que precede la formación de esta figura. El Paraguay es un ejemplo de la existencia de figuras femeninas inmensas por necesidad, ¿no? Cuando se reflexiona filosóficamente sobre fenómenos de este tipo se desprenden líneas de trabajo que han sido poco abordadas y que deberían serlo con novedosos

enfoques. Como ejemplo de estos enfoques posibles pongo la investigación filosófica a partir de relatos de los grupos originarios y mestizos humahuaqueños que realizó la Dra. María Luisa Rubinelli<sup>2</sup>, la semiopraxis de nuestro compatriota José Luis Grosso<sup>3</sup> o la lógica del hacer de Michel De Certeau<sup>4</sup>. Metodologías de este tipo permitirían descubrir en estas figuras ocultas u olvidadas otros modos de pensamiento muy valiosos -que no son necesariamente nuevos, porque pueden ser tradicionales y antiguos- que hay que rescatar con un trabajo hermenéutico muy fino hecho desde “otro lugar” epistémico.

**Daniela Godoy:** En este sentido hay dos cuestiones. Por un lado, ¿hay que ser mujer haciendo filosofía para detectar esta carencia de interés en esa otra manera y poder emplear estas metodologías o abordajes? ¿O la condición de mujer o no, dada esta relación de fuerzas, resulta irrelevante? Numerosos filósofos han teorizado sobre la situación de la mujer o de las mujeres, y no sólo en la filosofía latinoamericana. Por ejemplo, Pierre Bourdieu ha investigado explícitamente aspectos de la dominación masculina y es mucho más citado que las teóricas que adoptan y/o asumen una perspectiva feminista...

**Alcira Bonilla:** Personalmente confieso que tengo alergia a algunas posturas impostadas. En primer lugar, a la figura del intelectual. Detrás de esta figura está el sacerdocio, el iluminado, o algo por el estilo, y resulta eminentemente masculina; también, masculinizada, en tanto hubo y hay muchas mujeres que la adoptan.

Me parece que necesitamos mucho más que la producción de discursos críticos, indudablemente necesarios, el desarrollar formas de escucha. La experiencia de las mujeres latinoamericanas no ha sido escuchada suficientemente, ni por varones ni por las propias mujeres y, mucho menos en los ámbitos académicos. Y no me refiero solamente a una experiencia de mujeres desde la heterosexualidad, sino a una experiencia amplia de las mujeres.

Cuando la sociedad ubica a alguien como mujer, en la composición social que sea, en el grupo que sea, le son adjudicados roles, formas de pensamiento, formas de sentir, formas de actuar, etc. En ese intercambio entre lo que puede ser la formación de

---

<sup>2</sup> De la extensa producción de la Dra. M. L. RUBINELLI destaco su tesis de doctorado *Los relatos populares andinos, expresión de conflictos*, Buenos Aires, Biblos, 2015.

<sup>3</sup> Entre varios libros y artículos del Dr. J. L. GROSSO, cito *Hospitalidad excesiva. Semiopraxis crítica y justicia poscolonial*, Lisboa, Apenas Livros, 2014, *Del socioanálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento. Contranarrativas en la telaraña global*, Popayán, Universidad del Cauca, 2012, *No se sabe con qué pie se desmarcará otra vez. Discursos de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2012.

<sup>4</sup> Cf., Michel DE CERTEAU, *La invención de lo cotidiano I Artes de Hacer* Universidad Iberoamericana – Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México, 2000.

subjetividad, por un lado, de adentro hacia fuera, y la otra, la formación de subjetividad y de exposición o posicionamiento social del afuera hacia adentro, ahí me parece que se juegan una cantidad de variables de las cuales no somos totalmente conscientes.

Ese trabajo de escucha, de *hermeneusis*, que en lo posible no tiene que ser solamente individual sino que debería ser mucho más compartido, mucho más dialógico, puede ser hecho por un varón o una mujer, da lo mismo. Lo fundamental es cómo hacer para que esas voces, la “otra voz” como decía Carol Gilligan<sup>5</sup> (en nuestro caso, “muchas otras voces”), sean recuperadas. Voces de las mujeres que son mujeres indias que pertenecen a determinados grupos, mujeres trabajadoras en las grandes ciudades, que por ser mestizas, por comportarse o hablar de otra manera, son desvalorizadas por sus propios compañeros.

Vemos, por ejemplo, las dificultades de las mujeres en el sindicalismo, multiplicadas si esa mujer no es blancoide o si no es la “negrita” aceptada. Me parece que el trabajo a realizar tiene que ver con esas variables. Si ese trabajo es llevado a cabo por un equipo de varones y mujeres, o de mujeres, o de varones, da lo mismo; porque de lo que se trata es de dar voz – y no con la voz propia sino con la voz de los otros y de las otras- a esos grupos que, como han sido silenciados e inferiorizados, hasta llegan a creer que no tienen voz.

**Daniela Godoy:** En este punto afrontamos todos los desafíos de cómo lograr realmente una comunicación intercultural y respetuosa...

**Alcira Bonilla:** La comunicación intercultural, un tema que estuve trabajando mucho, desde mi punto de vista es algo ambiguo. Puede existir una comunicación intercultural bajo formas de sometimiento, de dominación; es decir, bajo las formas y la adopción de los patrones del otro. Pero, por otra parte, hay una forma ideal de la comunicación intercultural, que es la intercomunicación o diálogo que tiende a poner sobre el tapete, a hacer explícitas, las variantes de la asimetría.

Un diálogo o polílogo intercultural activo y realista no puede partir de la armonía. La armonía, en definitiva, lo mismo que la felicidad o la paz, es un desiderátum, un hermoso desiderátum. Por eso no podemos tapar con ellas las situaciones de asimetría y de desigualdad efectivas, no solo manifiestas en actitudes discriminatorias y despreciativas sino que muchas veces están latentes en los imaginarios de nuestras sociedades. Hay que trabajar sobre tales asimetrías de modo lento, complejo, largo, muy dialógico, grupal.

---

<sup>5</sup> Carol GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, 1982.

En nuestro caso ha de quedar muy en claro para los actores de estos diálogos que efectivamente de un lado hay investigadores formados, que tuvieron la buena suerte—tomo la expresión de filósofos norteamericanos de los 70— de estudiar en un suelo fértil para la producción de pensamiento; y que la contraparte, si bien no se formó en ese suelo de producción de pensamiento, se formó en un suelo de experiencias de humillación, de dominación, de silenciamiento, de aniquilamiento, de trabajo, que le habilitó otras posibilidades de pensamiento, tanto o más ricas que las posibilitadas por la formación académica. Cómo poner estas cosas en claro en los encuentros, para mí es fundamental. Quizás lo mío es muy utópico y muy difícil.

**Daniela Godoy:** En lo que aportan, por ejemplo, mujeres indígenas, mujeres pensando como mujeres, algunas feministas y otras no, aparece, de la mano de la lucha por la cultura y el territorio, una serie de conflictos que pasan por el lenguaje, por el español de Nuestra América. Se habla español y ya. Y esta posición ventajosa juega a favor de quien se acerca incluso con la intención de aprender y saber.

Hay una distancia innegable de imaginarios, no digo sólo en relación con el imaginario previo a la conquista sino también respecto de los términos del español, del castellano mestizo, con toda la colonialidad de las categorías para expresar metas y luchas a las que hacías referencia. Gladys Tzul menciona esto al describir el “*hacer decir o escuchar (decir)*” en la compilación de los feminismos de Abya Yala<sup>6</sup>. Aún el escuchar decir lo que refiere a otra cosmovisión, a otros sentidos, mantiene una tensión que no se puede suturar nunca. Es problemático a la hora de producir.

**Alcira Bonilla:** Por empezar, a nosotrxs, las universitarias, las académicas, se nos enseñan una cantidad de lenguas que no son las lenguas que se hablan en Nuestra América, ni las lenguas originarias ni otras formaciones específicas, dialectales, etc. Podemos ir a Haití y hablar francés, pero no creole. Entonces, una parte del problema reside ahí también. Vos dirás, obviamente, que muchos investigadores colonialistas y coloniales aprendieron las lenguas del otro pero lo hicieron para mejor dominarlo...

**Daniela Godoy:** Para reducirlo, interpretarlo...

**Alcira Bonilla:** De todos modos me parece que el aprendizaje de la lengua del otro o de la otra, en estos contextos a los que nos referíamos, es indispensable. El aprendizaje así

---

6 Francesca GARGALLO, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Bogotá, Ed. Desde abajo, 2015.



entendido no se hace en un sentido puramente instrumental, sino como signo de respeto y de reconocimiento. Por eso insisto en que no se trata meramente del intercambio entre dos personas. Se trata de grupos.

Pongo como ejemplo la experiencia del colega Ricardo Salas en Temuco y que es muy interesante en este sentido. Se realizan diálogos entre personas que saben las dos lenguas, el mapudungún y el castellano; por lo tanto pueden lograr un intercambio mucho más fluido. No sólo sus propios universos se han tornado mucho más complejos, sino que todxs lxs participantes son muy conscientes de los distintos momentos de opresión, silenciamiento y dominación a los que los han sido llevados estos pueblos y a los que han sido llevadas también otras personas que obedeciendo a otros patrones culturales intentaron vincularse de una manera mucho más sana, humanamente, en contraste con las otras maneras del sometimiento.

**Daniela Godoy:** ¿Pese a tener otros marcos de comprensión colonizados?

**Alcira Bonilla:** Creo que plantear todo en términos de ideas y de discursos hechos con palabras es un poco reduccionista. Creo que hay que trabajar categorías simbólicas, acciones, estilos de relacionamiento, formas de comunicación...; bueno, las formas de la vida cotidiana: qué cocinamos, cómo comemos, qué pensamos, qué es un niño, todas esas cosas básicas que forman el suelo del mundo que habitamos cotidianamente.

**Daniela Godoy:** La circulación profesional de estos pensamientos y trabajos filosóficos, de estas producciones teóricas de las que estamos hablando no transcurre en los espacios disponibles de manera fácil. ¿Esto se debe a la profesionalización normalizada de lxs filósofxs? De tal normalización has sido siempre muy crítica. En ella hay una relación bastante compleja entre el ámbito de lo filosófico y de lo no filosófico que, a su vez, es todo un problema de poder, porque queda determinado quién proporciona el criterio para distinguir lo filosófico de lo que no lo es. Entonces, ¿cómo sorteamos esos límites?

**Alcira Bonilla:** El texto tan bueno como eurocéntrico de Dominique Maingueneau sobre la filosofía como institución discursiva<sup>7</sup> plantea este tema tan importante. Todos nuestros saberes están por demás institucionalizados y en una de las instituciones más viejas en Occidente como es la universidad. Tal vez por eso, como ya lo está queriendo hacer Raúl

---

<sup>7</sup> Dominique MAINGUENEAU, *La philosophie comme institution discursive*, Limoges, Lambert-Lucas, 2015.

Fornet-Betancourt, haya que pensar en instituciones de otro tipo y ver cómo ganar un espacio de reconocimiento para hacer otra cosa.

**Daniela Godoy:** ¿Otra cosa que siga siendo filosofía?

**Alcira Bonilla:** Sí, que siga siendo filosofía. Un espacio de desarrollo de pensamiento crítico con un poco más de amplitud respecto de lo que normalmente se entiende por filosofía y que, justamente por ser de pensamiento crítico, no puede estar encerrado siempre en las aulas universitarias ni en sus institutos. De lo contrario, seguiremos pensando con libros y sobre libros, perdiendo así la riqueza discursiva y simbólica de la humanidad, la riqueza del hacer de la humanidad que es mucho más amplia en el espacio y en el tiempo y en riqueza, de la que está en los libros, aún en un libro de literatura. De a poco y como sea debemos tender hacia esa meta. De hecho hay muchas experiencias exitosas. Y los estudios de género han hecho una contribución clave para ampliar los espacios de pensamiento crítico.

**Daniela Godoy:** También ha habido toda una fuerte discusión al interior del espacio feminista, de quienes trabajan con perspectiva de género en el movimiento de mujeres, cuando se produce esta suerte de estandarización.

**Alcira Bonilla:** Ah, pero eso pasa también con los derechos humanos y sucede siempre con todos estos espacios o áreas de estudio nuevas cuando de alguna manera se burocratizan. Hay una tensión importante entre lo que puede ser el posicionamiento crítico y el posicionamiento burocrático. La institución juega en medio de los dos. La institución no es burocracia pura, la institución pide pensamiento crítico; de lo contrario ¡no existiría la universidad! Pero entonces, ¿cómo se hace para mantener lo que hay y a la vez incorporar otras voces, que no son voces formadas en las aulas universitarias, que provienen desde otras áreas? El desafío es asumir esta tensión presente en toda institución, sea ésta educativa, universitaria, de justicia, de salud; en toda institución, porque está siempre.

**Daniela Godoy:** ¿Aceptar que es ineludible?

**Alcira Bonilla:** Siempre presente e ineludible. Si querés efectivamente lograr cambios y algo más positivo, esa tensión debe asumirse y el peso debe estar en el posicionamiento crítico. Posicionamiento crítico que, por otra parte, y eso me parece muy importante, no puede ser un posicionamiento iluminista sino un posicionamiento democrático. Porque si es un

posicionamiento iluminista, se niega la voz del otro y volvemos nuevamente al lugar del intelectual con el cual no quiero saber nada.

**Daniela Godoy:** En la historia de la recepción de la corriente feminista o de la perspectiva de género hay algo de esto, ¿no? Pensando cómo se dio el proceso de recepción de esta novedad en el medio universitario, en nuestra Facultad de Filosofía concretamente, y el inicio de una producción teórica. A partir de lo que trajo María Lugones en primer lugar y luego otras, se introdujeron una serie de planteamientos críticos que aquí ¿no existían o, antes bien, no estaban organizados como en Europa y EEUU? ¿Cuánto influye además nuestro contexto, que era muy diferente?

**Alcira Bonilla:** Claro, el contexto es complejo, pero estoy convencida de que hubo un feminismo aquí en la década del 70 con determinadas características, donde también jugó un papel importante lo político. Esto sucedió con todo el desarrollo intelectual. Nosotrxs tenemos una cruz (*crux*) en el sentido fuerte de la palabra, que señala la división de los caminos y se llama peronismo. Y el peronismo es un movimiento, no algo homogéneo. No soy una estudiosa de la cuestión de género vinculada con el peronismo o una estudiosa de la figura de Evita desde la perspectiva de género. Podría haberlo hecho, pero no lo hice, porque opté por otros temas. Sin embargo me parece que para distinguirse o diferenciarse de ciertas formas de la izquierda ilustrada, y porque venía muy de abajo, Evita rechazó las formas del feminismo ilustrado, que, por otra parte tiene valores enormes.

El tema es cómo hacemos nosotras para apropiarnos de esa historia que es tan difícil, así como la historia del movimiento obrero en la Argentina, aún la historia del movimiento previo al peronismo, la historia del movimiento obrero organizado, por ejemplo. El movimiento se hace con lo que quedó de antes, con distintas líneas. En este sentido estimo que habría que releer los derechos sociales de la Constitución del 49 y releer los sentidos y las acciones de Evita.

Por ejemplo, el pensamiento feminista democrático actual manifiesta su rechazo a las elecciones de “reinas” en diversos ámbitos, puesto que esta práctica se suma al conjunto de las que convierten a las mujeres en objeto. Comparto plenamente este parecer; pero ¿nos preguntamos qué significado tuvo para el primer peronismo este tema? La reina de la vendimia, la reina de...

**Daniela Godoy:** ¡Las reinas del trabajo!

**Alcira Bonilla:** Hay una matriz reivindicatoria muy interesante sobre la que habría que concentrarse a reflexionar. Cuando Evita hacía poner pisos de roble de Eslavonia en sus construcciones, ¿por qué lo hacía? Ella decía, “*porque mis grasitas tienen el derecho; ¿por qué ellos no y otros sí?*” Es una forma simbólica de reconocimiento y de empoderamiento.

**Daniela Godoy:** Poderosísima. El documental “Compañeras Reinas”<sup>8</sup> muestra muy fuertemente esa reivindicación de la figura de la mujer trabajadora. Mujeres bellas y trabajadoras. Las reinas del trabajo están disputando además un ideal de belleza enmarcada en un contexto social que no puede recortarse.

**Alcira Bonilla:** Es que no podías mandar a las mujeres a la barricada y no darles la máquina de coser. Vos fijate que la máquina de coser, algo aparentemente tan horrible, sin embargo representaba para la mujer que había pasado de ser lavandera a ser mucama, una instancia de liberación muy importante. Y tenemos que reflexionar sobre eso. Comentaba hace unos días en una cena, otra cosa similar, ¿por qué las casitas de los barrios construidos por el primer peronismo a través de la *Fundación Eva Perón* tienen ese estilo californiano?

Para nosotrxs, tan puristas que somos, tan indigenistas y que se yo, es molesto, porque pensamos que se podría haber buscado un estilo de construcción que tuviera que ver con nuestras raíces, etc. Pero no. No, porque lo que estaba en el imaginario de quienes recibieron esas casas era precisamente ese estilo. Eran ésas las casas. Eso se estudió, no fue una improvisación ni un antojo, se estudió y se interpretó, de alguna manera, lo que significaba para estas personas efectivamente el tener una casa y tener una casa con determinado confort en barriadas populares cerca de las grandes ciudades. Diferente a lo que se consideraba confortable en la Quebrada de Humahuaca donde el chalet californiano no hubiera resultado así de deseable ni asimilable a lo que estaban queriendo tener. Hay una cantidad de cosas para analizar de ese período. Una cantidad de hechos, de símbolos, incluso de formaciones discursivas, que pueden hasta resultar chocantes a primera vista...

**Daniela Godoy:** Ahora.

**Alcira Bonilla:** Ahora y porque además provenimos de la “ilustracionitis” de nuestras universidades. Pero si son leídos desde otro lugar, esos hechos, símbolos y formaciones

---

<sup>8</sup> *Compañeras Reinas* (2005) documental dirigido por Fernando Álvarez. Idea e investigación histórica: Mirta Lobato, Lizel Tornay y María Damilakou. Producido por el Archivo Palabras e Imágenes de Mujeres (APIM) del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE) de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

discursivas significaron instancias de democratización, inclusión, empoderamiento y respeto. ¿Respeto hacia qué y hacia quién? ¡Por la idiosincrasia del otro! Respeto por aquellos elementos de la cultura donde determinados grupos sociales que comenzaban a tener acceso a los bienes básicos, a la salud, al trabajo, o a la vivienda, se querían ver efectivamente reflejados. Soy muy “peroncha” en mi modo de que expresar estas cosas, porque me parece que hay que hacer una deconstrucción del gorilismo de nuestra intelectualidad, que puede tener aspectos muy interesantes. Sostengo además que hay que hacer una deconstrucción de estos valores, símbolos y lenguajes que constituyeron la matriz del movimiento nacional y popular encarnado en el peronismo. Y hablo de un movimiento nacional y popular que es mucho más amplio, pero que encarnó en el peronismo.

**Daniela Godoy:** En el homenaje a Hipólito Yrigoyen con motivo del centenario del voto secreto y universal, se dijo eso mismo. En el acto reafirmaron el sector del radicalismo popular, del sindicalismo combativo, kirchneristas y la ex Presidenta de la Nación, precisamente esa amplitud del movimiento nacional y popular que, en distintos momentos, encarna en liderazgos diversos y lleva nombres diversos. La incompreensión de esta plasticidad hace el juego al enemigo del campo popular, ¿no?

**Alcira Bonilla:** Exactamente.

**Daniela Godoy:** Esto se rehabilita por ejemplo ante la situación que estamos viviendo en 2016 por la embestida del nuevo gobierno contra los derechos ganados. Derechos humanos y derechos en relación no solamente al género, me refiero a la dignificación de sectores que se transformó en una experiencia muy fuerte por más de una década. Entonces, cierta perspectiva que aplica ese criterio que distingue tal como veníamos hablando, como un parte aguas, por ejemplo, en el caso del reclamo por la liberación de Milagro Sala, hace que, en espacios feministas o de promoción de derechos de las mujeres, el reclamo no se articule como debería. Una discusión muy fuerte tiene lugar ante estos reparos alrededor de la reivindicación de Milagro. Y es innegable para muchas feministas que en la persecución a Milagro hay un claro elemento sexista, misógino, además de antipopular y un gran temor a la organización...

**Alcira Bonilla:** Y no nos olvidemos, también racista. Porque aunque no sea india en el sentido estricto, Milagro está encarnando a ese tipo de grupo humano, que va de los originarios a los mestizos, esos “otros”; no tanto a los “grasitas” de Evita, sino a esos otros

que se muestran en la periferia de las ciudades como migrantes internos o externos con rasgos fenotípicos y sociales que hacen que el resto los perciba “diferentes”.

Por ejemplo, hay muchas dificultades en los sindicatos para aceptar a esta gente. “Negra colla”: lo interesante de Milagro es la asunción de la identificación. Somos aquello con lo que nos identificamos. Si se puede dar la sinergia con aquellxs con quienes nos identificamos, mejor; de lo contrario se produce una cantidad de desajustes. El tema de Milagro con agrupaciones indígenas es un tema aparte, pero no importa. Pero lo grave es que una parte de la población argentina y una parte de la población de Jujuy está en contra de esa identificación y la rechaza justamente por “negra colla”, así como rechaza a las personas con las que ella se identifica .

**Daniela Godoy:** Y no les importa la arbitrariedad de su detención.

**Alcira Bonilla:** Por otro lado hay quienes no coinciden con Milagro, que no se identifican ni con ella ni con la forma en la que ella se asume, pero que sin embargo entienden la magnitud de la conculcación de derechos y el retroceso que significa su situación. ¡Porque todo lo que se ha hecho significa un retroceso realmente a las épocas de la dictadura!

**Daniela Godoy:** Además del matiz ejemplificador que tiene...

**Alcira Bonilla:** Sin duda.

**Daniela Godoy:** ¿Cuál es tu opinión ante esta dificultad, en cuanto a esa parte del movimiento de mujeres o a las organizaciones de mujeres que no se manifiestan y no recogen entre sus demandas el tema de Milagro, cuando hemos tenido, por otro lado, tantas movilizaciones contra la violencia de género? ¿Considerás que la persecución a Milagro es violencia de género?

**Alcira Bonilla:** Sin lugar a dudas, es violencia de género. Totalmente. Así como es una forma de violencia de género todo lo que se está haciendo contra Cristina (Fernández de Kirchner). Por más que se puedan tener diferencias con la persona, no puede no reconocerse que es una violencia de género explícita y manifiesta. Si no fueran figuras femeninas, la violencia se mostraría de otra manera. Es muy fuerte eso. Como en el caso de Dilma, que es una figura que no me gusta del todo como dirigente política. El ataque a Dilma es violencia de género manifiesta y por eso tengo que cerrar filas con ella. No hay nada más fuerte en la persecución contra Dilma que la violencia de género, que a la vez se conjuga o es parte de una violencia contra los grupos minorizados. Las emergentes

femeninas, justamente, pueden concitar más el odio por eso, que otros tipos de emergentes. Yo lo viví con referencia a Evita. Por mi edad, leí los carteles de “viva el cáncer” cuando ella se estaba muriendo y recuerdo la alegría de muchos cuando falleció.

**Daniela Godoy:** Esos recortes tales como te recorto por peronista, o por otras cosas, constituyen una gran limitación. Por eso algunos grupos trabajan con la interseccionalidad que resulta atractiva porque no separa las variables de género, clase, raza o etnia...

**Alcira Bonilla:** Vos pensá, el gorilismo de Gerardo Morales, que es un emergente potente, ¿contra quién se podía volcar en Jujuy? Es decir, podría haberse volcado contra muchos sujetos, muchos. Pero por algo es contra Milagro, quien, por otro lado, no es alguien aceptadx por todos. Vos podés pensar en muchos sujetos individuales o grupales, y, sin embargo, el sujeto emblemático es Milagro. ¿Y por qué, ella? Alguien que no siendo aceptada por todos se convirtió en el emergente de eso que se quiere malo, sucio, corrupto, indeseable, bastardo, etc. etc. etc. Existe una gran parte de la sociedad que se da cuenta de que le están contando la misma mentira que le contaron en el 55 o que le contaron en los 70, una construcción malignizada del otro. Por suerte, están consiguiendo el efecto contrario; es decir, la reacción de los organismos de derechos humanos, regionales e internacionales, la de J. Trudeau, etc.. Me parece que si fueran más inteligentes políticamente hablando, la dejarían en libertad.

**Daniela Godoy:** Esa estigmatización hacia otros grupos o hacia ciertos militantes se vio en la campaña electoral del gobierno actual. Cristina Kirchner por su parte sostiene que lo novedoso son los modos en que se instala esa construcción del otro a través de los medios de comunicación y no precisamente por la argumentación racional. Esto se está pensando mucho, además, por el resultado electoral en EEUU. Tal construcción, retomando el problema del género, también operó como disciplinador en términos de género en Argentina. Me refiero a la construcción de la mujer guerrillera buscando justificar el exterminio y la persecución, intentando que a nivel social y cultural, las mujeres no se salieran de cauce desobedeciendo mandatos, un disciplinamiento que tanto impactó en la sociedad.

**Alcira Bonilla:** Claro, así es.



**Daniela Godoy:** Alcira, en una etapa clave de tu extenso trabajo, te ocupaste de las mujeres migrantes. Quisiera focalizar la atención en esa preocupación tuya en relación con ellas y en lo que tiene que ver con el derecho a migrar como derecho humano. En este momento, ¿cómo se podría responder o cuál sería la tarea ante esta construcción de odio que estamos enfrentando?

**Alcira Bonilla:** No se trata de una tarea sólo privativa de este colectivo, sino propia también de otros grupos de mujeres no suficientemente empoderados. Porque “la mujer migrante” no existe. Primero, las migraciones de países limítrofes se dieron entre nuestros países de fronteras porosas desde antes de la existencia de los propios países. Existe una circulación de personas más antigua, pero se hace visible con determinadas formas sociales, con determinados oficios, estilos de vida, rituales, etc. en las grandes ciudades y sus entornos desde los años 70 y mucho más en las últimas décadas; porque antes estas personas quedaban invisibilizadas en la masa de la migración interna –los “cabecitas negras”.

Por otra parte, esta migración desde los países limítrofes se ha visibilizado más por su localización contemporánea en el ejercicio de ciertos oficios como la horticultura, el trabajo doméstico, la producción de ladrillos, la industria del calzado, etc. Son más visibles que en otros tiempos. También hay que tomar en cuenta que en el interior de cada una de esas comunidades de migrantes hay tantos o más problemas de tipo social y político como los existentes en las distintas comunidades de pueblos originarios.

Uno importante: hay quienes son legítimos representantes del grupo y otros que se erigen en representantes para negociar con los poderes de turno. De la misma manera que existe el indio profesional, existe el migrante profesional. A medida que te vas interiorizando en el tema, los vas conociendo. La sociedad humana no es una sociedad de ángeles. Si no hay ángeles ni en el convento de clausura, mucho menos, en lugares donde las carencias se hacen sentir de manera muy fuerte. Hay migrantes de distinto tipo. Aquí mismo en este barrio de Flores, tenemos personas migrantes que están trabajando en condiciones de esclavitud y personas migrantes esclavizando. O autoesclavizándose, que es otro tema también. Se ve mucho en el caso de lxs chinxs, en el caso de coreanxs, o en el caso de lxs bolivianxs, es decir, autoexplotándose, para decirlo más correctamente. Autoexigiéndose de una forma desmedida. Algo de eso tienen las cooperativas, las pymes. Porque las loas al trabajo cooperativo, a las cooperativas, a las fábricas recuperadas, etc. son muy interesantes cuando tenés ese tipo de emprendimientos en momentos en los que hay posibilidades de bienestar económico, en un momento de ampliación de derechos y de mayor apertura democrática y mayor inclusión.

En momentos como el actual, en realidad, se convierten en armas de doble filo. Y no estoy criticando las formas de trabajo que mencioné en segundo término; digo que es una realidad horrible que estas personas enfrentan. Porque, para que el lugar del cual dependen sus familias no cierre, se autoexplotan y explotan a sus hijxs, a las mujeres, a lxs mayores. Y ese tipo de prácticas que siempre se han dado en la migración, también se dan en estas circunstancias. La gente que pertenece a la migración está muy estratificada. Casi no existen agrupamientos que puedan contener o dar continuidad a esos colectivos; es muy difícil.

Las mujeres migrantes, por su propia condición, y porque han sido siempre burros de trabajo, que han sido abandonadas por sus maridos en su mayoría, son mujeres con mucha fuerza y muchas capacidades. Son capaces de sostener emprendimientos muy importantes y convertirse igualmente en contenedoras de su grupo...

**Daniela Godoy:** Con distintas estrategias de supervivencia, también...

**Alcira Bonilla:** Estas mujeres han aprendido en estos años a reclamar derechos. Yo no sé cuánto les va a durar, pero han aprendido a reclamar derechos en las villas, en los hospitales, en distintos lugares. Me parece que eso es muy importante. En algunos casos, traían este hábito de antes y en otros casos, no. Que una mujer peruana o una mujer boliviana puedan reclamar para que su hijx tenga atención médica o vacante en la escuela me parece algo sumamente importante. Se las arreglan para que la escuela atienda sus demandas y trabajan con maestras, con asistentes sociales, psicólogxs, para que sus hijxs tengan el lugar que corresponde.

Siempre me asombró la enorme potencia manifestada por las mujeres con quienes he trabajado, su autorreconocimiento. Conozco mujeres que han estado en la campaña política y que reclamaban su lugar como fiscales, por ejemplo, es algo muy interesante. Porque son parte de esto, no reniegan de su ciudadanía de origen, pero viven acá y por eso quieren y necesitan participar en el lugar donde están viviendo, tanto como quieren participar de los asuntos de su país de origen. Las mujeres más empobrecidas sufren mucho y van a sufrir mucho más con la persecución desatada contra lxs migrantes.

**Daniela Godoy:** La idea de las cárceles especiales para migrantes...

**Alcira Bonilla:** Sí, esa amenaza respecto de la cual decía hace poco, en un Congreso realizado en la Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV) y en la Mesa a la que fui invitada, que tenemos que preservar el derecho que supimos conseguir: la migración como

derecho humano. No hay que olvidarse de Ignacio Ellacuría<sup>9</sup> y cómo pensaba él, de otra manera, el fundamento de los derechos humanos desde las mayorías populares y en una perspectiva amplia. Tal vez por un anticlericalismo desconocedor y lamentable, Ellacuría, un mártir de Nuestra América, es aún una figura muy resistida en relación con los estudios sobre los derechos humanos.

---

<sup>9</sup> Ignacio Ellacuría fue asesinado por fuerzas paramilitares por su defensa de los derechos humanos en El Salvador. Ver Ignacio ELLACURÍA, “Universalidad, Derechos Humanos y Mayorías Populares”, ECA n° 406 (1982); “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en: Bartolomé RUIZ, *Direito à justiça, memória e reparação: a condição humana nos estados de exceção*, UNISINOS – UNESCO, San Leopoldo, Casa Leiria, 2010.



# **HACER *FILOSOFÍA FEMINISTA* ES UNA FORMA DE HACER FILOSOFÍA QUE ES DISTINTA A HACER *FILOSOFÍA Y GÉNERO***

**Entrevista a la filósofa  
feminista Ana María Bach**

Daniela Godoy

Ana María Bach Profesora de Filosofía y Doctora en Ciencias Sociales (FCS UBA) Docente de epistemología feminista en diversos posgrados. Coordinadora académica del Museo de la Mujer e integrante fundadora del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA Cofundadora de AAMEF (Asociación de Mujeres en Filosofía) y editora de la primera revista especializada en filosofía y feminismo en Argentina, Hiparquia, perteneció al grupo que introdujo la perspectiva feminista en la academia. Precursora del área de estudios de género que hoy constituyen el IIEGE (Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género) de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, se ha dedicado además con particular interés a la didáctica de la filosofía innovadora, publicando un primer volumen acerca del tema “Filosofía, fuentes y actividades” en 1985 en coautoría, y el reciente “Para una didáctica con perspectiva de género”, UNSAM Edita en 2014. Su tesis de doctorado fue publicada por Biblos en 2010 “Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista”.

Daniela Godoy es Profesora de Filosofía de Nivel Medio y Superior (Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires). Periodista (Esc. Superior de Periodismo y Comunicación Social Universidad Nacional de La Plata). Con una especialización Técnica en *Promoción Sociopolítica de Género*, Secretaria de Extensión Universitaria de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (2011). Investigadora en formación doctoral. Doctoranda en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Doctoranda en filosofía Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Docente de la Especialización de Género y Comunicación de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social (UNLP). Docente de la Diplomatura en Salud Sexual y Reproductiva y Coordinadora de Capacitación del Programa contra la Violencia de Género de la Universidad Nacional de San Martín.

## INTRODUCCIÓN

Ana María Bach es una de las pioneras del feminismo filosófico en Argentina. Integró el grupo de filósofas que introdujo la perspectiva en la academia a fines de la década del 80. No se denomina a sí misma filósofa sino pensadora. La *Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía* (AAMEF), que fundó con otras colegas y que editó la primera revista especializada en el tema, *Hiparquia*, se formó a partir del entusiasmo que produjo una conferencia de María Cristina Lugones al visitar Argentina y de un seminario en el que estas mujeres descubrieron un área novedosa, si bien ya desarrollada en Europa y EEUU, que algunas conocían pero no practicaban. Lo que convocaba a aquellas mujeres y filósofas era el hecho de que compartían una situación que no era personal, sino estructural en relación con el poder. Este grupo, haciendo filosofía, empezaba así a tomar conciencia y a sentir como propia la experiencia y el significado de vivir el espacio público como mujeres. Con investigaciones y recopilación de nueva bibliografía se fue conformando lo que hoy es el *Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género* (IIEGE) en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Doctora en Ciencias Sociales, su tesis acerca de la categoría de experiencia fue publicada por la editorial Biblos en 2010: *“Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista”*. Es docente de *Epistemología con perspectiva de género* en diversos posgrados universitarios. Es Coordinadora académica del *Museo de la Mujer* e integrante fundadora del *Área de Estudios de la Mujer*, antecedente del actual IIEGE de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Sigue polemizando en el espacio crítico feminista latinoamericano con una constante preocupación epistemológica. Considera revolucionaria a la epistemología feminista por ocuparse del sujeto olvidado. Adelantada en la transformación de la didáctica desde los años 80, coordinó el volumen *“Para una didáctica con perspectiva de género”*, publicado por Miño y Dávila y UNSAM Edita en 2015.

Varios temas se van enlazando en esta entrevista, como la persistente resistencia al feminismo, el miedo a la etiqueta, la legitimidad de la filosofía feminista, las diferencias que deben explicitarse en torno al uso y significado de la categoría “género”, la resistencia al pensamiento propio tanto feminista como latinoamericano, y también la importancia de la *interseccionalidad* que considera que la opresión de género se co-constituye con otras opresiones.

**Daniela Godoy:** Como protagonista de la introducción de la perspectiva feminista en el ámbito de la filosofía académica, ¿podrías contar esos primeros pasos dados y los desafíos que enfrentaron en esos momentos inaugurales?

**Ana María Bach:** Debo decir que hubo una primera cátedra de antropología y género a cargo de Mónica Tarducci; ella fue la que empezó, en la década del 80. Cuando la filósofa María Lugones llegó a Buenos Aires desde los EEUU y dio una conferencia en la *Sociedad Argentina de Análisis Filosófico* (SADAF) en mayo de 1987, las colegas que trabajábamos en distintas áreas de la filosofía nos sorprendimos y descubrimos un interés común. A partir de la conferencia se sugirió un seminario en SADAF dirigido por Lugones, mientras permaneció en Buenos Aires, y en el cual fuimos descubriendo autoras, bibliografía, y temáticas novedosas. Concurrimos Diana Maffía, María Isabel Santa Cruz, María Luisa Femenías, Alicia Gianella, -en cuya cátedra yo estaba-, Clara Kuschnir, Cecilia Hidalgo, y creo que nadie más.

Estábamos introduciéndonos a una nueva disciplina prácticamente desconocida hasta entonces en nuestro medio intelectual, aún entre quienes tenían inquietudes en relación al género. Porque muchas de esas inquietudes que compartíamos como mujeres estaban divorciadas de la vida académica. Tantos temas se estaban discutiendo, con gran nivel teórico, en otros ámbitos, que tenían que ver con esas inquietudes y sin embargo, ¡eran desconocidas aquí!

Estábamos tan entusiasmadas al final del seminario que quisimos formar una asociación de filósofas. Finalmente se crea la *Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía* (AAMEF) pero no se pudo poner “feministas”. Se eligió hablar más bien de mujeres en filosofía y no feministas, lo que presentó a su vez otro problema porque no sumaría solamente a feministas. Si poníamos *Asociación de Mujeres Feministas*, quedábamos nosotras y nadie más. La fórmula “mujeres en Filosofía” pretendía captar a otras mujeres, que aún no fueran feministas. Tomamos contacto con Celia Amorós (España), Paola di Cori (Italia), Griselda Gutiérrez y Graciela Hierro (México), entre ellas.

Durante un congreso realizado en Córdoba en el que oficialmente no tuvimos espacio, tomamos contacto con otras colegas del interior del país y de Latinoamérica. Así, en un Congreso de Filosofía realizado en Salta, la filósofa feminista María Julia Palacios, nos dio el espacio para hacer una Mesa Redonda sobre feminismo, la primera que se hizo en Argentina. Después fuimos invitadas a participar en el *Encuentro Internacional de Filosofía y Feminismo* que se realizó en enero de 1988 en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Por primera vez en la historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1988 Marita Santa Cruz dictó el seminario “Género y razón”, que Eduardo Rabossi autorizó cuando era Director del Departamento de Filosofía. Rabossi tuvo respeto y confianza por lo que estábamos haciendo. De todas maneras, hay que decir que el discurso feminista no prendió demasiado dentro de la Facultad ni tampoco entre quienes tenían miedo a ser llamadas feministas. Para algunas, se trataba de hacer filosofía y no había una filosofía feminista.

**Daniela Godoy:** Los libros “Mujeres y filosofía. Teoría filosófica de género I y II” que publicó el Centro Editor de América Latina en 1994 contaron con el prólogo de Ofelia Schutte, donde destaca la importancia del diálogo con ustedes como ejemplo del diálogo Norte Sur y transcultural feminista, tanto como el crecimiento, el impulso intelectual y el rigor de las producciones del grupo de AAMEF. Pero como una constante, está presente siempre esa dificultad de conjugar mujer y feminista...

**Ana María Bach:** Muchas tenían miedo de ser llamadas así. Es el problema de la etiqueta. Y algunas se hicieron socias de la AAMEF pero no trabajaban temas feministas. Al momento de publicar también era un problema, porque si bien las temáticas y artículos que se publicaban en *Hiparquia* eran feministas, no todas las mujeres trabajaban dentro del feminismo filosófico. Sólo hasta el segundo volumen *Hiparquia* incluía como subtítulo “feminismo filosófico”. Recuerdo que organizamos un Coloquio en el Área de Género y, entre los trabajos presentados, realmente muy pocos tenían esa perspectiva. Otras veces, se escribía pero, al momento de publicar, las autoras no se autodenominaban feministas. Todo eso, sumado a dificultades internas de posiciones académicas diversas, provocó que tras doce volúmenes, *Hiparquia* dejara de publicarse en 1999. Y que la AAMEF también dejara de existir. Se había cumplido un ciclo.

**Daniela Godoy:** Entonces, ¿siempre existió una tensión con “lo feminista”?

**Ana María Bach:** Desde los inicios hubo dificultad con la filosofía feminista. Alguna de nosotras no lo sufrimos tanto pero otras sí. Porque, por ejemplo, si tenías que enseñar en otros lugares, en otras facultades donde no podías introducir nada de género, parecía imposible. En parte me ocurrió a mí, que trabajaba en la Facultad de Ciencias Económicas. Pero bueno, había que encontrarle la vuelta para permear la barrera de lo no permitido. Un ejemplo: yo tenía que enseñar lógica y epistemología de las ciencias en Económicas. Así entonces, cuando desarrollé el tema falacias, hice una ficha en la cual agregué algo a la



nómina de falacias. Renombrando a la falacia contra el hombre “falacia contra la persona”, trataba de desnaturalizar la asociación hombre con el universal. O buscaba ejemplos que incluyeran a las mujeres.

Ése era el tipo de cosas que podía hacer, porque la titular era Alicia Gianella, del grupo de género. Cuando presentaba trabajos en ciencias económicas lo hacía en esa tónica. Me apoyaba en un autor, McCloskey, que habla de retórica en economía y apela a muchas herramientas que se usan en el feminismo, porque hace muchas críticas a las dualidades y a las dicotomías. Así que, aprovechado la bibliografía dada, y utilizando a McCloskey, iba sutilmente desnaturalizando algunas cosas establecidas y desarrollando temas del feminismo sin alterar currículo ni programas, y sin herir a nadie. De a poco, y volviendo a la filosofía, se fueron introduciendo ciertas temáticas y se comenzó a hablar de “filosofía y género”. No recuerdo exactamente en qué congreso se comenzó a hacerlo explícitamente por primera vez...

**Daniela Godoy:** ¿Cuál es la diferencia entre hablar de “filosofía y género” y hablar de “filosofía y feminismo” o “filosofía feminista”?

**Ana María Bach:** Para mí, para ser precisas, hay que hablar de *filosofía feminista* porque es una forma de hacer filosofía que es algo distinto que hacer filosofía y género. Porque en filosofía y género vos tenés la conjunción, que puede darse o no darse, entre filosofía y género. Y además, y antes que nada, si hablás de género, estás tratando con una categoría muy cargada teóricamente de problemas, que hay que discutir primero antes de usarla, antes de empezar a hablar de filosofía y género, aclarando en qué sentido se habla de “género”.

Por ejemplo, yo prefiero en este momento, y lo aclaro, no hablar de género o hablar también de todas las variaciones del empleo de “género”. Ahora prefiero centrarme en la *interseccionalidad*, en la que está el género incluido, pero no como el constituyente más relevante de la opresión, porque eso sería irse al otro extremo desestimando otros componentes que son igual de importantes. Utilizo *interseccionalidad*, ese criterio de Kimberley Crenshaw, abogada negra norteamericana que lo utilizó en defensa y para la confección de las leyes, considerando la raza, la clase, el género y otros criterios de discriminación que se constituyen y se co-constituyen. No es adicionar opresiones sino que todas las opresiones se co-constituyen. La *interseccionalidad* es hoy un concepto y una herramienta central empleada por los feminismos descoloniales, por ejemplo. Creo que se trata de un concepto más rico...

**Daniela Godoy:** Volviendo al tema de la filosofía feminista, ¿qué es la filosofía feminista?

**Ana María Bach:** Hablar de filosofía feminista es reconocer que las filósofas feministas han constituido un cuerpo teórico que se da en filosofía y cuya rama más importante, a mi juicio, es la epistemología. Porque ha revolucionado, y ojo, es una revolución dentro de la filosofía como dentro de otras disciplinas como la sociología, que no es casual, porque las cosas se dan en un momento histórico por algo, no en forma aislada. Se dan junto con otras y no en cualquier momento. Ésta es la ventaja, porque hasta ahora- y puede que todavía en algunos casos siga sucediendo- la filosofía ha sido tomada como un saber abstracto, puro, separado.

Se dice que no puede haber filosofía latinoamericana y en realidad subyace ahí el prejuicio de que nosotrxs no podemos pensar nada porque lo único que vale es Europa; por lo tanto, nosotrxs no podemos aportar nada. Y la epistemología entonces, revoluciona porque abre, dentro de la filosofía, un campo interdisciplinario, yo diría, transdisciplinario. Empieza a dialogar con otras disciplinas, y tenemos a las *chicanas* hablando de lenguaje con las descoloniales, hablando de otros temas, y creando además, otros lenguajes. Y la otra cosa es que no se puede desligar la epistemología de la ética y de la política. Van juntas.

**Daniela Godoy:** Asumir que todo sujeto de conocimiento tiene una situación, que está operando desde una determinada posición de poder, tema de las descolonialistas a quienes hemos mencionado, o abordar las cargas valorativas de los conceptos...

**Ana María Bach:** ¡Claro! Si no se asumen estas cuestiones se oculta que se impone un modo de ver la realidad, ¿no?

**Daniela Godoy:** Por supuesto, pero, ¿y el riesgo de que la epistemología feminista se aboque a las mujeres solamente cuando en realidad critica a ese sujeto presupuesto hegemónicamente, y que no existe? En la pregunta acerca de quién produce o valida el conocimiento desde la otra vereda, digamos, ¿no está también ahí la presuposición de que la epistemología feminista solamente se ocupa de o habla de las mujeres?

**Ana María Bach:** Bueno, es que la epistemología feminista pone de manifiesto algo que interesa a las mujeres, porque las mujeres han sido y son el sujeto olvidado; pero eso vale para más personas, esa epistemología vale para todos. Lo que pasa es que los varones no la necesitan o por lo menos creen que no la necesitan... los varones universales, europeos...

**Daniela Godoy:** Que son quienes siguen dominando las instituciones, la producción del conocimiento, las cátedras...

**Ana María Bach:** Claro, sin dudas.

**Daniela Godoy:** Coincido plenamente en la necesidad de una epistemología feminista por supuesto, pero ¿por qué los varones que creen que no la necesitan en realidad sí la necesitan?

**Ana María Bach:** Porque serían seres más completos, seres más íntegros en el sentido de integrales, sujetos en los cuales pudieran haber todas las posibilidades que tenemos los seres humanos, como las emociones, es decir, no tendrían que hacer ese esfuerzo tremendo para que la razón quede como la que manda o la única que realmente vale. Sería buenísimo porque podrían aceptar que el conocimiento está cargado de emociones, y es algo que ellos no pueden aceptar. Quieren separarlo y hacen entonces un constante esfuerzo, un ejercicio de separación que no deberían hacer, que no hay por qué hacer...

**Daniela Godoy:** Sí, se sigue enseñando esa cuestión aséptica del conocimiento, desde las llamadas ciencias duras a las ciencias humanas, lo que es algo muy forzado, ¿no? Una objetividad que es imposible.

**Ana María Bach:** Un mérito que tuvo Diana Maffía, cuando en 2016 fue convocada a dar un seminario de grado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, ha sido precisamente éste: legitimar la filosofía feminista. Porque le dijeron “filosofía y género” y ella contestó que, en ese caso, podía sugerir otros nombres, pero si querían que fuera ella quien lo dictara, debía llamarse “filosofía feminista”. Creo que estuvo muy acertada, porque ella tiene una posición como para hacer esa exigencia, la cual fue aceptada. Es un gesto muy importante. Cuando empezaron los Congresos, organizados por la *Asociación de Filosofía de la República Argentina* (AFRA) y dominados por SADAF y por la filosofía analítica, además, cuando empezábamos con las cuestiones de género e intentábamos introducir el tema, ninguna de nosotras pudimos en aquel momento hacer nada de eso, ni hacer fuerza tampoco.

**Daniela Godoy:** En el Congreso de la *Asociación de Filosofía de la República Argentina* (AFRA) de 2015 en la Universidad Nacional del Litoral, se realizó un Simposio organizado por la *Asociación de Filosofía Latinoamericana* (AFYL) coincidiendo además con el cumpleaños 80 de Enrique Dussel, quien dio una conferencia ante un auditorio lleno. Para quienes estuvimos, daba la impresión de que se trataba de una actividad paralela. Se ve la negación como si aún no se pudiera asumir la perspectiva latinoamericana en filosofía como una perspectiva válida y que asume que se piensa desde acá, como todo filosofar que es situado. Nosotrxs estamos filosofando en Latinoamérica. Y este tema se relaciona con la valoración, la autovaloración, la importancia de conocernos nosotrxs. Pienso entonces, si para lo establecido, también “género” entonces, corre el riesgo en de ser menos revulsivo, más manejable...

**Ana María Bach:** Es más híbrido, te diría...

**Daniela Godoy:** ¿Y cómo surgió el IIEGE en la Facultad de Filosofía y Letras?

**Ana María Bach:** Primero se constituyó el *Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer*, dependiente de la Facultad e integrado por las feministas de todas las carreras, no solamente de filosofía. Colegas de historia, que ya tenía una larga tradición, feministas de antropología, de la carrera de letras que tuvo mucho auge o mayor efervescencia. Luego publicaron la revista *Mora*. Posteriormente, tras hacer todos los trámites, lograron crear el *Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género* que sigue hasta hoy. En ese momento se necesitaba una Doctora para dirigirlo, y fue Dora Barrancos quien ganó el concurso.

Hay que recordar que durante 20 años, a causa de la dictadura militar, no hubo concursos, y estuvo cerrado el doctorado. La gente de mi generación y menor que yo, no era doctora. Barrancos se doctoró fuera del país. Y respecto del doctorado en sí, había otro concepto; se hacía cuando alguien alcanzaba la madurez, por experiencia, por años de práctica de enseñanza o investigación. Recién entonces se hacía el doctorado. Pero dada esta situación y por la demanda y la urgencia de tener currículos con posgrados, los doctorados se comenzaron a hacer ni bien las personas se recibían. Entonces se daba la situación paradójica de que había doctorxs que estaban en una cátedra cuyo titular no era doctor/a. Y claro, mi consejo para mis compañerxs era hacer el doctorado, aunque muchas ya tuvieran sus cargos concursados y una posición académica, porque si debían concursar de nuevo, iban a perder ante, por ejemplo, una doctora ayudante.

**Daniela Godoy:** Estas son las dificultades de la normalización de la filosofía y de ciertos cánones de investigación y docencia académica que se han impuesto, como critica Alcira Bonilla...

**Ana María Bach:** Sí, ¡y en todas las carreras!

**Daniela Godoy:** El punto de vista o el interés feminista tiene muchísimo que ver con la exclusión de las mujeres por ser mujeres, claramente. Pero esta discriminación de las mujeres es recurrentemente naturalizada. Nuestra propia experiencia lo es. Contamos con una gran matrícula de mujeres, y tener que obviar o neutralizar esa posición de exclusión o vulnerabilidad para tener un espacio, para entrar en la academia, es tremendo. Sigue sucediendo. Otra epistemología contribuye así a visibilizar, desde esta situación de exclusión otro modo de pensar y de pensar el día a día, pero a la vez, ¡es una pelea constante para que esa manera sea considerada válida!

**Ana María Bach:** Así es

**Daniela Godoy:** Tu tesis doctoral abordó la categoría de *experiencia*. ¿Podemos suponer entonces la importancia de tener esa experiencia y la posición particular de la cual estamos hablando?

**Ana María Bach:** Creo que es la categoría fundamental del pensamiento de la filosofía feminista. Justamente. Ahora cuento los entretelones y obstáculos que enfrenté. El primer jurado ante el cual presenté el proyecto, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, dictaminó que debía hacer dos seminarios de filosofía moderna, dos de filosofía de la mente, dos de género y dos de epistemología. Los dos de filosofía moderna no sé por qué, los dos de filosofía de la mente creo que era un intento de lavarme el cerebro. Si quería hablar de experiencia tenía que especializarme en filosofía moderna, pero, ¿dónde iba a encontrar dos seminarios que hablaran de experiencia de la manera en que quería abordarla en mi tesis? Abrieron el doctorado en la Facultad de Ciencias Sociales, y entonces decidí hacerla allí, era 1998 y me dije “ahora o nunca”. Me fui de la Facultad de Filosofía.

**Daniela Godoy:** Para ese momento ya había entrado en muchos ámbitos la perspectiva de género, una producción feminista. Sin embargo, es notable la resistencia que encontraste a tu tesis de doctorado de filosofía feminista, ¿por qué?

**Ana María Bach:** Se le seguía teniendo un miedo atroz. Es miedo, para mí; miedo a lo desconocido. Es lo mismo que con Latinoamérica. Siempre digo, hablar de filosofía latinoamericana es como hablar de filosofía feminista, parece que para ellxs son dos

experiencias que juntas no pueden darse. Y cuando digo “ellxs” me refiero a quienes solamente consideran como filosofía a la filosofía europea.

**Daniela Godoy:** ¿Y qué opinás de quienes en Latinoamérica piensan de esa manera, que no hay filosofía latinoamericana?

**Ana María Bach:** Yo creo que es entender de otra manera lo que es la filosofía, como un producto occidental, que sólo es occidental y como nosotrxs no somos occidentales, no podemos hacer filosofía. Ahora, lo que no me explico entonces, es porqué sí se puede hablar en Norteamérica y en Canadá, que no son Occidente – salvo que sean Occidente, como Australia, en el sentido de “Primer Mundo”- de filosofía feminista.

**Daniela Godoy:** También podríamos preguntarnos ¿por qué, si no somos occidentales no pensamos como los pueblos originarios?...

**Ana María Bach:** Es que para quienes así piensan, no existieron directamente. No existieron esos pensamientos, cosmovisiones o filosofías. Solamente ha existido lo occidental. Nosotras aquí, que recepcionamos la teoría feminista fundamentalmente de Norteamérica y Europa, sabemos que, por su parte, esas feministas tuvieron muchos problemas por ser feministas dentro de las instituciones en EEUU y en Europa. Y muchas dificultades. Conocimos su producción y nos formamos con ellas, que atravesaron a su vez esos obstáculos.

**Daniela Godoy:** Por otra parte, las recepciones nunca son automáticas. Ustedes abrieron un abanico de problemas nuevos y de investigaciones mientras duró ese primer equipo que integraste y, repasando esos primeros libros publicados y puntualmente tus señalamientos de aquella época, hablás de cómo servirnos de esas herramientas teóricas novedosas para dar cuenta de nuestros problemas...

**Ana María Bach:** Te cuento una anécdota o de algunas otras transgresiones que yo a veces protagonicé y de estos miedos a lo distinto. Hace ya muchos años, hice un libro en co-autoría con Vilma Intagliata que se llamaba “*Filosofía, fuentes y actividades*”, en 1985. Hacía tiempo ya que era profesora de filosofía y enseñaba. Era un libro para la enseñanza de la filosofía en general. Pero en ese momento, ¡ah! ¡plantear enseñar filosofía con actividades era una herejía!

A través de actividades y con el contexto histórico de esas filosofías, porque, por ejemplo, si comenzábamos con los filósofos griegos correspondía desarrollar el contexto de

la Grecia de esa época, de lo que pasaba y que, claro, era relevante, porque si no, no se podía entender la filosofía. Pero eso, bueno, era doblemente herético. Años después, el ya fallecido Guillermo Obiols, que hizo tanto en didáctica de la filosofía en la Facultad, realizó un simposio, junto con Eduardo Rabossi, sobre la enseñanza de la filosofía en general, con la estructura donde había un expositor y un comentador para hacer críticas. María Isabel Santa Cruz estaba en ese grupo y se me convocó a mí, que era externa al grupo organizador, a ser comentadora de la ponencia de Marita. Entonces, a ambas se nos ocurrió una transgresión, a saber, ella hizo el cuerpo del trabajo teórico, lo suyo, yo hice mi parte, apoyando mis puntos de vista, pero nos pusimos de acuerdo para dar vuelta la cosa y no atacarnos. Porque yo no estoy de acuerdo, aclaro, con la figura del comentador, al menos no con la del comentador maligno, el de la crítica destructiva, y por eso nosotras hicimos el trabajo contra ese punto de vista y en contra de la figura del comentador. Lo que quisimos poner de manifiesto en ese trabajo de didáctica de la filosofía desde un punto de vista feminista, es que nosotras estábamos en contra de la figura del comentador destructivo que imperaba, e hicimos el trabajo en forma de colaboración. Y se quedaron muy sorprendidxs. Es que era todo un manifiesto. Y Guillermo entonces, me increpó duramente –solo a mí– por haber desobedecido lo planteado... y no me invitaron nunca más. Otra cuestión recurrente es cómo se ningunea a la gente por eso. Aquel primer librito para la enseñanza de la filosofía que financiamos con mi colega Vilma Intagliata, *“Filosofía, fuentes y actividades”*, conocido como el librito azul, intentaba iniciar una renovación de la filosofía, o al menos, dentro de los modos de enseñar. Todavía no había nada que se acercara a feminismo o a un punto de vista feminista. Y fue, pese a lo pequeño de la producción, una revolución para la filosofía en Argentina. En una conferencia a la que yo asistí de Obiols sobre la historia de los libros de didáctica, no dijeron nada de nuestro libro, y entonces alguien hizo una pregunta sobre el libro de Ana María Bach y Vilma Intagliata. Obiols respondió que no se trataba de un libro de texto. Y justamente, nosotras con Vilma no quisimos hacer un libro de texto. Estábamos en contra del libro de texto porque, de lo contrario, replicábamos la versión canónica. Lo hicimos eligiendo las fuentes de modo que el profesor/a tuviera la oportunidad de dar su impronta. Lo otro, no es enseñar a pensar.



**Daniela Godoy:** Ahora tenemos nuevas modalidades que se desmarcan del típico formato del libro de texto, como en el caso de la filosofía para niñxs, y volvemos al tema de si la enseñanza de la filosofía es hacer filosofía. Implica un desafío, una invitación a pensar. ¿Se consigue ese libro azul todavía?

**Ana María Bach:** A aquel libro no se lo cita en ninguna parte. No creo que se lo consiga...

**Daniela Godoy:** ¿Habrá desprecio por la función docente desde la academia en esos gestos? Si pensamos en las competencias del título de Profesor en Enseñanza Media y Superior, comparado con otras carreras de la Facultad de Filosofía y Letras (antropología, letras) parecería que la idea es que solo se formen investigadores y no docentes.

**Ana María Bach:** Puede ser. Y por otro lado, en el Profesorado (terciario) también se nos decía que nos formábamos no para pensar, sino para repetir lo que piensan otros, ya que las filósofas no existían por entonces.

**Daniela Godoy:** Ahora bien, ¿esas cosas no han cambiado en estos años? La producción de conocimiento por fuera de la universidad, aportes valiosos que provienen de otros ámbitos, de los activismos, por ejemplo, ¿se han podido incorporar? Me refiero a que es algo que las feministas vienen haciendo. Habiendo áreas, institutos, y hasta materias con perspectiva feminista ¿se ha podido instalar o empezar a instalar un modo de hacer filosofía feminista con éstas influencias en la universidad?

**Ana María Bach:** No sé hasta dónde. Creo que mayoritariamente se sigue haciendo lo de siempre y demonizando a quien piensa por sí mismx. Persiste el sistema de tomar y presentar una postura, mostrarla, ver sus pros y sus contras y no jugarse demasiado; o sea, no pensar por sí mismx. Sobre todo por sí mismas.

**Daniela Godoy:** Lo ideal sería que no hiciera falta destacar un punto de vista que ha estado ausente.

**Ana María Bach:** ¿Por qué hubo tanto lío cuando publiqué recientemente en la *Revista Entramados y Perspectivas* de la carrera de Sociología el artículo “Reflexiones (políticamente incorrectas) acerca de “raza” y feminismos actuales?”<sup>1</sup>. En ese trabajo estoy en contra de lo que es aceptado en este momento por casi todas las feministas. Y es por eso, por no seguir lo que está instalado ahora en torno a la categoría raza en el pensamiento feminista. Se

---

<sup>1</sup> Disponible en [https://www.google.com.ar/search?q=afra+&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b&gfe\\_rd=cr&ei=nEWTWNuXHcGB8QfzjpqYDw#q=ana+mar%C3%ADa+bach+revista+sociales](https://www.google.com.ar/search?q=afra+&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b&gfe_rd=cr&ei=nEWTWNuXHcGB8QfzjpqYDw#q=ana+mar%C3%ADa+bach+revista+sociales)

insiste en que el género es racializado, se habla del feminismo blanco, ¿y qué es el feminismo blanco? ¿Aluden a las feministas que tienen el poder o el color? ¿Asimilan y cómo, una cosa a la otra? Es decir, el feminismo blanco que atacan ciertas colegas, ¿sería el de las feministas que tienen el poder? Allí me detengo para plantear preguntas. Poder y color, ¿qué significa todo esto?

**Daniela Godoy:** Hay feministas desde la perspectiva pos y decolonial que son muy agudas en ese sentido y atacan el juego de los conceptos, y entonces, “blanco” remite a una relación de poder todavía invisibilizada, una variable que no estaba siendo considerada como un instrumento dominador cuando, por otro lado, es un invento...

**Ana María Bach:** ¡Justamente! Entonces, ¿cómo no pensar?

**Daniela Godoy:** Si la raza es un invento colonial, o una variable a revisar no cuestionada, ¿habría que usar etnia?

**Ana María Bach:** Etnia es el término cultural, y hablamos de algo cultural...

**Daniela Godoy:** Bueno, los términos son objeto de disputas políticas y epistemológicas. Algo que dicen muchas feministas indígenas es interesante, porque sostienen que cuando las llaman grupos étnicos y no pueblos o naciones se trata de un intento por cristalizarlas como identidades culturales nuevamente devaluadas, en orden a invisibilizarlas y dominarlas nuevamente. Es lo que hacen los estados nacionales. Es decir, lo que hicieron los estados independientes y tras la conquista española. Devaluación, olvido, ignorancia de nuestros saberes, el epistemicidio, intentos de arrasar con las lenguas, expropiación de la voz. Por eso no se asumen como el grupo étnico del mosaico cultural, sino que dicen: “somos naciones que reivindicamos el derecho a la tierra”.

**Ana María Bach:** Creo que se trata de un grupo étnico y al mismo tiempo de una nación. Nosotrxs somos un grupo étnico. Los migrantes somos un grupo étnico.

**Daniela Godoy:** Y que no necesariamente es blanco...

**Ana María Bach:** Claro.

**Daniela Godoy:** Para entender mejor, y usando la misma crítica de Lugones a Quijano, la cuestión sería saber cuántas invisibilizaciones tenemos que desmontar en ese grupo dominado por el colectivo pretendidamente blanco. ¿Es así? ¿Por qué aferrarse al término “blanco” para señalar una posición dominante que no solamente es blanca ni debe necesariamente ser “blanca”? En los fenómenos de migración, donde las mujeres ocupan posiciones muy complejas, son explotadas por miembros de su mismo grupo, ¿cómo empleamos las categorías para dar cuenta cabalmente de todas las opresiones, porque quienes las explotan son a la vez personas migrantes explotadas? Es el caso de Reina Maraz, mujer migrante que estuvo dos años presa en nuestro país sin contar con una intérprete de quechua que le explicara por qué estaba allí, incomunicada y que fuera descubierta, casi por azar. Se trata de una situación de mayor vulnerabilidad.

**Ana María Bach:** Seguro. Por eso es importante considerar cuidadosamente el empleo de ciertas categorías.

**Daniela Godoy:** No puedo dejar de preguntarte por la diferencia sexual. En tu opinión y como filósofa: ¿Creés que es determinante para el pensamiento? Se la supone, por ejemplo, en la filosofía de la liberación, tal vez la más potente corriente filosófica latinoamericana-o bien la que más circula, pero cuya economía de argumentación descansa en la diferencia sexual y en lo femenino/masculino que la hace funcionar sin que sea problematizada nunca.

**Ana María Bach:** Eso ocurre porque esa filosofía no es feminista. Falta la mirada feminista...

**Daniela Godoy:** Pero ocurre que muchas veces una mirada feminista no habla de diferencia sexual. O como advierte Geneviève Fraïsse, la diferencia sexual es una cosa, la diferencia de los sexos, otra...

**Ana María Bach:** Es que primero hay que dejar en claro en qué sentido se habla de diferencia sexual. Porque hablar, se puede hablar desde muchos puntos de vista. Primero hay que situarse, es decir, en todo ensayito que unx haga, hay que tomarse el trabajo de dejar sentado claramente cómo la considera, desde qué punto de vista. Como sucede con la anterior, la raza. Si “raza” es un concepto perimido - se ha demostrado que no existe y que el ADN es el mismo-, si desde la biología no existe, entonces, ¿por qué se lo conserva en la sociología cuando trae más problemas que aportes, más prejuicios que otra cosa?

**Daniela Godoy:** Aníbal Quijano afirma que es un criterio clasificador de la humanidad para reservar el trabajo remunerado y excluir a otra parte, un instrumento de batalla...

**Ana María Bach:** Sí, sí. Entonces, en relación a la diferencia sexual, ésta no puede negarse, pero sí se la discute.

**Daniela Godoy:** Si hacés filosofía feminista, estás advertida del cuidado a tener con este uso categorial cuando hegemonicamente todavía se la asocia a un binarismo problemático. En educación sexual desde el punto de vista integral, por ejemplo, se la pone en cuestión para desnaturalizar el sexismo del discurso biológico, el marco heterosexual obligatorio, y las maneras en las que se trata al cuerpo.

**Ana María Bach:** Lo que me pasa es que cuando hablo de diferencia sexual, lo hago de forma distinta porque no asimilo sexo a género. Me interesa más el carácter de *diferencia como diferencia*. Lo pensaría así, y también debo pensarlo mejor. Esto significa que no aludo a varón/mujer con diferencia sexual. Quizás, no he necesitado usarla.

**Daniela Godoy:** Las críticas contemporáneas a un lenguaje que desde la posición “mujeres” o a desde una presunción de diferencia sexual binaria que invisibiliza las diversidad entre las mujeres, piensan en la oposición (femenino/masculino) sin olvidar, sin embargo, que la diferencia sexual sigue siendo la excusa para la discriminación y para justificar la opresión de seres humanos. Desde allí, seguirá siendo relevante. También otro punto de vista feminista toma en cuenta la diferencia sexual como una perspectiva crucial. Todos estos años en los que se la ha discutido tanto, han servido para reconocer la utilización interesada que se hace de la diferencia sexual.

**Ana María Bach:** Sí, pero hay algo que es que a la diferencia sexual no se la puede negar. Sería negar totalmente la materialidad.

**Daniela Godoy:** ¿Pero sí como binaria? ¿O como si la diferencia sexual articulara dos únicos términos posibles? ¿Por eso tantas filósofas feministas eluden hablar de diferencia sexual?

**Ana María Bach:** Las mujeres son quienes menstrúan, quienes tienen la menopausia, quienes llevan la criatura adentro. No se puede desconocer eso. Y además, aún entre las nuevas configuraciones de familias con distintos sexos, siempre va a haber una mujer. En medio de todo lo que se hace con la tecnología, va a haber una mujer, no definida anatómicamente pero siempre una persona que habite un cuerpo de mujer.

# **DOSSIER**

## **AMÉRICA LATINA COMO**

### **«CIVILIZACIÓN»**

## **Presentación**

Andrés Kozel

Andrés Kozel es sociólogo por la Universidad de Buenos Aires y doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es investigador del CONICET y profesor de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la UNSAM.

Tal como acontece con la mayor parte de las categorías de su tipo —asociadas a gigantomaquias desvincijadas o promisorias—, *civilización* es, a estas alturas, una palabra cuestionable y problemática. Sin embargo es también, todavía, un término convocante, que conserva algún prestigio y que ostenta un considerable espesor.

Hay, en efecto, quienes continúan viendo en ella capacidades explicativas o, con mayor prudencia, potencialidades asociadas a la reposición o activación de debates que se esperan fecundos. Paralelamente, en modo alguno resultaría excesivo hacer referencia a una *saga civilizacional*, tanto en un sentido general como específicamente latinoamericano. Incluso aquellos historiadores y antropólogos más reticentes al uso de la categoría *qua* clave intelectual para el abordaje de procesos históricos admitirían que la existencia de la aludida saga, con sus planos y pliegues, autoriza, e incluso exige, esmerarse en perfilar adecuadas historias intelectuales y culturales del concepto, de sus inscripciones contextuales, de sus variados usos, de sus deslizamientos y metamorfosis, de sus eclipses y fulguraciones. En otras palabras, si es cierto que cabe rechazar, matizar o poner en entredicho, acudiendo a argumentos de variado orden, la pertinencia explicativa de la categoría, mucho más difícil sería desconocer su pertinencia cultural acumulada, su significación.

Historiar la *saga civilizacional*: he ahí, pues, un primer convite de peso. Se trata, por supuesto, de Sarmiento, pronunciada esta palabra no tanto como nombre propio cuanto como emblema de los usos decimonónicos de la noción. Pero se trata, también, de los usos que se le fueron dando a la categoría a lo largo del siglo XX e incluso en la actualidad. El magnífico ensayo de Hernán G. H. Taboada que abre el dossier no elude el convite. Por el contrario, se adentra en él, y nos ofrece un cuadro panorámico, a la vez que riguroso y pleno de matices, de la saga civilizacional.

El artículo de Perla Valero aborda una de las peripecias decimonónicas de la categoría, no exenta, por cierto, de aristas paradójales. Nos recuerda aquel otro uso primordial, mucho menos sensible a la diversidad cultural. Seguidamente, el aporte de Florencia Grossi recuerda los trazos principales de los aportes de Arnold J. Toynbee. Con matices, ritmos e intensidades que la autora intenta precisar no tanto en dicho artículo cuanto en su investigación de tesis, las ideas del otrora célebre pensador británico laten en las elaboraciones textuales de Alfonso Reyes, Víctor Raúl Haya de la Torre, Julio Irazusta, Leopoldo Zea, Darcy Ribeiro. Por su parte, Camilla dos Santos Nogueira realiza un esfuerzo análogo en relación a la figura de Darcy Ribeiro, uno de los pensadores latinoamericanos que con mayor determinación y fecundidad empleó la categoría.

La colocación, al cierre del dossier, del texto “La civilización emergente”, de Darcy Ribeiro, publicado en 1984 en la revista *Nueva Sociedad*, se efectúa a guisa de homenaje, buscando llamar la atención sobre la candente actualidad de varios de los planteamientos del pensador brasileño. La referencia es útil, también, para recordar que lidiar con la categoría civilización no es solamente historiar alusiones, modulaciones, recreaciones. Si la categoría atrae por su pertinencia acumulada y por su problematicidad teórica, también lo hace por su desafiante actualidad e, incluso, como en el caso de aquel artículo de Ribeiro, por su valor prospectivo.

Entre las recuperaciones de la categoría que más contribuyeron a la apertura de uno de los cauces más desafiantemente actuales de la saga civilizacional destaca la perfilada por Guillermo Bonfil Batalla en su clásico *México profundo, una civilización negada* (México, SEP, 1987). La medular cuestión de los pueblos indígenas y su lugar en nuestras sociedades, asunto en cuyo tratamiento descolló, en su momento, Bonfil, es abordada por Guillermina Genovese en su análisis de los aportes de Raúl Prada Alcoreza, intelectual boliviano para quien la noción de *vivir bien* queda ligada al perfilamiento de un nuevo paradigma civilizatorio. Es abordada, también, desde otro ángulo, por Manuel Fontenla, en su reseña de la novela de tema diaguita de Juan Federico Sosa. Una civilización negada que reemerge para avanzar hacia una nueva configuración civilizacional: he ahí una fórmula simple por medio de la cual cupiera condensar, desde el específico mirador que ofrece esta saga, parte de los complejos procesos catalizados en América Latina por la circunstancia del V Centenario, aunque no sólo por ella.

La desafiante actualidad de la categoría civilización procede, en una importante medida, del “efecto Huntington”, derivado de su artículo de 1993, y luego reforzado por su libro (*El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997). En América Latina, el planteamiento de Huntington generó algunas respuestas, como la ofrecida por Adolfo Colombres en su libro *América como civilización emergente* (Buenos Aires, Sudamericana, 2004). Manifiesto nuestro-americanista que se ubica abiertamente en la línea de pensadores recién mencionados, como Ribeiro y Bonfil, el ensayo de Colombres termina discutiendo más con, por caso, la propuesta analítica de Néstor García Canclini (la noción de hibridación, su elogio, su eventual vínculo con la globalización y la des-civilización que supone) que con el enfoque huntingtoniano propiamente dicho. Más acá de esto, Colombres reconoce certeramente la que a mi modo de ver es la moraleja capital para una lectura en clave latinoamericana del libro de Huntington, a saber, el hecho de que en su



páginas se *“nos atribuye un grado de autonomía que aún no se manifiesta del todo en los cuadros políticos que dirigen los destinos de nuestro subcontinente”* (p. 22).

El ensayo de Colombres es importante para los Estudios Latinoamericanos. Lo es en su condición de condensador de aspectos medulares de la saga civilizacional (conviene recordar que el libro apareció justo cuando iniciaba la fase llamada posneoliberal); lo es también, en su carácter de potencial disparador de debates ligados a la instalación de la interculturalidad como horizonte e, igualmente, a las implicaciones políticas de la cuestión civilizacional (intelectuales, lingüísticas, ambientales, comunicacionales, educativas, artísticas). Considero que las tensiones del pensamiento de Colombres, y muy en especial una tensión que no es exclusiva de él pero que late fuertemente en su elaboración –me refiero al contraste entre su diagnóstico de la época, asaz sombría y de talante filofrankfurtiano, y su optimismo en relación con la causa de la emergencia civilizatoria nuestroamericana– invitan a ser debatidas a fondo. Interesa consignar asimismo que una lectura sistemática de esta serie de materiales llevaría a establecer deslindes entre la imagen de la aludida emergencia civilizatoria –empleada por Colombres– y las imágenes de “pueblos emergentes” y de la “emergencia civilizatoria” –introducidas por Ribeiro para referirse, según entiendo, y tal como puede apreciarse en el artículo de 1984 antes mencionado e incluido aquí, a cuestiones de otro orden–.

Una sensación personal sobre la que no quisiera dejar de insistir es que, para los Estudios Latinoamericanos y, también, para una perspectiva latinoamericanista consecuente, el ya mencionado libro de Huntington sigue constituyendo un hito capital. Ha transcurrido ya un cuarto de siglo desde su aparición y, sin embargo, da la impresión de que los Estudios Latinoamericanos “latinoamericanistas” –sí se me permite la expresión– no se han puesto a desenrollar seriamente todos los ovillos que contiene. Entre los múltiples aspectos a tomar en cuenta del enfoque huntingtoniano quisiera poner de relieve cuatro: en primer lugar, su insistencia en la superioridad analítica del enfoque civilizacional en relación con los demás paradigmas disponibles para pensar la política mundial en la posguerra fría. En segundo lugar, su puesta en cuestión de la imagen de un mundo “crecientemente occidentalizado”. En Huntington, modernización y occidentalización no son sinónimos; lo que él entrevé es un mundo más moderno aunque menos occidental. En tercer lugar, su caracterización de América Latina como civilización débil, dependiente, emparentada con Occidente, aunque distinta y escindida en su apreciación del mismo, y en tránsito (un tránsito lento y de final abierto, dudoso) hacia una “convergencia cultural” con esa entidad (una convergencia más deseada, en principio, por sus elites que por sus pueblos). Por

último, sus anotaciones sobre Brasil (cuyo papel intracivilizacional homologa al de Irán en la civilización islámica) y México (al que visualiza inmerso en un proceso de redefinición cultural, i. e., en una norteamericanización no necesariamente compatible con su democratización).

América Latina como civilización débil, dependiente, escindida, sin un liderazgo intracivilizacional claro, y mayormente conducida por elites cuyo proyecto occidentalizador tiende a ser resistido por las mayorías, lo cual tensiona las pretensiones democráticas... Se trata, sin duda, de una imagen vigorosa, de importantes potencialidades analíticas. No se trata de estar o no de acuerdo (total o parcialmente) con Huntington. Se trata de tomarse en serio sus planteamientos, de estar a la altura de los desafíos que implicaría matizarlos, rebatirlos, ponerlos en cuestión, desplazarlos por otras argumentaciones, por nuevas tesis.

¿Sería excesivo sostener que entre los efectos de la aparición del libro de Huntington ha de contarse la publicación, en China, de *La Gran Serie Civilización Mundial*, en varios volúmenes, uno de los cuales –el oncenno– quedó dedicado a América Latina...? Quizá no lo sería tanto. El artículo de Jingting Zhang nos permite conocer aspectos generales de dicha iniciativa, realizada bajo la dirección del profesor Ru Xin, de la Academia de Ciencias Sociales de China, y del aludido tomo oncenno, escrito por los profesores Hao Mingwei y Xu Shicheng.

¿Sería excesivo afirmar que otro efecto de la aparición del libro de Huntington es la fascinante reelaboración del enfoque civilizacional en la que viene trabajando, en Rusia, Yakov Shemyakin? En un afán que recuerda al mejor Leopoldo Zea –el de *América en la Historia*, libro-bisagra de 1957–, Shemyakin ha introducido la categoría de *civilización de tipo fronterizo* (*borderline civilization* en inglés, *pogranichnye tsivilizatsii* en ruso), postulando que América Latina y Rusia son, precisamente, entidades de ese tipo específico. Quien se adentre en los aportes de Shemyakin podrá constatar su profundos conocimientos teóricos, históricos y latinoamericanistas –su aparato de citas va de Karl Marx a Immanuel Wallerstein, de Max Weber a Guillermo O'Donnell, de Fernand Braudel a Bolívar Echeverría–, su ajustada lectura de la obra de Huntington, su capacidad para convocar de manera pertinente e iluminadora a autores rusos como Grigory Pomerants, Valery Zemskov, Yuri Yakovets. Un aspecto a explorar con detenimiento alude a la compatibilidad/incompatibilidad entre la propuesta del investigador ruso y la tipología de Huntington; en la segunda, Rusia y América Latina habían quedado ubicadas en tipos distintos, con escasa afinidad. Hemos de agradecer al profesor Shemyakin la disposición a

atender nuestras consultas, así como la autorización para reproducir aquí un estimulante ensayo de su autoría, originalmente publicado en la revista rusa *Iberoamérica* (4, 2007).

En suma, aun si puesta en entredicho, la categoría civilización no puede ser graciosamente desconocida o negada. No puede serlo debido a su innegable espesor, ligado a su no menos indiscutible significación cultural. No puede serlo, además, dada su desafiante actualidad, emblemática en la centralidad alcanzada por el libro de Huntington y en sus eventuales y variados efectos, pero también en el hecho de que parte de los procesos socioculturales latinoamericanos en curso se está desplegando, precisamente, en clave civilizacional.

En particular, los Estudios Latinoamericanos y, más concretamente, la tradición latinoamericanista –una tradición que en estos *Cuadernos* nos hemos propuesto cultivar–, difícilmente podrían renunciar a lidiar con ella. Fundamentalmente, porque es una de las categorías principales para pensar, en cierta escala, los denominadores comunes que han ido caracterizando y, por tanto, definiendo a la entidad histórico-cultural que llamamos América Latina en relación a las otras entidades histórico-culturales que son, eventualmente, sus homólogas.

Estimo que es posible argumentar que parte no desdeñable de las objeciones que pueden hacerse a una categoría gigantomáquica como es civilización pueden ser, como mínimo, puestas entre paréntesis si se tiene la precaución de recordar que ella puede funcionar para ver determinadas cuestiones en una no menos determinada escala. Acudiendo a una analogía desgastada pero que puede todavía ser ilustrativa en este contexto, no se utiliza un telescopio para estudiar una intervención psicosocial ni, tampoco, el comportamiento de una colonia de bacterias o las fases de la mitosis celular. Es probable que, para los Estudios Latinoamericanos, y para una perspectiva latinoamericanista, renunciar por completo a la disposición gigantomáquica –a la frecuentación de categorías-telescopio– sea un impulso más paralizante o autodestructivo que fecundo. En vez de ello, parece más saludable hacerse cargo del espesor y de la significación, de los convites y de los desafíos, que portan las categorías-telescopio como civilización. Entre esos convites y desafíos figura en primer lugar la necesidad imperiosa de evitar toda propensión sustancialista. Esto significaría manejar una versión de la categoría que sea sensible, desde luego, a la historia, pero también a la diversidad, a la heterogeneidad, a la complejidad, a las porosidades, a las tensiones dinámicas.

Desde luego, civilización no es la única categoría-telescopio que puebla nuestros anaqueles. Hay otras. Por ejemplo, *ethos*, concepto que ya hemos trabajado en otros lugares

y que nos proponemos seguir asediando. Las nociones de *ethos* católico o *ethos* barroco, así como los intensos debates sobre perdurabilidades, transformaciones y floraciones de diversidad que han suscitado y suscitan, son en buena medida parientes de la categoría civilización y sus latencias. Pareciera que no es tan distinto lo que acontece con otras categorías como tradición o cultura política ibero-católica (contrapuesta a la anglosajona), comunidad (contrapunteando con sociedad), mestizaje y algunas otras.

¿Es legítimo hablar de un *ethos*, de una tradición religiosa, de una cultura política en América Latina? ¿Lo fue alguna vez? ¿Cómo combinar el reconocimiento de la complejidad, de la diversidad, de la heterogeneidad, con la búsqueda de denominadores comunes? ¿Es satisfactorio, para ello, acudir a la imagen del telón de fondo o canevá primordial donde la palestra de diversidades resulta finalmente digerida, asimilada? ¿O son necesarias otras construcciones teóricas? ¿Tiene la categoría civilización y sus pliegues, con aquel espesor dado por su pertinencia cultural acumulada, algo para ofrecer a estos debates?

De nuevo, parte de la respuesta a esta serie de preguntas parece radicar en admitir que los Estudios Latinoamericanos requieren manejarse en distintas escalas, sin renunciar a la clásica disposición gigantomáquica, cuasi-constitutiva de este espacio de convergencia disciplinar. Al desplazarse de una escala a otra es probable que sea preciso realizar ajustes, tanto conceptuales como relativos a las formas de validación empírica. Al insistir en la utilización de categorías forjadas en contextos teóricos relativamente menos sensibles a estas cuestiones, es seguro que sea necesario introducir precisiones, deslindes, innovaciones.

Junto a Marcelo J. González hemos buscado poner de relieve, en una contribución anterior, que uno de los supuestos medulares de los Estudios Latinoamericanos y, más específicamente, del latinoamericanismo como tradición cultural radica en concordar que América Latina es una entidad histórico-cultural con alguna especificidad o diferencialidad en relación con otras entidades homólogas, en particular con Occidente, con la experiencia dominante de modernidad. A lo largo de su historia, el pensamiento latinoamericano ha recreado una y otra vez este horizonte problemático. La aludida especificidad o diferencialidad fue siendo declinada de distintos modos, por lo general de manera insatisfactoria, insuficiente, inacabada. Pese a ello, no es excesivo sostener que, si el latinoamericanismo es algo, es justamente eso: un bosque de símbolos desparejo, específicamente ocupado en la renovada modulación de aquella imagen fundacional del “pequeño género humano” que acaso hayamos sido, que tal vez seamos. Considero que uno de esos modos corresponde a la imputación civilizacional. Considero asimismo que la

imputación civilizacional no se agota necesariamente en sí misma, sino que, con las prevenciones del caso, puede ser legítimamente puesta en relación con otras imputaciones del mismo estilo.

No hay duda de que quien incursiona en estas sendas y meandros se adentra en terrenos cenagosos, de los cuales pareciera que es difícil salir indemne. Sin embargo, con frecuencia se ganan cosas en estas exploraciones: riqueza de argumentos, densidades simbólicas, matices, contrapunteos. Además, no todo en estas sagas es igualmente culpable de esquematismo, de simplificación, de esencialismo. Zonas significativas de sus estaciones, parte de sus cultores, han ido sabiendo eludir esos y otros riesgos. El presente dossier ha buscado constituirse en un muestrario productivo de lo que pueden ganar nuestros estudios, nuestra perspectiva, si se disponen a asumir, con todas sus implicaciones – incluyendo, desde ya, aquellas más incómodas–, una categoría como la de civilización, la imputación que presupone, las formidables proyecciones que conlleva.

# **EN BUSCA DE UNA CIVILIZACIÓN: PARA UNA HISTORIA DEL CONCEPTO EN AMÉRICA LATINA**

Hernán G. H. Taboada

Hernán Taboada es Historiador y se desempeña actualmente como profesor e investigador en la *Universidad Nacional Autónoma* de México. Ha dictado cursos y escrito artículos sobre estudios clásicos, historia y cultura del Islam, historia de las ideas en América Latina, eurocentrismo e historia. Es autor de los libros *La sombra del Islam en la conquista de América* (2004), *Un orientalismo periférico: Nuestra América y el Islam* (2012), *Extrañas presencias en Nuestra América* (en prensa).

*Habrá sabios entre los ladinos,  
habrá filósofos entre los indios;  
todos tendremos mayor o menor  
cantidad de civilización, y esta  
parte de la tierra será la más  
iluminada de todas.*

Gaceta del Imperio Mexicano, 1822.

## 1. INTRODUCCIÓN

Circulan en nuestros días por la academia anglosajona manuales y hasta alguna enciclopedia cuyos títulos destacan la idea de “*civilización latinoamericana*”, destinados a cursos sobre el tema. Aunque no hay que buscar en ellos más que una terminología laxa sin grandes pretensiones de exactitud, debe destacarse que la generación anterior respondía a otros títulos, se refería más bien a la *cultura*. Hecho comprensible cuando nos enteramos, a través de una recapitulación de teorías, que entre el conde de Gobineau en 1853 y Othmar F. Anderle en 1963 las distintas tentativas de establecer una taxonomía de las civilizaciones habían tenido pocas coincidencias, pero una de ellas era desconocer completamente América Latina (es decir el área posterior a la conquista, porque las civilizaciones precolombinas sí tuvieron su lugar en las clasificaciones).<sup>1</sup>

Poco después (1966), sin embargo, Fernand Braudel redactaba su contribución a una colección titulada *Las civilizaciones actuales*, y en ella dedicaba un capítulo precisamente a América Latina. Aludía a “*una civilización que se está buscando, que se está definiendo*”; se daba cuenta que habían pasado las épocas enteramente volcadas hacia Europa y que “*la civilización sudamericana se abre obligatoriamente, en la actualidad, a una poderosa vida autóctona, que no puede aceptar la herencia europea sin someterla a muy importantes revisiones y transformaciones. América Latina está fabricando una civilización original. Su civilización*”.<sup>2</sup> Fue Braudel de los pocos historiadores que quiso validar en ciencias sociales el término de *civilización*; siempre estuvo atraído por nuestros países, hablaba castellano, había vivido en Brasil. No era un experto pero pudo brindar en pocas páginas un panorama atractivo y destellos iluminadores gracias a sus amplios conocimientos y a su intuición, y ésta lo hizo hurgar en la narrativa en búsqueda de pistas significativas.

<sup>1</sup> Roger WESCOTT, “The enumeration of civilizations”, *History and Theory*, vol. 9/1 (1970) 59-85.

<sup>2</sup> Fernand BRAUDEL, *Las civilizaciones actuales: estudio de historia económica y social*, Madrid, Tecnos, 1966, 390-391. Sin embargo, en la p. 25 asignaba a la “civilización occidental” los países de Europa, América del norte, Rusia y América Latina.



Cuando revisamos los títulos que cita, sin embargo, comprobamos que corresponden sobre todo a narradores decimonónicos, con pocos nombres —Mariano Azuela, José Eustasio Rivera, Jorge Icaza— de la literatura del siglo xx; y nos suena extraño que la defina como una “*admirable literatura, directa, poco sofisticada, ingenua y decididamente comprometida*”. Opiniones que sirven hoy día sólo para medir el tiempo transcurrido: mientras Braudel investigaba para su obra, se gestaba lo que acertadamente o no se llamó el *Boom*, es decir aquella floración de autores latinoamericanos no sólo de refinamiento técnico y proyección internacional, sino además ligados a grandes editoriales, a la creación de premios literarios y a la gestación de un público lector de alcance continental. Ello iba haciendo más anacrónico el juicio literario de Braudel, pero al mismo tiempo confirmaba su intuición principal: “*¿qué es el Boom sino la más extraordinaria toma de conciencia por parte del pueblo latinoamericano de una parte de su propia identidad?*”, había exclamado hacia 1972 Julio Cortázar.

Fue cuando empezaron a publicarse los manuales citados, como el que dirigió Lewis Hanke, *History of Latin American civilization* (1969), el cual abrevaba en una bibliografía cada vez más rica que no podía dejar de criticar, por fin, ciertos supuestos de muy vieja data en torno a nuestras bases culturales. De manera que en los años noventa la influyente obra de Samuel Huntington *El choque de civilizaciones* ya podía presentar al mundo el dilema existente sobre el punto: “*Subjetivamente, los mismos latinoamericanos están divididos a la hora de identificarse a sí mismos. Unos dicen: «Sí, somos parte de Occidente». Otros afirman: «No, tenemos nuestra cultura propia y única»*”.<sup>3</sup>

Podrían criticarse con fundamento cantidad de afirmaciones de Huntington, y aquí en especial las que vertía sobre nuestra región, pero no creo que fuera desacertado su diagnóstico de las vacilaciones latinoamericanas sobre la pertenencia o no a una supuesta civilización occidental: todos las hemos oído, expresadas por gente de las posiciones ideológicas más diversas. Me da la impresión que nunca fue una cuestión muy candente pero también que esto ha empezado a cambiar y que en el nuevo siglo que estamos recorriendo, a la par de un resurgimiento de las iniciativas integracionistas (vaya a saber si funcionarán), ha habido preguntas acerca de nuestra “emergencia civilizatoria”.<sup>4</sup> ¿Será que

<sup>3</sup> La postulación de una “civilización latinoamericana” ya estaba presente en el artículo original de Huntington en *Foreign Affairs* de 1993 y reapareció más elaborada en el libro de 1996; véase Samuel HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 55.

<sup>4</sup> Adolfo COLOMBRES, *La emergencia civilizatoria de Nuestra América*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Juan Marinello, 2001; Gabriel José MORALES ORDOSGOITTI, “¿Qué es eso de una Civilización Latinoamericana? Una interpretación a partir del concepto de Rendimiento Cultural en

el tema, hasta ahora ausente por activa o por pasiva, ha comenzado a instalarse en la discusión? ¿Y con ello revelado un síntoma más de grandes transformaciones en el sistema mundial y en América Latina?

## 2. LA INVENCION CRIOLLA

Hay quienes nos hablan de la América Latina colonial, y hasta de la precolombina. Es obvio que en esos periodos América Latina no existía, ni el nombre ni la cosa, pero tales títulos nos revelan la fuerza con que la marca ha quedado registrada, y el primero nos impone que en la colonia se gestaron los rasgos básicos que caracterizan a nuestras regiones, así como la brumosa conciencia sobre tales rasgos entre ciertos sectores, que llegaron a explicarlos por obra de alguna esencia americana. Una suerte de cultura propia, podríamos decir sin demasiado anacronismo.

Los núcleos de los que hoy es América Latina conformaron las porciones más útiles, ricas, pobladas y culturalmente desarrolladas del sistema colonial europeo. Su historia nos muestra, paralelamente a su progresiva puesta en valor, la reorganización identitaria de sus distintos grupos sociales: indios, castas, africanos y criollos. Quienes han recibido especial atención han sido estos últimos, personajes de origen europeo o que decían serlo, con bases de poder económico, social y político locales, integrados al imperio pero en pugna constante con sus funcionarios y con los nuevos inmigrantes europeos y que por ello buscaron diferenciarse enfatizando sus peculiaridades y elaborando una simbología propia, basada en la naturaleza americana y en su historia.

Tensiones análogas y una simbología también análoga parecen haber sido una característica general de este tipo de sociedades surgidas a partir de una migración o una conquista, donde el elemento foráneo se asienta como capa dominante sobre una población alógena más extensa y se debate continuamente entre el reconocimiento como modelo cultural del país de origen y la adaptación creciente al nuevo: las encontramos en la shuubiyya califal, en los reinos cruzados, en los grupos de origen turco en el Magreb, mogol en la India, manchú en China, así como en otras colonias europeas por el mundo.

Posiblemente también haya sido en las colonias europeas de América donde mayormente se desarrolló esta forma de identidad, y entre ellas nuevamente hay que

---

Alfred Weber”, *Tierra Firme* (Venezuela), 25/98 (2007) 183-200; Mario CAMPAÑA, “Posibilidad y necesidad de una civilización americana”, *Cuadernos Hispanoamericanos* 717 (2010) 55-70.

destacar el lugar especial de los criollos de origen español y portugués:<sup>5</sup> en literatura, pensamiento, artes visuales, magnificencia urbana, instituciones culturales, su producción fue muy superior a la de cualquiera otra área “criolla”, las marcas diferenciadoras de su cultura (hábitos, lengua, vida cotidiana, mentalidad peculiar, etc.) más cuantiosas y significativas, el poder económico, social y político que alcanzaron repercutió hasta la misma España, hasta Portugal y hasta las otras áreas coloniales de ésta en África y Asia.

Los discursos de tales criollos fueron elaborados a partir de la conquista misma; muy estudiado ha sido el proceso por el cual fueron defendiendo sus intereses, impulsando una conciencia de grupo, una literatura cada vez más abundante y sofisticada, incorporando símbolos nuevos, utilizando para su argumentación los marcos teóricos nacidos en corrientes intelectuales europeas, esbozando otros. En todo ello ha podido verse la ambigüedad básica por la cual en la “patria del criollo” éste se enorgullece frente a las capas subordinadas americanas por sus orígenes en Europa, la Edad Media, la lucha contra el moro, el catolicismo, la conquista; contrariamente, frente a los competidores europeos, burócratas o inmigrantes, hace valer sus raíces locales, exalta la naturaleza americana y defiende a las poblaciones indígenas, que por otra parte explota.

Desde semejante situación nuestras distintas sociedades criollas fueron adquiriendo alguna conciencia de componer conjuntos humanos ligados a una tierra, a una condición y a una serie de usos, de ideas o de objetos que reconocían como peculiares, aquello que en distintos momentos ha sido postulado como el sello de la civilización latinoamericana: la síntesis católica y patrimonial, el feudalismo, el barroco, el mestizaje, la ciudad letrada, la desigualdad. Este mundo se empezó a conformar una vez superado el trauma inicial de la conquista, tal como muestran ya fuentes tempranas, pero conciencia de él sólo había en germen en el pequeño grupo criollo, que llegó a expresarse desde fines del siglo XVII en un lenguaje ya caracterizado por la contraposición al europeo y que encontró una de sus marcas en el gentilicio *americano* y en la referencia a *nuestra América*.

La frase ya aparece en el poeta neogranadino Hernando Domínguez Camargo, en 1676. El gentilicio *americano* se registra muy tardíamente en España (apenas en el siglo XVIII, fue poco usado y suscitó algún rechazo) y tempranamente en la América española (así como en inglés y francés), donde se documentan apariciones escritas regulares en los criollos Carlos de Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz, junto a otros autores

---

<sup>5</sup> Uso la palabra *criollo* con el sentido que tuvo en las colonias españolas, que responde a la definición que acabo de dar; el término análogo en portugués, *crioulo*, así como sus correlatos en inglés y francés, suelen tener otros sentidos. En lo que sigue se verá que a veces parece tratar exclusivamente el área hispanoparlante, pero la intención es cubrir el conjunto de América Latina.

menores.<sup>6</sup> Se trata de una suerte de prehistoria de dicho vocablo, que tuvo una fuerte expansión desde mediados del siglo XVIII, cuando fue sustituyendo al de *criollo* como marca de adscripción, que denotaba una forma de ser, cada vez más contrapuesta a Europa y los europeos.<sup>7</sup> No por lo trillada debe excusarse la cita de Alexander von Humboldt: “se les oye decir muchas veces con orgullo: «Yo no soy español, soy americano»; palabras que descubren los síntomas de un antiguo resentimiento”.

El contexto de la frase recogida es el descubrimiento filosófico e historiográfico de América por parte del pensamiento europeo y el del auge demográfico y económico de sus territorios, que es también el de la Ilustración americana, de la cual debe subrayarse, como no siempre se hace, el carácter autónomo, las raíces propias, no exclusivamente europeas, y hasta su intento de proponer un modelo no eurocéntrico de explicación de la sociedad.<sup>8</sup> Episodios como la “*disputa del Nuevo Mundo*” nos revelan que su foco principal era la misma América. Si antes había alguna conciencia, un nombre, referencias, cultos, ahora surgen discursos que la tienen como tema central. Detrás de éstos se encontraba el amor a sus patrias pero también los intereses materiales de quienes llegaban a contemplar para ellas un futuro radiante como centros del comercio mundial entre Europa, Asia y África.

Los proponentes, creyentes y beneficiarios de esta propuesta identitaria introdujeron la ficción de una esencia americana común a todos los habitantes de América. Lo hizo el jesuita peruano Juan Pablo Viscardo y Guzmán, cuando habló (1799) de la común tiranía padecida por criollos e indios a manos de españoles, o el neogranadino José de Caldas cuando dividió (1808) a los habitantes de su tierra entre salvajes, que eran los

<sup>6</sup> Sobre el tema, véase Pedro ÁLVAREZ DE MIRANDA, “Para la historia de ‘americano’”, en: Carmen SARALEGUI PLATERO- Manuel CASADO VELARDE (eds.), *Pulchre, bene, recte: estudios en homenaje al prof. Fernando González Ollé*, Pamplona, EUNSA, 2002, 73-87.

<sup>7</sup> Además del artículo antes citado existe mucha bibliografía, pero se enfocan cómodamente en este periodo los artículos “América/americano” en los varios países (Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Perú, Venezuela), en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano: La era de las revoluciones, 1750-1850 [Iberconceptos-I]*, Madrid, Fundación Carolina/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, tomo 1, pp. 51-176. Resume útilmente la problemática el artículo introductorio de João FERES JÚNIOR, “El concepto de América en el mundo atlántico (1750-1850): perspectivas teóricas y reflexiones sustantivas a partir de una comparación de múltiples casos”, pp. 51-67. En otro volumen del mismo repertorio, útiles por las referencias y citas son los artículos referidos a “Civilización”, cuya referencia es *Diccionario político y social del mundo iberoamericano: conceptos fundamentales 1770-1870 [Iberconceptos II]*, tomo 1, *Civilización*, Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir.), Madrid, Universidad del País Vasco/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales/Fundación Carolina, 2014. De ahí provienen muchas, no todas, citas del texto, incluyendo el epígrafe.

<sup>8</sup> Todo lo cual puede resultar más claro si en vez de ponerla frente al espejo europeo la comparamos con movimientos igualmente “ilustrados” en el imperio otomano, Japón u otras regiones de Asia y África, véase Sebastian CONRAD, “Enlightenment in global history: a historiographical critique”, *The American Historical Review*, vol. 117 (2012) 999-1027.

indios independientes, y civilizados, que eran los blancos, los indios y aun los negros, todos hermanados bajo el gobierno católico. Los cuadros de castas, pertenecientes a la última época colonial, nos muestran una interpretación de las diversas mezclas sobre suelo americano: “*de español y castiza, mestiza*”, “*de lobo y de india, albarazado*”; el modelo de cada cuadro es una feliz familia que hoy llamaríamos multicultural.

Quizás las ideas ilustradas alcanzaron a grupos sociales más bajos, así como lo hicieron las de la Revolución Francesa y las de la Revolución Haitiana y similarmente las ideas de una entidad americana, que parecen haber influido en la revuelta de Tupac Amaru, el cual se dirigía a los “americanos” contra los “europeos”. Sería sin embargo muy difícil encontrar en las Américas de entonces alguna conciencia común fuera de los núcleos criollos.

Éstos, por otra parte, se seguían debatiendo en la duda. A pesar de los discursos, su herencia cultural era mayoritariamente española o portuguesa, comparable a una serie de islotes en medio de mares muy extensos de culturas diferentes. Si dichos mares ya conformaban una civilización, lo eran en el sentido premoderno, “*zonas de interacción cultural que giraban sobre una sociedad hegemónica tributaria que era central en cada zona. Por lo común, esta hegemonía lleva en sí el desarrollo de un modelo ideológico por parte de una venturosa élite centralizada de tomadores de excedentes, que es reproducido por otras elites situadas dentro de una órbita de interacción político-económica más amplia*”.<sup>9</sup> Es decir que existía el núcleo, con caracteres que aun distinguen nuestro ADN, pero faltaba mucho tejido alrededor.

### 3. LA INDEPENDENCIA

Las décadas de la independencia fueron el periodo de máxima utilización de los nombres de América y de americanos en las provincias del imperio español, algo menos en las del portugués. Eran empuñados por oposición a España y Portugal, y a veces a Europa misma. Las necesidades de la lucha llevaron a los criollos a profundizar en la maniobra de identificar su suerte con las demás clases oprimidas: todos eran víctimas por igual de la tiranía extranjera. Los indígenas obtuvieron un amplio espacio en los símbolos patrios, discursos, textos e iconografía y hasta en algunos proyectos políticos. El discurso realista criticó con razón la absurdidad de esa pretensión e insistía en que era la potencia colonizadora la que les había dado lengua, religión y casta.

---

<sup>9</sup> Eric WOLF, *Europa y la gente sin historia*, México, FCE, 1987, p. 108.

Un argumento de peso este último, que las generaciones posteriores tomaron en serio, pero las de la independencia no. Y es que los factores de unidad cultural no contaban mucho para ellos. El nombre que se propuso para la nueva creación, el de Colómbeya, de Miranda, que al fin quedó en Colombia, carecía de antecedentes y era enteramente artificial. Para otros nombres y símbolos, para el recuento de antecedentes, evocaciones y ejemplos, se acudió a cierta abstracta amplitud multicultural, inspirada en el pasado clásico, las repúblicas medievales, los Países Bajos, la Francia revolucionaria.

Entendemos mejor esto si recordamos que el conocimiento que había sobre la historia americana y su presente era escaso, asentado en pocos cronistas, en Las Casas, Garcilaso, Raynal o Robertson; en torno a los indios circulaban lugares comunes, o fantasías extraídas de un autor como Marmontel, que hoy nadie toma en serio, se ignoraban estadísticas básicas, y los primeros autores saquearon a Humboldt para obtenerlas. Se acusaba al gobierno colonial y su oscurantismo por la falta de información y aunque es verdad que existía mucho menos material sobre América del que produjo o rescató el siglo XIX, era también que a los criollos los atraían temas muy diferentes de los que hoy nos atraen, y que las formas culturales de indios o negros, las artesanías, bailes, músicas o creencias, que hoy evocan inmediatamente a América Latina, les eran ajenos.

Salvo algunas pinceladas, no temían ninguna injerencia de modelos extranjeros, ningún dominio cultural de europeos ni de Estados Unidos; el ideal de futuro que se avizoraba era ecuménico, el de una América abierta a todas las corrientes de la civilización, de Europa y del Asia. Ésta podía tener admiradores, había quien proponía el modelo chino de gobierno y sociedad, sin embargo, era la primera generalmente preferida, era el punto de referencia continuo, era la interlocutora permanente: los himnos, las proclamaciones, tenían como destinataria a Europa, *“la parte más elevada del globo”*. Una difundida coletilla criolla a las filosofías de la historia era que, del mismo modo que Grecia había superado a su maestra Asia, Roma a Grecia, Europa a Roma, América superaría a su maestra Europa. La civilización seguía el curso del sol, hacia occidente.

Entre los pocos que trataron de meditar más profundamente estuvo Simón Bolívar, en cuyos escritos se han rastreado preguntas que después llenarían la reflexión latinoamericanista: veía un conjunto de pueblos con *“un origen, una lengua, una religión y unas costumbres”* y por ello la posibilidad de un gobierno confederado, sin que fuera posible una unión más estrecha *“porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes dividen a la América”*. Ni indios ni europeos, un compuesto de los conquistadores y los conquistados, un pequeño género humano, el caso más extraordinario y complicado,

una sociedad cuya forma de gobierno más adecuada sería una teocracia. Palabras y concepciones que han sido numerosas veces citadas, las cuales nos dan cuenta de la intuición de un dirigente mucho más conocedor del mundo que la mayoría de sus coetáneos y más agudo en sus planteamientos, pero también de las limitaciones que había para concebir nuestros países en los términos a los que nos hemos acostumbrado posteriormente.

Es algo que prueban también los proyectos de unión que se suelen presentar como antecedentes de un sentimiento americanista. Los tiempos los favorecían: la lucha conjunta en variedad de teatros extranjeros, la necesidad de una estrategia militar, diplomática y política continental, el entusiasmo con que dirigentes exitosos pensaron que serían posibles las acciones más desmesuradas. Aun así fueron pocos tales proyectos, los que siempre las antologías destacan —los de Francisco de Miranda, José Cecilio del Valle o Bernardo de Monteagudo junto a los de Simón Bolívar—, estaban reducidos a una confederación política entre los Estados de la nueva América independiente y en ellos el elemento cultural aparecía fugazmente, como en el texto de Monteagudo dedicado a establecer la unión pero que sólo dedica una frase a las *“afinidades políticas creadas por la revolución”*, *“unidas a otras analogías morales y semejanzas físicas”*; o en el de José Cecilio del Valle, quien pondera la religión común y el idioma, pero más las instituciones libres como elemento de hermandad.

Esta mirada de los contemporáneos era sin duda realista: la posibilidad de unión de todos los habitantes de esas extensiones americanas se proyectaba hacia algún futuro dichoso, por el momento sólo veían núcleos dispersos, de ninguna manera las semejanzas que creemos contemplar las generaciones posteriores. Podría alegarse que eran incapaces de apreciar con alguna distancia, pero los cada vez más numerosos viajeros extranjeros que empezaron a acudir a nuestros países reportan un atomismo análogo: sus textos y aun dibujos proporcionan sí una idea de conjunto, positiva o negativa, enumeran ciertas características comunes, pero nada que podamos reconocer como un todo latinoamericano, sino un mundo cultural fragmentado, que van describiendo en sus varios componentes, geográficos o sociales.

En las décadas posteriores, la referencia a ese conjunto más vasto, la América que había inspirado las luchas de independencia, se fue perdiendo. Los nuevos referentes pasaron a ser los Estados nacionales, en los cuales se empezaron a dividir a lo largo de la ecúmene los viejos imperios agrario-burocráticos. Los Estados de nuestra América se veían como infantes, naciendo, en necesidad de aprender todo, con la civilización, ecuménica y uniforme, como el horizonte a alcanzar.



#### 4. EUROPEIZACIÓN

Después de la independencia los nuevos proyectos de las elites criollas tuvieron que adecuarse a los cambios en el sistema mundial y a cambios correspondientes en las sociedades y las mentalidades locales. De aquel lado fue el gran fenómeno de la modernidad, el ascenso a la hegemonía económica, militar, política y hasta cultural de los países del Atlántico norte, que podía tener antecedentes en el siglo xviii pero se desplegó con toda evidencia en el xix, iniciando el periodo eurocentrado que habría de durar por lo menos hasta la segunda Guerra Mundial. El proceso fue general, las más distintas economías regionales se reorganizaron en función del nuevo centro y las elites de las sociedades tradicionales que las albergaban, en las periferias de Europa, Asia y África, se propusieron con variable éxito copiar el nuevo modelo cultural, del mismo modo que en América.

O mejor dicho: más tarde y de manera más incompleta que nuestros países, los cuales se acoplaron muy tempranamente al centro noratlántico; se ha hablado de su “occidentalización” o de una aceleración de la misma, que había iniciado tres siglos antes.<sup>10</sup> No estoy de acuerdo ni sobre la terminología ni sobre el supuesto proceso, y después hablaré de ello, pero quienes así interpretan podrían señalar que el acoplamiento a las instituciones y cultura de los países “occidentales” es la guía más utilizada por quienes quieren contarnos la historia del siglo xix latinoamericano, sea que enfatizen sus logros o sus fallas. Descripciones que a fin de cuentas remiten a los resultados de ese acoplamiento llenan la narrativa, ensayo, poesía, periodismo, artes visuales y música de la América Latina decimonónica.

Todo ese mundo de documentos ensalza o denuncia, denigra o promociona objetos, modas, mobiliario urbano, instituciones, libros, tipos humanos, estilos de escritura, onomástica, formas de pensar, vicios y virtudes con las cuales la Europa invadía nuestros países. Lo contrario también ocurría y uno de los especímenes de la París de entonces fue el meteco latinoamericano, claramente distinguido de los otros muchos residentes en esa capital del siglo. Con todo ello, lo que había sido un mundo con características propias, a decir de extranjeros y de nativos, se fue acercando a los modelos que proponían aquellas metrópolis en vertiginosa modernización, enriquecimiento, ascenso hegemónico y crecimiento demográfico.

---

<sup>10</sup> Es la idea rectora de muchos tratamientos, y aparece con especial insistencia, desde el título mismo, en Marcello CARMAGNANI, *El otro Occidente: América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*, México, El Colegio de México/FCE, 2004, quien anuncia el propósito de trazar “la historia de la occidentalización de América Latina” (p. 9); quien busca, encuentra.

El cambio fue tan rápido y pareció tan completo que las generaciones posteriores perdieron conciencia del mismo, olvidaron que había habido una época previa, proyectaron al pasado más lejano, al momento de la conquista misma, lo que sí empezaron a considerar europeización u occidentalización. Se levantó alguna resistencia de sectores ligados a símbolos tradicionales, pero la estrategia de quienes buscaron la inserción de nuestros países en el sistema mundial tenía tras de sí fuerzas económicas, tecnológicas y políticas incomparablemente mayores, tenía un efecto de demostración más eficaz.

Y obtenía además desde ese mundo noratlántico el nuevo molde de explicación de la sociedad, la intención misma de hacerlo, su vocabulario, que es el mismo que en estas líneas estoy utilizando, y su elemento central, las filosofías de la historia. Lentamente se fueron construyendo relatos locales que se insertaban en aquella gran trama, y mediante los cuales iban explicando sus sociedades e historias, creando un sentido común que fue un instrumento más de las políticas de ingeniería social del Estado criollo. En ellos ocupaba un lugar central, bajo nuevas vestiduras, el concepto de *civilización*, en singular, y el relato de cómo “el descubrimiento de Colón fue el nacimiento de América a la vida de la civilización”, para citar, entre muchas otras voces, a un periódico chileno en 1874.

No había desaparecido totalmente la esperanza de una centralidad nuestra en el orden de los países civilizados, lo seguimos encontrando hasta las décadas finales del siglo, pero los desastres posteriores a la independencia obligaban a posponer su conclusión feliz hacia un futuro cada vez más lejano. Por el momento, para observadores nativos y extranjeros teníamos un lugar secundario en dicho orden, cuyos primeros lugares —ya definitivamente alejado el ideal ecuménico de la Ilustración— eran asignados a algunos países europeos y a los Estados Unidos (la primacía variaba según el pensador). La expresión más vigorosa, difundida e influyente la redactó el argentino Domingo Faustino Sarmiento, en su más famoso libro, *Facundo o Civilización y barbarie* (1845), con apuntaciones más agudas en las cartas que componen sus *Viajes* (1850) o dispersas en sus muchos escritos.

Por supuesto, obra tan rica, angustiada e inteligente tiene muchos matices, lejos de la caricatura que a veces han hecho críticos hostiles. Sin embargo, innegable es la idea de un modelo que era necesario imitar y de una tradición que por el contrario había que rechazar. Otros autores igualmente agudos lo expresaron de forma parecidamente directa. Muy famosa es la frase del argentino Juan Bautista Alberdi (1852): “*Nosotros, los que nos llamamos americanos, no somos otra cosa que europeos nacidos en América*”. No se trata de una opinión pasajera: fue formulada por el publicista de varios modos. El chileno Vicente Pérez Rosales

(1859) veía a Chile como una “*verdadera fracción europea trasplantada a 4.000 leguas de distancia en el otro hemisferio*”. Para el historiador brasileño Adolfo de Varnhagen en su *História geral do Brasil* (1854-1857) “*claro está que o elemento europeu é o que essencialmente constitui a nacionalidade atual*”, y citaba a Alberdi. Hablan de Europa, aunque otros preferían el término de “*países cristianos*” y había aparecido el de “*civilización occidental*”, que comenzaba a circular.

Las demás regiones del mundo experimentaron corrientes intelectuales igualmente partidarias de esa imitación o asimilación: las hubo en Japón, en Rusia, en Persia o en Egipto (“*Egipto es parte de Europa*” era el cintillo del periódico oficial en tiempos del jedive Ismail, a mediados del XIX), pero sin una penetración tan profunda y ubicua como en nuestros países. Yo interpreto que el reforzamiento de las herencias europeas no sólo era funcional al nuevo orden mundial sino que también lo era a los intereses amenazados de los grupos criollos: las guerras de independencia habían roto muchas divisiones físicas y simbólicas entre las clases, llevado a posiciones de prestigio a indios, castas y hasta negros. Las “familias decentes” debieron bregar para restablecer su lugar, y lo hicieron recuperando el elemento europeo, civilizado, el purismo lingüístico, los estudios clásicos, los buenos modales y hasta hablaron de la raza blanca, como eje de los nuevos Estados que construyeron, mediante políticas poblacionales y culturales.

Las primeras aprovecharon los grandes movimientos poblacionales del siglo xix para modificar la composición demográfica de América Latina, la cual sufrió entonces una más de esas vueltas súbitas que ha tenido en su historia. Si bien la mayor cantidad de africanos esclavos llegaron a América en dicho siglo y de Asia migró un número equivalente al de europeos, fue la llegada de éstos las que las elites de nuestros países enfatizaron. En algunos territorios llegaron a representar un porcentaje importante, y tanto ahí como en otros sitios, su influencia cultural fue más allá de la numérica, en todos los niveles, desde la academia hasta la vida cotidiana.

Las políticas culturales apuntaban expresamente al modelo de los países noratlánticos: era lo que los publicistas repetían constantemente, enfatizando la educación, o cambios en la propiedad privada que se pensaba estimularían el individualismo económico y con él la laboriosidad, nuevos hábitos y hasta un nuevo aspecto físico. La propaganda oficial, la literaria, iconográfica, mediática, mostraba a cada país ya muy próximo a la meta deseada, el rango de nación civilizada. Los pocos elementos indígenas introducidos en la simbología patria desaparecieron, como el araucano del primer escudo de Chile, o se hicieron irreconocibles, en aspecto y pose helénicos. Lo que el Estado imponía mediante leyes la sociedad lo hacía mediante otras formas de presión.

Todo lo anterior nos llevaría a darle la razón a quienes hablan de occidentalización si no fuera que con ello seguimos transitando una senda de explicación que por lo menos simplifica en exceso cuando privilegia, al viejo estilo, la versión de las elites. Una versión que ocultaba o minimizaba: repetía que los pueblos indios estaban en decadencia, los censos practicaban una suerte de genocidio simbólico reduciendo de muchas maneras su presencia, la iconografía y la estatuaría blanqueaban. Los Andes o Mesoamérica carecieron durante el siglo XIX de una literatura arqueológica, etnográfica, hasta de un corpus mediano de ensayos sociológicos o políticos sobre el indio. De igual forma no existían los negros ni en Brasil ni en Cuba.

Cuando estas carencias empezaron a suplirse se vio que seguían estando ahí otros mundos ajenos a esa civilización que acaparaba la atención, culturas que en nuestros días, contrariamente al siglo XIX, se descubren, analizan y ensalzan, nacidas de los encuentros, choques, síntesis e invenciones multiétnicas que desde la conquista se venían asentando. Las que aquellos manuales citados al principio incluyen como componentes privilegiados de la *“civilización latinoamericana”*. Hoy podemos estudiarlas en documentos legales, en descripciones de viajeros, a veces en descuidos de la ciudad letrada, por los cuales se filtraban hasta el ensayo, el tratado político o la narrativa.

Y tales culturas oficialmente escondidas, que se seguían transformando e hibridando, adquirieron nueva dimensión en esa fase, que se ha llamado de alienación en una supuesta *“dialéctica de la conciencia americana”*. La creación de mercados internos, las migraciones regionales se dieron dentro del marco de los Estados nacionales; sus aparatos militares, burocráticos y educacionales fueron interrelacionando las distintas zonas, coordinando el conocimiento mutuo, elevando figuras provinciales. Ante la necesidad de crear una literatura y unas artes plásticas nacionales, se sugirió tomar la naturaleza como inspiración —y la poesía pudo sí aprovecharla, como hizo también esporádicamente con temas universales— pero sólo se alcanzó alguna obra sustantiva cuando el costumbrismo, la novela histórica, la narrativa regional fueron recuperando tipos y situaciones locales, que no correspondían a la idea monolítica de la civilización. Del mismo Sarmiento, los fragmentos que fueron inmediatamente traducidos, los que todavía se recuerdan como más llamativos, son los referidos a los tipos humanos de la pampa argentina, las figuras del gaucho malo o del cantor.

Ante la inocultable presencia de ese archipiélago de culturas dispersas dentro de cada país, la sociedad criolla tuvo que irse abriendo a la idea de la variedad de las civilizaciones.

## 5. UNA ENTIDAD PROPIA

En España, como reacción ante las ilusiones del ecumenismo ilustrado, el uso plural e histórico del término *civilización* empezó a alternar con el original, único y ahistórico, por obra de distintos autores que incluyeron a católicos enemigos de la identificación que el liberalismo hacía de sí mismo como la civilización por excelencia.<sup>11</sup> La variedad estaba implícita en títulos como la *Historia de la civilización española desde la invasión de los árabes hasta la época presente*, de Eugenio de Tapia (1840) y el *Curso de historia de la civilización española* (1841), del conservador Gonzalo Morón. En Rusia Nicolai Danilevski, conservador, buscó en la tradición eslava una alternativa a la Ilustración y habló de diversas civilizaciones, estableciendo una clasificación pionera (1867).

Leopoldo Zea consideró en su momento a España y Rusia como regiones situadas “*al margen de Occidente*”. Al margen del moderno sistema mundial, podríamos preferir; en desacuerdo con el lugar que las filosofías de la historia elaboradas en su centro les asignaban y con un aparato cultural en condiciones de responder con una filosofía de la historia alternativa. A las otras regiones marginales, desde Turquía a Japón, se las relegaba a un papel todavía peor, sin embargo su universo de referencias se hallaba demasiado alejado del paradigma de las ciencias sociales modernas como para entender su lógica, como para sentir la necesidad de responderle o como para ser capaces de ello.

También arrojados “*al margen de Occidente*” según Zea, nuestros países estacionaban a mitad de camino: sí entendían dichas filosofías de la historia pero durante un largo periodo no las consideraron ofensivas, se vieron impotentes para ofrecer un modelo alternativo, o simplemente para criticar sus supuestos básicos. En la práctica diaria, cantidad de observaciones menudas venían a señalar que en América las cosas funcionaban de otra manera, a veces mejor que en Europa, esbozos hoy recogidos como oro: “*o inventamos o erramos*” (Simón Rodríguez, venezolano), pero sólo eso. Se observaba que copiábamos demasiado: “*industrias, artes, religión, filosofía, todo extranjero*” (Vicente Fidel López, argentino); “*remolcada si puede decirse por Europa, recibiendo sus ideas, sus usos y costumbres, su civilización entera sin haber pasado por la penosa tarea de adquirirla por propio desarrollo*” (Fermín Toro, venezolano). También se repetía que había más comunicación con Europa que con los otros Estados

---

<sup>11</sup> Además de la bibliografía antes citada, véase a Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, art. “Civilización”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN-Juan Francisco FUENTES (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, 144-156, y las investigaciones sobre la historia de la palabra, ya abundantes, entre las cuales son útiles Philippe Bénétou, *Histoire des mots: culture et civilisation*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1975, pp. 34ss, y Juan R. GOBERNA FALQUE, *Civilización: historia de una idea*, Universidad de Santiago de Compostela, 1999.

americanos y se exhortaba, como un periódico chileno de 1842, “no debemos abrazar ciegamente las ideas extranjeras ni servilmente la civilización europea”.

Algunos de los que daban tales sugerencias habían recibido (¿de Europa!) libros que llegaban a renovar el concepto ilustrado de civilización, señaladamente del francés François Guizot —autor de obras muy influyentes entre otros sitios en América Latina, *De la civilización en Europa* (1828) y *De la civilización en Francia* (1829)—, quien había redondeado el concepto para presentarlo como un hecho holístico, una unidad de experiencia histórica que comprendía la totalidad de las actividades humanas. Si bien Guizot seguía pensando que por encima de sus formas locales existía una civilización ecuménica, otros autores fueron desarrollando la idea de variantes, de variedades, de distintas civilizaciones.

Es decir que “*cada pueblo, pues, tiene y debe tener su civilización propia*” (Juan Bautista Alberdi); idea que se reencuentra en cantidad de otras frases sueltas, como la de Andrés Bello, “*interrogad a cada civilización en sus obras*” o del argentino Esteban Echeverría, quien consideraba corresponder “*a cada siglo una poesía, y a cada pueblo o civilización sus formas*”. Siguiendo el modelo de Tapia o de Morón, el historiador español Sebastián Lorente, asentado en Perú, escribió una *Historia de la civilización peruana* (1879).

Estos ejemplos nos muestran una temprana “nacionalización del concepto”: el de distintas civilizaciones nacionales, que en Europa del norte se observa a fines del siglo XIX,<sup>12</sup> se adelantó en España y en nuestros países a mediados del mismo, manifestando nuestra incomodidad con las “*ideas fuera de lugar*”, con las categorías universales. No había sin embargo un apartamiento mayor del convencimiento de que formaba parte de un tronco superior a los demás, el europeo/cristiano/occidental. Se habrá visto que el primero de los citados sobre una variedad propia es Juan Bautista Alberdi, el de aquella otra frase que somos europeos nacidos en América, y también de otras muy despectivas contra las culturas indígenas y criollas, que se siguen repitiendo hasta ahora, esta vez como formas de acusación. Es decir que cuando se invocaban civilizaciones propias, se aludía a variantes de la principal, única y verdadera.

Ello a pesar de los multiplicados motivos de disputa con los representantes del mundo civilizado: al estar situados “*al margen*”, éramos objeto frecuente de su desprecio y agresiones. En nombre de la civilización precisamente se llevaron a cabo ataques como el bloqueo anglofrancés al Río de la Plata, la invasión de William Walker a Centroamérica, la intervención francesa en México. Cada uno de estos episodios provocaba críticas a la

---

<sup>12</sup> Pim den BOER, “Civilization: comparing concepts and identities”, *Contributions to the history of concepts*, n. 1, vol. 1 (2005), 51-62.

política europea y estadounidense, algún tipo de reavivamiento del americanismo de época insurgente, con iniciativas diplomáticas, encuentros regionales, llamados a una alianza.

En tales ocasiones sí se hacía notar la uniformidad cultural de nuestros países, aunque no en primer lugar, sino como un elemento más para buscar la unión ante el peligro: *“muchos son los vínculos que ligan entre sí a las repúblicas de América y estrechan sus relaciones de un modo indisoluble”*, y repetidamente se enumeraban el origen común, *“lazos morales de religión, idioma, hábitos, vicios y virtudes”* (Justo Arosemena, panameño, 1856), que establecen *“entre todos los pueblos de América, relaciones que siempre nos harán mirar a los habitantes de otra república como hermanos”*, según el conservador chileno Pedro Félix Vicuña (1836-1837).

Latinos, raza latina, nuestra civilización: apenas asoman otras presencias, y cuando lo hacen es, como en el escrito del mexicano Juan Nepomuceno Pereda (1857): *“aunque poblado el Continente americano por varias razas, propiamente hablando de ellas imperan en él la Anglo-Sajona y la Latina-Ibérica; pues sabido es, que la indígena y la africana, por su inferioridad física e intelectual, en un sentido general considerada, les están subordinadas”*. El chileno Francisco Bilbao, del que después se hablará, radical e indigenista, al enfatizar las diferencias con los Estados Unidos, donde se exterminó a los indios, se ufanaba que *“hemos incorporado e incorporamos a las razas primitivas, formando en el Perú a la casi totalidad de la nación, porque las creemos nuestra sangre y nuestra carne”*.

Frente a los invasores europeos se dejaba claro que no existían diferencias. En plena ofensiva contra el bloqueo anglofrancés del Río de la Plata, la propaganda oficial de Juan Manuel de Rosas, gobernador de Buenos Aires, que había visto calificar por Sarmiento su política como barbarie americana contra la civilización, respondía (1848): *“La civilización de la Europa y la de la América es la misma. Los elementos, los principios que las constituyen son también los mismos, salvo aquellos accidentes especiales que distinguen social y políticamente a los pueblos en que se hallan fraccionadas esas dos importantes secciones del globo. La civilización cristiano-romana combinada con la civilización germana, que pone en movimiento a las naciones europeas, es la misma que impulsa a nuestros pueblos, y tanto es de la América como de la Europa. No hay principio ninguno importante de ella que no esté contenido en las sociedades modernas de América”*. Vocabulario hegeliano que por algún camino había llegado al Plata.

En este contexto apareció el nombre de América Latina.<sup>13</sup> Hasta ahora el antecedente más antiguo que se conoce es la mención del chileno Francisco Bilbao, en una

---

<sup>13</sup> Sobre el tema hay amplia bibliografía, de la cual cito lo esencial, desde los trabajos pioneros de John Leddy PHELAN, “El origen de la idea de Latinoamérica”, en: *Ideas en torno de Latinoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Unión de Universidades de América Latina, 1986, pp. 441-455, y de Arturo



conferencia en París del 22 de junio de 1856. Personaje muy discutido, Bilbao mostraba facetas indigenistas y anticolonialistas bastante insólitas, con una perspectiva ecuménica, más allá de América y de Europa: los libros y artículos que publicó denunciando el peligro externo se referían también a los ataques de Francia, Gran Bretaña y Rusia en otras zonas de Asia y África. Y mostró Bilbao interés por estudios muy esotéricos en la América de entonces, por las religiones y culturas antiguas, que lo llevaron a traducir tempranamente los Evangelios y algunas obras de Ernest Renan, las cuales comentó en eruditas introducciones que exhibían a veces su desacuerdo.

Todos estos detalles nos harían aceptar la versión de ser el nombre de América Latina manifestación de independencia frente a las potencias de la época, un concepto alternativo, ejemplo único de un área de este tipo que no fue nombrada, delimitada ni inventada desde la modernidad euronorteamericana.<sup>14</sup> Lo concedería si nos quedáramos sólo con la buena intención de Bilbao, pero era difícil para una personalidad aislada como él, atípico en su carrera, intereses y producción, desmontar la gruesa capa de categorías que lo rodeaba. Su discurso abunda más en metáforas, imágenes y exclamaciones que en hechos e ideas. Su categoría de latinidad derivaba del uso en el debate francés de su época, según el cual la civilización europea estaba compuesta por varias razas: la latina, la germana y la eslava. Él no volvió a emplear la denominación, que patentó poco después el bogotano José María Torres Caicedo, católico y conservador, y un oportunista según cierto coterráneo suyo. Con toda naturalidad fue posteriormente utilizada por el imperialismo francés en México y para muchos se fue convirtiendo en un símbolo de reivindicación de la herencia clásica, latina, católica e hispana frente a la modernidad representada por los Estados Unidos y por los liberales.

Dicha denominación parecía simplemente haber dado nuevo traje a la vieja idea de la patria del criollo; así lo muestran las referencias cada vez más comunes a “*nuestra raza*”, en singular confusión genética-fenotípica-cultural. Al mismo tiempo, sin embargo, también sirvió para catalizar cuestionamientos al paradigma centrado en Europa, al concepto mismo de civilización, así como ideas relativas al mestizaje como fundamento de la identidad. Es lo que podemos leer en algunas frases de algunos radicales de entonces, como el mexicano

---

ARDAO, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980; hasta los más recientes de Mónica Quijada, “Sobre el origen y difusión del nombre ‘América Latina’ (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)”, *Revista de Indias*, vol. 58, núm. 214 (1998), 595-616 y Michel GOBAT, “The invention of Latin America: a transnational history of anti-imperialism, democracy, and race”, *The American Historical Review* 118/5 (2013) 1345-1375.

<sup>14</sup> GOBAT, “The invention of Latin America”.

Ignacio Ramírez, quien negaba el patrocinio de Europa, o frases del colombiano José María Samper (1859) anticipan las ideas de la “raza cósmica”, en este caso una “raza democrática”, fusión de todas ellas. O más tarde de José Martí (1884), quien al glosar una conferencia en los Estados Unidos iba a decir con bastante claridad que *“civilización es el nombre vulgar con que corre el estado actual del hombre europeo”, mientras que “barbarie [...] es el nombre que los que desean la tierra ajena dan al estado actual de todo hombre que no es de Europa o de América europea”*.

Supongo que tal inconformidad había siempre existido, que siempre alguien descreyó de la superioridad de lo ajeno y la literatura nos muestra a menudo la figura del criollo tradicionalista y cabal, desconfiado de la modernidad, figura análoga a otras de la literatura alemana o rusa. Menos conocidas pero con seguridad más radicales serían las resistencias de los indígenas o afroamericanos, o de los demás grupos que sufrían los efectos de la civilización que se les venía encima. Tales protestas fueron alcanzando la letra impresa con el correr del siglo, aunque todavía siguieron envueltas durante mucho tiempo, del mismo modo que las ideas que expresó Bilbao, en una prosa vaga, en imprecisiones, en un traje ajeno, un poco por el gusto de la época, por el escaso conocimiento concreto sobre las realidades de la América que se buscaba defender, sobre todo por la incapacidad para cuestionar esas categorías tan centrales, ligadas a la civilización, Europa u Occidente.

## 6. UNA CIVILIZACIÓN

El conocimiento en torno a América Latina se fue acrecentando paulatinamente a partir de las últimas décadas del siglo XIX, lo cual fue resultado de muchos factores, desde políticos y económicos hasta técnicos. Hubo mucha más producción de libros, revistas y periódicos, colecciones de documentos, reedición de clásicos, que permitieron la elaboración de historias patrias, panoramas sobre las distintas literaturas nacionales, sobre la evolución intelectual de algunos países, estudios de arte, de historiografía e inclusive un panorama global como fue la composición de la Historia de la poesía hispanoamericana (1893-1895) del español Marcelino Menéndez Pelayo.

Fue sobre una base relativamente amplia que se pudo escribir la gran exégesis fundacional, el Ariel de José Enrique Rodó (1900), junto a una serie de obras abocadas a la interpretación de cada país o de América en conjunto, cuyo número empieza a abultar en los panoramas de la historia intelectual del periodo. Esta literatura puede hoy parecerse declamatoria, pero se enraíza más que la anterior en un conocimiento empírico, recabado

en bibliotecas más amplias, en redes de contacto epistolar y en el intercambio de publicaciones entre autores de diversas partes de América, a veces también en viajes, que se hicieron más frecuentes.

Resultado paralelo de esta evolución fue la normalización del estudio de América Latina en una disciplina propia, con cátedras, revistas, colecciones, especialistas. Al principio fue en los países centrales. El peruano Francisco García Calderón fue el autor de una primera historia de conjunto, *Les démocraties latines de l'Amérique* (1912), publicada en París, ciudad donde se proyectó una obra más vasta, una colección en varios volúmenes que la Gran Guerra impidió. En 1916 se creó en Columbia una cátedra de literatura hispanoamericana y se publicó la *Literary history of Spanish America*, del estadounidense Alfred Coester, la primera obra en su género; por esos años se compiló una enciclopedia sobre América Latina.

Con un corpus de materiales que se iba multiplicando y difundiendo, y un reclamo también creciente por estudiar y descubrir lo propio, se llamaba, con una audacia que no se había visto desde época de la emancipación, a ocupar un lugar propio en el mundo. Tras la influyente Historia de España y de la civilización española (1900-1911) de Rafael Altamira se publicaron la Historia compendiada de la civilización uruguaya (1907) de Orestes Araújo y el Manual de historia de la civilización argentina (1917) de Rómulo D. Carbia. En 1914 apareció un nuevo sintagma en el breve escrito “A glance at Latin American civilization”, de Francisco Javier Yánes, que se repitió ese mismo año en la conferencia que el brasileño Manuel de Oliveira Lima pronunció en Stanford.

No eran trabajos que aportaran gran novedad, salvo el título, que se relacionaba con el ambiente de esos años, donde abundaban las meditaciones sobre la civilización, su carácter mortal, su significado, la primacía de Europa. Después de *La decadencia de Occidente* (1918) de Oswald Spengler, cuya traducción castellana (1923) fue la primera a una lengua extranjera, el vocabulario de las civilizaciones se hizo popular y numerosas menciones de autores latinoamericanos atestiguan su influencia. En general se recogían ideas melancólicas sobre la decadencia de la cultura acechada por las masas, pero hay otra derivación en una carta de Mário de Andrade a Carlos Drummond de 1925:

“Não há Civilização. Há civilizações. Cada uma se orienta conforme as necessidades e ideais de uma raça, dum meio e dum tempo [...] Nós, imitando ou repetindo a civilização francesa, ou a alemã, somos uns primitivos, porque estamos ainda na fase do mimetismo”. Como había escrito unas líneas antes, “os tupis das suas tabas eran mais civilizados que nós nas nossas casas de Belo Horizonte”.

La idea de sacudir la tutela cultural europea estaba ahí pero de todos modos seguía siendo difícil ver la civilización de América Latina como algo más que una modulación peculiar de la occidental. No lo lograban ni siquiera las audacias interpretativas de *la raza cósmica* de José Vasconcelos (1925), *la democracia racial* de Gilberto Freyre (1933), *la Indoamérica* (1940) o la “*civilización novomúndica*” (1955) de Víctor Raúl Haya de la Torre y los discursos sobre el mestizaje, la transculturación y el ajiaco. Cuando se llamaba a los europeos a que nos tomaran en cuenta (Alfonso Reyes), se evidenciaba que seguían siendo los interlocutores. Cuando se buscó otra fuente de inspiración, se tuvo que buscar en el Oriente (y fue el que los europeos habían inventado). Leyendo a la distancia aquella producción, son todavía muchos los puntos de contacto con la tradición decimonónica: la referencia primaria a autores franceses, el elogio de la civilización, el énfasis sobre la tradición latina e hispana, restos de racismo, clasismo y declamación.

La atención a otros ingredientes fue ingresando al discurso letrado con los grandes movimientos políticos y sociales del siglo, campesinos, populares, indigenistas, afroamericanos, entre los cuales el más amplio e influyente fue la Revolución Mexicana, que obligaron al Estado criollo a matizar sus fundamentos europeístas y a conformar la matriz nacional-populista que iba a dominar casi todo el siglo latinoamericano. El pueblo, al que el proyecto civilizador consideraba necesario escolarizar, desbarbarizar, pasaba a ser el detentador de los valores de la nación, alienados por elites vendidas al extranjero. Combinado ello con el turismo, las comunicaciones y cambios demográficos, hicieron del siglo XX el de la difusión y reelaboración más amplia de la herencia latinoamericana por el mundo, en los más diversos géneros de música, artesanías y pintura, literatura después, que refluyeron, a veces después de una vuelta desde Europa, sobre la tradición letrada criolla.

De este medio nacieron los primeros estudios indigenistas, afroamericanos, las primeras lecturas históricas desde abajo, los intentos de introducir el lenguaje popular, y no un remedo, en la narrativa. Estoy hablando de una evolución que se inició lentamente, que tuvo sus primeros esbozos con el comienzo de siglo pero productos acabados en los años treinta. La insurgencia provocó la reacción de algunos círculos que creyeron necesario reafirmar, contra los orientalismos y los indigenismos, la pertenencia de América Latina a la civilización occidental. Era la primera vez que se necesitaba aclarar algo que antes parecía evidente y desde entonces los sectores conservadores han retomado el tema, a veces con una agresividad que extraña.

Del otro lado no se les respondió con una saña correspondiente. A pesar de la evolución señalada, los movimientos populistas, el desarrollismo, el marxismo, como la

mayor parte de la inteligencia, seguían identificando la modernización, explícitamente o no, con eso que llamaban Occidente, y no prestaron atención a los discursos alternativos que lo negaban sino para algún adorno retórico. Las izquierdas gustaban poco de los culturalismos, y su propuesta seguía otros cauces, a veces muy etnocidas en su afán modernizador. De este modo los discursos sobre la civilización, las relaciones con el Occidente, sólo fueron elaborados con algún refinamiento por quienes pensaban que esta relación sí existía, y argumentaban con conocimiento, como señaladamente el historiador chileno Mario Góngora (1915-1985) o el crítico colombiano Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005).

Del otro lado, pero sólo en Argentina he encontrado ejemplos, fue decir que estábamos fuera sí de Europa, exiliados, desarraigados (Héctor Murena, 1954), pero *“la América Latina no ha conseguido, ni se lo ha propuesto tan obstinadamente, perfilar un tipo de civilización propio, y su dependencia en todo sentido —físicamente de África y culturalmente de Europa— hacen de ella un conglomerado muchísimo más heterogéneo, plástico y susceptible de sufrir el influjo de toda clase de modeladores sociales”* (Ezequiel Martínez Estrada, 1962). Otra propuesta fue de abrir dicho Occidente para una expresión más, latinoamericana, de lo humano (Leopoldo Zea), que daría paso a una futura *“civilización de la humanidad”* (Darcy Ribeiro, 1968), “postoccidental” (Roberto Fernández Retamar, 1976), “transmoderna” (Enrique Dussel a inicios de los noventa).

Fue en el extranjero donde se nos descubrió como civilización, y con ello volvemos a la bibliografía a partir de los años sesenta citada en los primeros párrafos, a Lewis Hanke, designado *“fundador de la idea contemporánea de una civilización latinoamericana en Estados Unidos”* y junto con él, usaran o no el término, una serie de académicos. Cuando Huntington llegaba a clasificarnos en una categoría aparte, recogía una tradición de pensamiento ya abultada. Aquí seguíamos en la indefinición, y la historia universal coordinada por el brasileño Helio Jaguaribe (2001), para dar un ejemplo relevante, no ubica a América Latina en la categoría especial de Huntington: *“lo curioso es que desde Harvard nos reconozcan una condición de civilización emergente que los intelectuales de la región aún vacilan en esgrimir, como si temieran el ridículo”*. El lamento anterior proviene de uno de los intentos de rescate que han aparecido últimamente, correlato de la nueva etapa que América Latina ha comenzado a vivir en el nuevo siglo.

## 7. UNA CONCLUSIÓN

¿Qué decir de mí en este final? Recojo todos los reparos a la visión de civilizaciones mutuamente irreductibles, que tienen su biografía o pasan por un ciclo vital, que chocan o se alían entre sí: reminiscencia de la era colonialista, encierra la vida social entre límites arbitrarios, antropomorfiza, esencializa, reúne bajo un rótulo elementos dispares, sin un criterio unitario para definir los diferentes conjuntos. Con el último intento, el de Huntington, se ha visto además que, fuera de ser un elemento retórico, de valor propagandístico, su esquema es inoperante: los grandes actores de nuestra época no son las fantasmales civilizaciones. Alguien pensará que lo son el imperio, el capitalismo o las transnacionales, pero la crónica diaria muestra en dicho papel a los Estados nacionales, el gran fenómeno de la modernidad. Ellos son los que figuran en las organizaciones internacionales, pelean o se alían entre sí y acaparan los sentimientos de pertenencia de casi todos sus habitantes, excepto los de aquellos cuyo deseo es unirse a otro Estado nacional o crear uno propio. El reclamo civilizacional es un agregado que puede o no existir, secundario siempre.

Con ello, la noción plural de civilizaciones me parece haber tenido un uso sobre todo ideológico, haber sido utilizada como una alternativa conservadora, culturalista, al análisis basado en la dinámica social, como una noción estática que elimina las contradicciones sociales: *“si la nación es toda nuestra historia en razón de sus contradicciones, la civilización sería toda nuestra historia menos sus contradicciones”*.<sup>15</sup> El marxismo no la utiliza, aparece poco en los diccionarios o enciclopedias de sociología, de ciencia política; en los repertorios de estudios latinoamericanos figura para criticar la idea sarmientina y los autores posmodernos *“lo evitan como si fuera una plaga o cuando menos un parásito perteneciente a tiempos remotos”*.<sup>16</sup>

Bienvenidos sin embargo los intentos por definir una *“emergencia civilizacional”*: he tratado de mostrar que en la historia de nuestras ideas el concepto de *civilización*, en singular o en plural, ha sido clave en el reciclamiento de los más distintos saberes dentro del moderno paradigma de las ciencias sociales y su relato de una historia universal. En los comienzos de nuestra modernidad recibimos la palabra y la empezamos a usar estrechamente empaquetada junto a dicho paradigma, y con sus categorías hemos estado

<sup>15</sup> Antoine PELLETIER, “La noción de civilización”, en: Antoine PELLETIER-Jean-Jacques GOBLOT, *Materialismo histórico e historia de las civilizaciones*, México, Grijalbo, 1975, 7-58, p. 31.

<sup>16</sup> Ahmad SADRI, “En defensa del diálogo entre civilizaciones”, en: Rafael LOYOLA DÍAZ- Tomás CALVILLO UNNA- Abdelghani CHEHBOUNI (coords.), *Diálogo entre civilizaciones: miradas*, México, UNAM/El Colegio de San Luis/IRD, 2010, 143-155, p. 143.

explicándonos a nosotros mismos durante más de dos siglos. Ese paradigma y ese relato reciben en nuestros días críticas pero su rechazo absoluto se muestra por ahora imposible y hay quien señala que lo será mientras no cambie el actual horizonte de sociedad. La tarea actual en este momento de decisiones que atravesamos en nuestros países de América Latina es redefinir y recuperar para la acción.





**CEL**  
CENTRO DE  
ESTUDIOS  
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS  
del **CEL**



# **IMÁGENES DESDE LA ESCLAVOCRACIA BRASILEÑA**

## **El discurso civilización/barbarie durante la Guerra del Paraguay**

Parla Valero

Perla Patricia Valero Pacheco es maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM; actualmente es doctoranda el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos (UNAM) y profesora de historia de América Latina en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Su tesis de maestría *Un imperio entre un mar de repúblicas: Brasil frente a las repúblicas del Plata (1865-1870)* recibió mención honorífica en el VI Concurso de Tesis sobre América Latina o el Caribe celebrado por el CIALC-UNAM en 2016.

## INTRODUCCIÓN

Las formas y contenidos del binomio civilización/barbarie son preocupaciones que han acompañado la historia de nuestro subcontinente convirtiéndose en temas de reflexión clásicos. Su clasicismo radica en que tocan un problema esencial: la posición marginal de América Latina, su papel en el devenir de la historia. Esta posición marginal se ha constituido con relación a la vieja Europa y a Estados Unidos como representantes de la civilización occidental, sobre la cual existen posturas de afirmación o rechazo, pero siempre en tensión permanente.

Civilización es ese concepto que expresa la autoconciencia de Occidente, decía Norbert Elias, de todo aquello en que la civilización occidental de los últimos dos siglos cree llevar de ventaja al resto<sup>1</sup>. Es por ello que problematizar la noción de civilización nos lleva a la discusión de temas tan vigentes como el eurocentrismo, la blanquitud y el colonialismo que han abierto nuevas sendas para la reflexión teórica y la acción política. Preguntarse sobre las nociones de civilización en América Latina no es, entonces, un interrogante obsoleto, continúa siendo una pregunta actual y pertinente.

La civilización como autoconciencia de Occidente no fue una construcción unilateral sino un producto de la interacción de Europa con otros pueblos, en la cual América Latina tiene un papel importante. A pesar de su origen europeo, la experiencia americana también fue responsable por el destino del concepto de civilización<sup>2</sup>, el cual, a su vez, labró sus propios caminos en esta parte del mundo creando significados propios en contextos particulares. En este trabajo exploraremos uno de estos caminos: *la producción del discurso civilización/barbarie en un momento histórico concreto, la Guerra del Paraguay*. ¿Cómo operaron y se reconfiguraron los significados de civilización y barbarie en el contexto de la guerra? Esta es la pregunta que intentaremos responder a través del análisis de los discursos vertidos en la prensa brasileña, complementados por otros producidos por la prensa argentina y paraguaya.

---

<sup>1</sup> Norbert ELIAS, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 2012.

<sup>2</sup> João FERRES Jr., “O conceito de civilização: uma análise transversal”, en: Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870 [Iberconceptos II], vol. 1: Civilización*, Madrid, Universidad del País Vasco, 2014, 85-106, p. 85.

## 1. HACIA UN CONCEPTO DE CIVILIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA

En América Latina como en el mundo atlántico, la voz *civilización* era aún una palabra nueva a inicios del siglo XIX. Antes de su primera aparición en un texto de Mirabeau en el contexto de las luces francesas se empleaban términos hermanos que compartían la misma raíz etimológica del latín *civilitas*: el arte de gobernar las ciudades<sup>3</sup>. El uso de *civilización* en su sentido moderno, entendido como el acto de civilizar o el estado de un pueblo civilizado, comenzó a extenderse en el mundo iberoamericano a finales del siglo XVIII impregnado ya por una idea de progreso ascendente en términos morales y materiales. Si bien es cierto que no se trata de un concepto unívoco pues posee matices contextuales, puede decirse que existe un concepto de *civilización* en general y común a la modernidad capitalista, el cual fue imbuido por la idea de progreso a través del devenir histórico del desarrollo del capitalismo en los últimos dos siglos y su era de la revolución otorgándole así su significado moderno.

La evolución de los conceptos y usos políticos a través de la era de la revolución atlántica se ha convertido en el objeto de estudio de proyectos como el *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales*, que dedica todo un tomo a la voz *civilización*. Sus autores afirman que el término poseyó por lo menos cuatro definiciones modernas fundamentales: *acto de civilizar, modelo, proceso y expresión de nacionalidad*.

Los tres primeros fueron comunes hasta mediados del siglo XIX y a menudo aparecieron entrelazados. *Acto de civilizar* significaba deshacerse de costumbres bárbaras mediante un proceso que implicaba imitar el modelo europeo del progreso moral y material asociado con la vida en ciudades regida por leyes y por la religión cristiana. Hablar de *modelo europeo* como significado ya implica la existencia de un eurocentrismo que terminaría por justificar proyectos colonialistas sobre pueblos que no se adecuaban a este concepto de *civilización*. *Bárbaro y salvaje* se convirtieron en sus contraconceptos que llevaban consigo un sentido político al ser nombrados como los otros, los inferiores, los no civilizados.

La voz *civilización* sufrió un proceso de pluralización a lo largo del siglo XIX que la dotó de su cuarto significado fundamental: *expresión de nacionalidad* o realización del espíritu de un pueblo, una suerte de esencia o estado privilegiado del que sólo podían disfrutar algunos. En América Latina el uso común y pleno del término fue introducido tardíamente,

---

<sup>3</sup> Maria Elisa Noronha DE SÁ, *Civilização e barbárie. A construção da ideia de nação: Brasil e Argentina*, Río de Janeiro, Garamond Universitaria, 2012.

de allí que no fuese empleado de manera crucial en los debates que acompañaron las luchas por la independencia. La pluralización implicó pasar de un modelo singular de civilización a diversas civilizaciones que continuaban asumiendo el modelo europeo pero reconfigurado a sus propios contextos. *Civilización argentina, peruana, brasileña* y demás se convirtieron en expresiones cada vez más comunes que intentaban adaptar el modelo singular de civilización europea al debate político latinoamericano donde estaban en juego las definiciones de la nacionalidad y del proyecto político de nación.

Estas *civilizaciones nacionales* compartieron, por lo menos, cuatro significados: la identidad nacional en oposición a las metrópolis, un régimen fundado en la soberanía popular en oposición al antiguo régimen, el fomento de la agricultura y el comercio libre y la reforma de las costumbres bárbaras de los indios. Estos nuevos significados ponen en evidencia el entrelazamiento de civilización no sólo con las formas de *organización política* sino con las nociones de *identidad, cultura* e incluso *raza* que entrarían en tensión en un momento de conflicto como la Guerra del Paraguay.

La nacionalización de la voz y significado de civilización no implicó su aislamiento tras fronteras nacionales pues éstas aún no existían como tales, eran contornos limítrofes porosos sin delimitar completamente, tanto en su forma como en su contenido. Además de las dinámicas internas, fue también la interacción entre las naciones en construcción lo que moldeó, en cierto grado, el significado de civilización. Esto ocurrió en la Guerra de Paraguay donde el significado y uso de la noción civilización fueron refuncionalizados en medio de un conflicto internacional que tuvo como escenario un contexto más bien regional.

## 2. MISIÓN CIVILIZATORIA EN LA CUENCA DEL PLATA

En Brasil se conoce como Guerra del Paraguay, en Argentina como Guerra de la Triple Alianza y en Paraguay como Guerra Guasú. Es el conflicto bélico que cerró la primera mitad del siglo XIX latinoamericano y un evento tristemente recordado por la violencia ejercida, por el gran número de víctimas y por ser la primera guerra fotografiada en la región.

En ella se expresaron problemáticas comunes del continente: la competencia por recursos estratégicos para el mercado, caudillismo, tensiones autonomistas provinciales, emergencia de sentimientos patrióticos, litigios limítrofes y tensiones raciales latentes, además de expresar la dialéctica civilización/barbarie. Como un pequeño laboratorio, la

Guerra del Paraguay condensó las grandes problemáticas que habían acompañado la vida de las nuevas naciones latinoamericanas: cristalizó medio siglo americano.

El conflicto estalló en 1864 producto de una crisis diplomática provocada por la invasión brasileña al Uruguay, su antigua provincia Cisplatina y zona de influencia, con una larga historia de disputas con la Argentina. La intervención militar tenía el objetivo de apoyar la rebelión colorada de Venancio Flores en contra el gobierno blanco la cual también recibió apoyo de los unitarios argentinos. La injerencia de Brasil fue justificada para defender los intereses de los estancieros riograndenses en tierras uruguayas, a los que el gobierno blanco había prohibido establecer asentamientos y poseer esclavos. En respuesta a la invasión, el presidente paraguayo Francisco Solano López, aliado del gobierno blanco, envió tropas a defender la soberanía americana violada en Uruguay. Después de que el ejército paraguayo ocupase Corrientes en su camino hacia la República Oriental, la guerra fue declarada y se conformó una alianza entre el imperio de Brasil, Argentina y un Uruguay ya controlado por Flores en contra de Paraguay.

La geopolítica de la cuenca del Plata, zona en disputa permanente, operó como una bomba de tiempo que haría estallar el conflicto. Pero sería la crisis diplomática de 1864 la que generaría la coyuntura para la definición de los bandos y el estallido final de la guerra. *“Fue una guerra que el Brasil no quería, sobre todo porque era hecha contra el enemigo equivocado, Paraguay, y en compañía del aliado equivocado, Argentina”*<sup>4</sup>; Brasil y Argentina se consideraban el uno al otro enemigos históricos por heredar los conflictos limítrofes de sus metrópolis sobre la posesión de la Colonia de Sacramento, que desataría una guerra por la provincia cisplatina/oriental en 1825. Si bien existía el antecedente de una alianza entre Brasil, Uruguay y las provincias argentinas de Entre Ríos y Corrientes que se unieron contra Rosas en 1852, para 1864 la alianza no fue del todo bien recibida. Brasil era visto como un imperio esclavista y expansionista, anomalía en una América republicana:

“Hay que hacerle la guerra al Brasil [...] al usurpador de nuestras tierras, enemigo natural de las Repúblicas y opresor de la humanidad –ese es el grito que desean oír los pueblos americanos– en vez de ir a pelear contra sus hermanos de causa, contra sus defensores naturales. El Paraguay no puede ser considerado como enemigo, cuando el Imperio del Brasil está de por medio.”<sup>5</sup>

Este texto del periódico porteño *La América*, publicación que se opuso abiertamente a la guerra y a la alianza con Brasil, señala al imperio como agente de

<sup>4</sup> José Murilo CARVALHO, *D. Pedro II. Ser ou não ser*, Río de Janeiro, Companhia das Letras, 2007, p. 106.

<sup>5</sup> *La América*, 18 de marzo de 1866.

inestabilidad y fisura en la unidad americana. Para legitimar esta “alianza natural” la prensa brasileña revivió la antigua alianza en contra de Rosas, representación de la barbarie que fue resucitada en la figura de López cuyo exterminio se convirtió en uno de los objetivos de la guerra. Personaje polémico aún hoy día, López condensó el encono de la clase gobernante imperial y fue representado con rasgos burlescos, diabólicos y tiránicos.

La supuesta *tiranía paraguaya* fue uno de los elementos que fundó la imagen de barbarie construida alrededor de la figura de López. Desde su independencia, Paraguay no había conocido más que los gobiernos autoritarios del Dr. Francia, Carlos Antonio López y Solano López quienes gobernaron por decreto presidencial, sin constitución. A los ojos de los brasileños esta falta de instituciones era un signo de tiranía que los aproximaba al antiguo régimen y era por lo tanto un signo de barbarie. La prensa evocó esta supuesta barbarie a través de la animalización de los paraguayos representados como perros, gatos y cerdos, imágenes destinadas a mostrar su inferioridad y falta de humanidad. La barbarie de López se representó en escenas terribles donde otorgaba orejas humanas como condecoración a sus generales que las cosían en sus barbas (figura 1) y dando órdenes de construir monumentos hechos de cadáveres y cráneos humanos (figura 2).

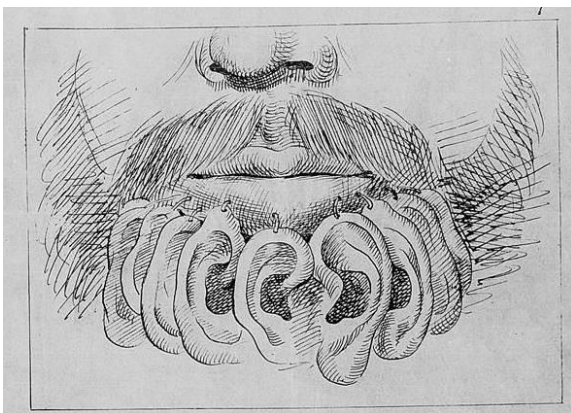


Figura 1



Figura 2



El discurso civilización/barbarie fue utilizado por el gobierno y la prensa para justificar la guerra señalando que el exterminio de Paraguay era un inmenso servicio a la humanidad y a la civilización: “lleven el lábaro de la civilización a los embrutecidos dominios del único tirano de la libre América”<sup>6</sup>. Si Paraguay encarnaba la barbarie, Brasil era el campeón de la civilización que haría frente a la barbarie de López desplegando una misión civilizatoria sobre el Plata:

“Declara el monstruo guerra al Brasil, no por los medios conocidos entre gente policiada, sino por invasiones, aprisionamientos, degollamientos de mujeres, niños y viejos y otros horrores propios de refinada salvajería [...] Brasil entonces se levantó como un solo hombre y protestó [...] La barbarie no puede por mucho tiempo mantenerse ancha en presencia de la civilización y los defensores de una causa noble [...] El Paraguay y su nefasto gobierno no son más un mito, son un escándalo flagrante para todas las naciones civilizadas.”<sup>7</sup>

Fueron frecuentes las acusaciones de la prensa brasileña a Paraguay por declarar la guerra a un imperio “pacífico” sin razones legítimas y a través de medios barbáricos propios de una nación “oculta” a la civilización. Aquí, *civilización* se entiende como *libre comercio y gobierno soberano*, fundamentos del liberalismo político y económico que son, a su vez, expresiones de la modernidad capitalista.

La falta de apertura hacia el mercado mundial y la carencia de instituciones liberales fundamentaron la imagen de barbarie que se construyó alrededor del Paraguay; a esto se sumaron los llamados “horrores de López” que sí ocurrieron. Los desertores eran ejecutados y los opositores a la guerra fueron masacrados en Concepción frente a la negativa de López a cualquier tipo de dimisión y frente a su cada vez más tensa relación con las élites provinciales del país. La violencia de la guerra invadió todos los espacios sociales desmoronando a la sociedad paraguaya, “en el seno del pueblo víctima, obró la masa de verdugos”<sup>8</sup> en complicidad con López que no actuó solo.

La violencia también se manifestó en el bando aliado. La guerra se extendió seis largos años con batallas entabladas casi todas en territorio paraguayo que fueron acompañadas por atrocidades innecesarias, especialmente aquellas cometidas por órdenes del Conde D’Eu, yerno del emperador, que quedó al mando del ejército brasileño tras la dimisión del General Caxias después de la toma y saqueo de Asunción en 1868. Lo que siguió fue la cacería de López, perseguido y asesinado en Cerro Corá en marzo de 1870.

6 *Semana Ilustrada*, no. 299, 1866.

7 *Semana Ilustrada*, no. 333, 1867.

8 Luc CAPDEVILA, *Una guerra total: Paraguay (1864-1870). Ensayo de historia del tiempo presente*, Asunción, Universidad Católica-Buenos Aires/Sb, 2010, p. 104.



La prensa reprodujo el discurso de las élites gobernantes del Brasil, monarquía imperial y esclavista, que estigmatizó al Paraguay como una nación bárbara a causa de su organización política republicana. Ante los ojos del imperio, república era sinónimo de anarquía política, inestabilidad, caos y caudillismo. Esto se extendía incluso a sus aliadas, cuya imagen osciló entre el polo de la civilización, por sus instituciones liberales que las aproximaban a Inglaterra y Estados Unidos, y el de la barbarie por su naturaleza republicana y herencia española.

El papel del Brasil era dar ejemplo de civilización y así lo corrobora el propio emperador Pedro cuando rememora en su diario personal el fin de la guerra: “*Se establecía la civilización en la cuenca del Plata y todo debido a mi Brasil*”<sup>9</sup>. Esta imagen que equipara a la monarquía brasileña con la civilización y a las repúblicas hispanoamericanas con la barbarie ha sido observada por la historiografía que señala la existencia de una suerte de sentimiento de superioridad en las élites imperiales fundamentado en la grandeza e integridad del territorio que había sido garantizada por la forma política monárquica.

La supervivencia de Brasil, esa isla monárquica de civilización en una América republicana, dependía peligrosamente de su condición imperialista lo cual se traducían en una belicosidad crónica sobre la región del Plata<sup>10</sup>, dado que las élites gobernantes del Brasil temían que sus vecinas contaminaran el imperio con su republicanismo federal que traería anarquía y desmembramiento territorial; un mal que Brasil había logrado sortear apenas y con muchas dificultades a través de la imposición de un gobierno centralista que reprimió duramente las rebeliones provinciales a lo largo de todo el siglo XIX.

La alianza entre Brasil, ese “monstruo anti-republicano”, con las repúblicas argentina y uruguaya impidió que la opinión pública viera la guerra como la confrontación entre *monarquía y república*. Al centrarse en los rasgos tiránicos de López y el arcaísmo de las instituciones paraguayas, la guerra fue caracterizada como un enfrentamiento bajo el esquema de *libertad contra tiranía* como equivalente al enfrentamiento *civilización contra barbarie*. La monarquía imperial brasileña se presentó a sí misma como símbolo de la *civilización americana* cuya labor era llevar la bandera de la libertad a los infelices paraguayos, cuando en sus propias entrañas supuraba la llaga de la esclavitud.

---

<sup>9</sup> CARVALHO, *op. cit.*, p. 106.

<sup>10</sup> Wilma PERES COSTA, *A espada de Damocles: o exército, a Guerra do Paraguai e a crise do Império*, São Paulo, Hucitec-UNICAMP, 1996.

### 3. LA CIVILIZACIÓN DE LA ESCLAVITUD

Poco se habló en los periódicos brasileños de la presencia negra en el ejército aliado. La guerra se había pensado fácil y expedita pero se alargaba cada vez más, produciendo déficit presupuestario y carencia de soldados. Cuando ejército, milicia y voluntarios ya no fueron suficientes se comenzaron a incorporar esclavos a las tropas. Esto resultó ser un buen negocio: el ejército recibía esclavos vendidos por sus amos como voluntarios mientras los amos recibían una indemnización por liberar a sus esclavos y suministrarlos al ejército.

Este cambio de color en el ejército aliado no pasó desapercibido por el bando paraguayo. Sus periódicos, que eran publicados desde los cuarteles de López, sostuvieron que Argentina y Uruguay eran pueblos hermanos, naciones democráticas por ser repúblicas, de las que se esperaba solidaridad contra el imperio y sus negros serviles: “*¡Repúblicas infelices! ¡Esclavas de los esclavos! Sorberán por las narices sólo espinacas y nabos*”<sup>11</sup>. El imperio de Brasil fue señalado como el instigador de la agresión y fue blanco de las sátiras políticas. Sus soldados negros fueron representados como no-humanos, raza macacuna de esclavos-mujeres que se enfrentaba a la cristiana raza paraguaya, hija del encuentro de la raza guerrera guaraní y la raza conquistadora española.

Esto se representó en las caricaturas paraguayas de 1867: “*El ejército brasileño vigila*” (Figura 3), “*Embarque de los «voluntarios de la Patria»*” (Figura 4) del periódico *Cabichuí*. En ellas observamos la animalización de los negros vigías, la sátira sobre los esclavos obligados a ser voluntarios y llevados a la guerra por la fuerza y, en una más (Figura 5) del mismo año publicada en el periódico *El Centinela*, aparecen los soldados negros feminizados vestidos con faldas. Estos recursos fueron empleados para fundamentar el discurso *civilización/ barbarie* que también emergió en las filas paraguayas donde Brasil representó una barbarie que fue feminizada y fundada tanto en el elemento político, su forma monárquica, como en el racial, su población negra.

---

<sup>11</sup> *El Centinela*, 18 de julio de 1867.

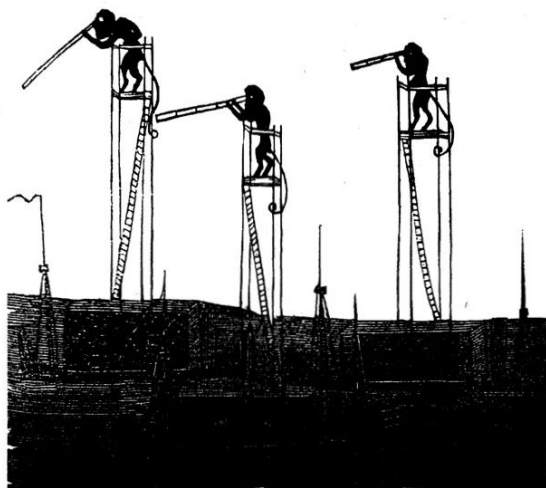


Figura 3

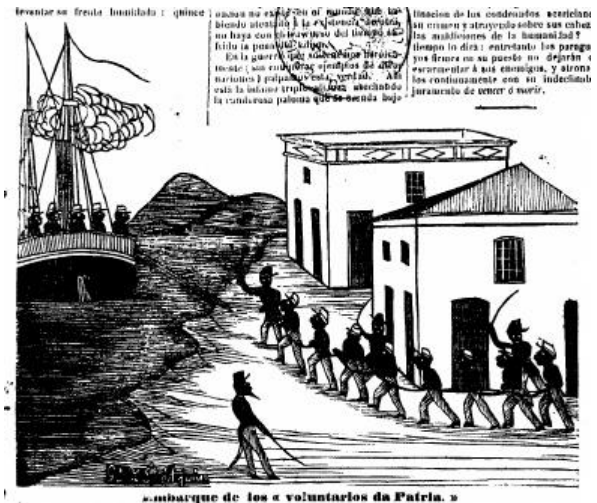


Figura 4

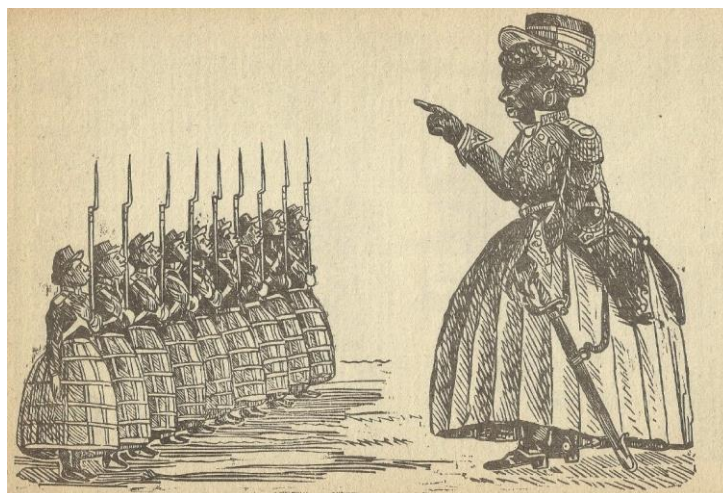


Figura 5

Brasil, el llamado “monstruo esclavizador”, se desplegaba como una contradicción en movimiento: “*Si sus excelencias están tan ansiosas de otorgar la libertad al pueblo paraguayo por qué no comienzan por liberar a los infelices negros que suspiran bajo la más temible y dura esclavitud para enriquecer a cientos de grandes del Imperio*”<sup>12</sup>, respondía un comandante paraguayo frente a la exigencia aliada de la rendición. “*Brasil y la esclavitud se tornaron sinónimos. De ahí surge la ironía*

<sup>12</sup> Citado en Ori PREUSS, *Bridging the Island, Brazilians' views of Spanish America and themselves, 1865-1912*, Madrid, Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2011, p. 34.

con la que fue acogida la leyenda de que íbamos a fundar la libertad en Paraguay”<sup>13</sup>, escribía el abolicionista Joaquim Nabuco, pues este contrasentido no escapó a los ojos de los propios abolicionistas brasileños y terminaría por darle gran impulso al movimiento después de la guerra promoviendo una manumisión gradual finiquitada hasta 1888.

La contradicción de la misión civilizatoria brasileña también fue recogida por la propia prensa aliada; un ejemplo son estas palabras publicadas en los albores de la guerra por un periódico argentino:

“Los esclavos del Brasil son mercancía. Los esclavos del Paraguay son hombres. En el Paraguay, los hombres, los heroicos, que carecen de la libertad política que disfrutaban los pueblos de la democracia. En el Brasil los hombres son cosas, que carecen de la libertad civil que no puede existir para ellos en aquella tierra de comercio de carne humana. La esclavatura de López no es la esclavatura de Pedro II.”<sup>14</sup>

El texto transmite la idea de que la civilización consiste en la *libertad política*, la cual aún no se alcanza del todo el Paraguay; es decir, la civilización está a medio camino, pero marcha porque los hombres poseen libertad civil aunque carecen de libertad política plena. Pero en el Brasil los hombres no gozan siquiera de libertad civil y sin ella la libertad política es una ficción. A su vez, se distinguen dos nociones de esclavitud: la *política* y la *económica*.

La *esclavitud política* es la que existe en Paraguay y fue un argumento empleado por el discurso liberal europeo desde el siglo XVII para justificar la caducidad del antiguo régimen que tornaba a los hombres esclavos políticos. Mientras que la *esclavitud económica*, esa esclavitud moderna capitalista de plantación, es la que sobrevive en Brasil. El texto señala la incongruencia de que subsista esclavitud económica en una nación que se asume campeona de la civilización por su forma política de monarquía constitucional.

Este contrasentido era posible por la íntima relación existente entre liberalismo y esclavitud. Holanda e Inglaterra, cunas del liberalismo, fueron también las campeonas del tráfico negrero mientras que Estados Unidos, cuna de la república moderna y de la democracia liberal, se sostenía sobre el trabajo esclavo. “¿Cómo se explica que los más estridentes gritos de dolor por la libertad los escuchemos elevarse en las voces de los cazadores de negros?”<sup>15</sup>, se preguntaban los ingleses al mismo tiempo que sus colonias se sublevaban y les reprochaban jactarse de su amor por la libertad mientras promovían la trata negrera.

<sup>13</sup> Joaquim NABUCO, *O Abolicionismo*, v. VII, São Paulo, Instituto Progresso Editora, 1994, p. 206.

<sup>14</sup> *El Pueblo*, 18 de septiembre de 1865.

<sup>15</sup> Doménico LOSURDO, *Contrahistoria del liberalismo*, España, Viejo Topo, 2005, p. 20.

Si bien es cierto que en Iberoamérica el liberalismo tuvo posturas matizadas y multilaterales, en términos generales se mantuvo esta tensión entre *liberalismo, esclavitud y republicanismo* pues el derecho a la propiedad relativizaba el derecho a la libertad. Es decir, la libertad política de los blancos acotaba la libertad civil de los negros en toda América, pues el derecho de propiedad se consideraba natural, sagrado e inviolable, mientras que libertad e igualdad se asumían como derechos políticos.

El liberalismo hispánico compartió las ambivalencias y límites del liberalismo europeo respecto a la esclavitud porque contempló una abolición gradual con indemnización adecuada para los amos y servidumbre doméstica para los manumitidos, con el fin de evitar daños a la población blanca y evitar una segunda revolución haitiana<sup>16</sup>.

“*La libertad del hombre libre es la causa de la gran opresión de los esclavos*”<sup>17</sup>, decía bien Adam Smith, quien pensaba que la esclavitud podía ser suprimida más fácilmente bajo un gobierno despótico que bajo uno libre donde toda la ley está hecha por los amos. Liberalismo no era, entonces, sinónimo de libertad universal ni abolicionismo especialmente porque en la óptica del pensamiento liberal la esclavitud se mostraba como una institución necesaria, un medio ineludible para la progresiva civilización de los negros. Es por ello que una “nación civilizada” con instituciones políticas y económicas liberales podía mantener la esclavitud.

La prensa brasileña fue reticente a mostrar este contrasentido hasta los años finales de la guerra, cuando algunos periódicos comenzaron a mostrar la situación de los esclavos: vendidos por sus amos como soldados voluntarios para ir a liberar, por la fuerza, a los paraguayos del yugo de López y regresando a un Brasil que mantenía la esclavitud. Los negros, fueran libres o esclavos, eran considerados un elemento extranjero por su origen africano y fueron negados como parte constitutiva de la nación. Siendo así, no resulta extraño que fuese la figura del *indígena como buen salvaje* la que se convertiría en la representación de la nación brasileña.

La representación de Brasil como *indígena blanco y civilizado* fue retomada en la historiografía y literatura nacionales; esta figura idealizada y romantizada era muy distinta de los indígenas reales que eran vistos por las élites imperiales como elementos de transmisión de la barbarie en América, especialmente en las repúblicas heredadas de la matriz cultural española. Esta barbarie de origen indígena fue señalada como la causa del “servilismo

---

<sup>16</sup> Rafael ROJAS, “La esclavitud liberal”, en: *Los derechos del alma. Ensayos sobre la querrela liberal-conservadora en Hispanoamérica (1830-1870)*, México, Taurus, 2014, pp. 25-64.

<sup>17</sup> LOSURDO, op. cit., p. 16.



paraguayo” y fue también expresada a través de imágenes orientalistas donde se decía que “de Persia a Paraguay la diferencia no es grande”, que era “la China de América” y López un “señor de las Arabias”.

Brasil, la esclavocracia imperial, se veía a sí misma como la nación más civilizada de Latinoamérica por ser una monarquía constitucional cuya forma política la emparentaba con la Europa de la restauración tras la derrota de la revolución y la república popular en 1848, y se representaba a sí misma como un indígena encargado de llevar la misión civilizadora a Hispanoamérica. Así lo ilustra esta caricatura (Figura 6): *“El Brasil queriendo dar prueba de la misión civilizadora que emprendió sobre Paraguay, ¡líma sin cesar las ardientes cabezas paraguayas! ¡Lima demasiado! tanto... ¡el asunto es feo!”*<sup>18</sup>.

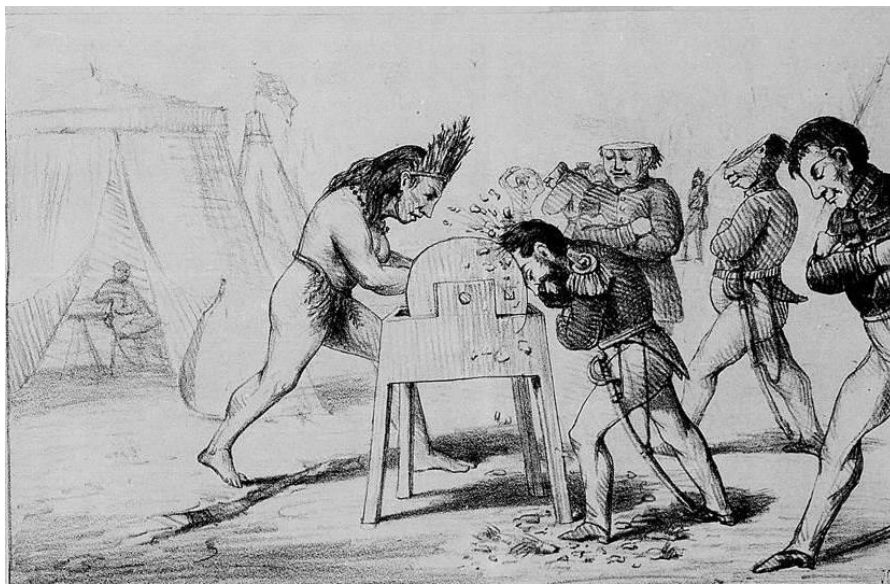


Figura 6

<sup>18</sup> *Paraguay Ilustrado*, no. 8, 1865.

## A MANERA DE CONCLUSIÓN

Hemos señalado que el sentido moderno de civilización entendida como acto o proceso de civilizar mediante la imitación del modelo europeo occidental, se pluralizó y nacionalizó en el transcurso del siglo XIX. En América Latina el significado de las “civilizaciones nacionales” no sólo implicó la identidad nacional sino también un régimen fundado en la soberanía popular, el fomento de la agricultura y el comercio libre así como en la reforma de las costumbres indígenas, manteniendo en estos significados la preeminencia del modelo europeo de civilización. No obstante, las diversas nociones de civilización en Latinoamérica no sólo asumieron este modelo europeo sino que también se forjaron a través de la conflictiva interacción entre las naciones como ocurrió durante la Guerra de Paraguay.

El discurso civilización/barbarie se reconfiguró de una manera particular para justificar el asedio a Paraguay. El significado de la civilización en este contexto estuvo íntimamente relacionado con las formas políticas de las naciones involucradas. La falta de instituciones liberales en Paraguay era un signo de tiranía que lo aproximaba al antiguo régimen y por lo tanto a la barbarie, mientras que la monarquía constitucional brasileña como forma política la aproximaba a la Europa de la restauración y por ende a la civilización, entendida como expresión del liberalismo con su libre comercio y gobierno soberano.

Brasil, monarquía constitucional e imperio esclavista, estigmatizó a Paraguay como una nación bárbara por su organización política republicana que, para las élites brasileñas, era sinónimo de anarquía política, caos y caudillismo; imagen que también se extendió, aunque en menor medida, a sus aliadas Argentina y Uruguay. Esta alianza impidió que la opinión pública viera la guerra como la confrontación entre monarquía y república y que en su lugar fuera caracterizada bajo el esquema de libertad contra tiranía como equivalente al enfrentamiento civilización contra barbarie. No obstante, este énfasis en la libertad política como sinónimo de civilización no impidió que se señalaran las contradicciones de la civilización brasileña que, en la época, era sinónimo de esclavitud económica.

Este contrasentido era posible por la íntima relación existente entre liberalismo y esclavitud. El liberalismo no operó necesariamente como sinónimo de libertad universal ni de abolicionismo, especialmente porque en la óptica del pensamiento liberal la esclavitud se mostraba como una institución necesaria y medio ineludible para la progresiva civilización de los negros y de los pueblos colonizados. Cuando el liberalismo decretaba que el derecho de propiedad era natural, sagrado e inviolable, la libertad e igualdad se tornaban derechos



políticos acotados. Es por ello que una “nación civilizada”- como Brasil se veía a sí misma- podía mantener instituciones políticas y económicas liberales que convivían con la esclavitud, barbarie que no se había extinguido del todo en América.

Civilización y barbarie como abstracciones en el discurso y como realidades efectivas coexistieron en la cuenca del Plata de diferentes formas. Civilización era la libertad de los hombres paraguayos y la barbarie su sometimiento político, mientras que la civilización era la libertad política y comercial de los hombres brasileños y la barbarie la esclavitud de sus negros. Esto no quiere decir que ambos conceptos fueran relativos, sino que coexistieron en la realidad latinoamericana determinados por el liberalismo, expresión política y económica de la modernidad capitalista que continúa moldeando a Occidente.

## FUENTES

- ☞ *El Pueblo*, 1865 (BN Argentina)
- ☞ *La América*, 1866 (BN Argentina)
- ☞ *El Centinela*, 1867 (BN Paraguay)
- ☞ *Cabichuí*, 1867 (BN Paraguay)
- ☞ *Paraguay Ilustrado*, 1865 (BN Brasil)
- ☞ *Semana Ilustrada*, 1866-1867 (BN Brasil)
- ☞ *Comédia Social*, 1870 (BN Brasil)

## BIBLIOGRAFÍA

- ☞ CAPDEVILA, Luc, *Una guerra total: Paraguay (1864-1870). Ensayo de historia del tiempo presente*, Asunción, Universidad Católica de Buenos Aires/Sb, 2010.
- ☞ CARVALHO, José Murilo, *D. Pedro II. Ser ou não ser*, Río de Janeiro, Companhia das Letras, 2007.
- ☞ DE SÁ, Maria Elisa Noronha, *Civilização e barbárie. A construção da ideia de nação: Brasil e Argentina*, Río de Janeiro, Garamond, 2012.
- ☞ ELIAS, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 2012.
- ☞ FERNÁNDEZ Sebastián, Javier (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870 [Iberconceptos II]*, vol. 1 Civilización, Madrid, Universidad del País Vasco, 2014.
- ☞ LOSURDO, Doménico, *Contrahistoria del liberalismo*, España, Viejo Topo, 2005.

- ❖ NABUCO, Joaquim, *O Abolicionismo*, v. VII, São Paulo, Instituto Progresso, 1994.
- ❖ PERES COSTA, Wilma, *A espada de Damocles: o exército, a Guerra do Paraguai e a crise do Império*, São Paulo, Hucitec/UNICAMP, 1996.
- ❖ PREUSS, Ori, *Bridging the Island, Brazilians views of Spanish America and themselves, 1865-1912*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2011.
- ❖ ROJAS, Rafael, *Los derechos del alma. Ensayos sobre la querrela liberal-conservadora en Hispanoamérica (1830-1870)*, México, Taurus, 2014.
- ❖ SILVEIRA, Mauro César, *A batalha de papel. A Guerra do Paraguay através da caricatura*, L&P Eds., 1996.



**CEL**  
CENTRO DE  
ESTUDIOS  
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS  
*del* **CEL**



# **ARNOLD TOYNBEE, AMÉRICA LATINA Y LAS CIVILIZACIONES**

Florencia Grossi

Florencia Gorssi es Licenciada en Historia y Sociedad Contemporánea por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y candidata a magíster en Estudios Latinoamericanos por la UNSAM. Profesora en FADU/UBA y EH/UNSAM.

Una lectura atenta puede detectar repetidas menciones a la obra de Arnold Toynbee en varios de los autores clásicos del pensamiento latinoamericano y, más específicamente, de la tradición latinoamericanista. Quizás las más significativas son las alusiones de Alfonso Reyes (1944 y 1948), Víctor Raúl Haya de la Torre (1951), Leopoldo Zea (1953) y Darcy Ribeiro (1968). No son las únicas. Varios intelectuales, profesores, académicos, traductores, historiadores o filósofos leyeron al “egregio helenista de Oxford”, en palabras de José Ortega y Gasset, cultivando su erudición, pero también, buscando respuestas a interrogantes singulares. En una primera búsqueda encontramos más de una decena de huellas de la obra de Toynbee en escritos de pensadores latinoamericanos.

En principio estos hallazgos no tendrían por qué llamarnos la atención. Toynbee era un autor leído a escala mundial, y no hay razón para pensar que los autores latinoamericanos fuesen una excepción. Recordemos brevemente que su obra magna *Estudio de la Historia* se convirtió en un *best seller*, bajo el formato de compendio, luego de la Segunda Guerra Mundial. Sólo en Estados Unidos se vendieron más de 300.000 ejemplares. Además de ser Toynbee un gran historiador, fue también, él mismo, un verdadero *think tank*. Como miembro del *Instituto Real de Asuntos Internacionales* (Chatham House) y asesor del *Ministerio de Relaciones Exteriores* (Foreign Office) participó, como parte de la delegación británica, de las Conferencias de Paz luego de las guerra mundiales, dictó conferencias sobre la situación internacional en numerosos países –recordemos que el mundo de la posguerra estaba amenazado por las tensiones de la Guerra Fría y el uso de la bomba atómica–, y fue un referente para el análisis de acontecimientos tan disímiles como los acaecidos en Medio Oriente, Estados Unidos o América Latina (visitó numerosas veces nuestro continente). Tal vez un ejemplo nos permite dimensionar lo dicho, en 1947 Toynbee apareció en la portada de la revista *Time* con un artículo que describe su trabajo como la obra más provocadora escrita en Londres desde *El Capital* de Karl Marx.

Por ello, lo importante es dilucidar la razón del interés peculiar por la obra de Toynbee por parte de numerosos autores latinoamericanos. Podemos afirmar que el magnetismo ocurre cuando los latinoamericanistas encuentran en la obra del historiador británico referencias sobre una inquietud persistente: la cuestión sobre la singularidad americana y el lugar de América Latina en las civilizaciones mundiales, tanto en el pasado como en el porvenir de la humanidad. Por supuesto que éstas no son sus únicas preocupaciones, en un análisis detallado de cada una de las referencias textuales, se encuentran relaciones interesantísimas entre el sistema toynbeano y la obra particular de

cada autor. Cada hallazgo dispara múltiples reflexiones. Pero este interés general motiva la apasionada, decimos sin exagerar, lectura de Toynbee.

Para el historiador británico el “*campo inteligible del estudio histórico*” son las civilizaciones. Existe una especie única que se agrupa en sociedades “*desde que la humanidad se tornó humana por primera vez*” (en la época de Toynbee esta datación estaba situada en 300.000 años). Estas sociedades son representantes de la especie, y hay “sociedades primitivas” y “civilizaciones”. Aunque el número de sociedades primitivas conocidas es considerablemente mayor, a Toynbee le interesan las civilizaciones porque “*son de vida relativamente larga, se extienden desde sus hogares originales sobre áreas relativamente amplias, y el número de seres humanos que abarca es relativamente grande*” (1951, 174-175). El propósito de *Estudio de la Historia* es realizar una comparación sistemática de las veintiuna civilizaciones que existieron en el devenir de la humanidad. Cinco de ellas todavía habitan el planeta: son de clara identificación la Cristiandad Occidental, la Sociedad Cristiana Ortodoxa, la Sociedad Islámica, la Sociedad Hindú y la Sociedad del Lejano Oriente. Para analizar las civilizaciones, Toynbee recurre a un número de “términos técnicos”: Estado universal, tiempos revueltos, interregno, proletariado interno, proletariado externo, minoría dominante, Iglesia universal, edad heroica, *Völkerwanderung* (migración de pueblos bárbaros), desintegración, ocaso, entre otros.

Destaca que entre las civilizaciones existen relaciones de dos géneros: las que se establecen entre comunidades que se encuentran en la misma sociedad; y las que ocurren entre sociedades civilizatorias. Asimismo se detectan relaciones “filiales” entre una sociedad y otra, en algunos casos; en otros, por el contrario, ciertas civilizaciones no tienen ningún antecedente genealógico. Las fronteras espaciales y temporales se agigantan, el tiempo es relativo dirá Toynbee, y cada civilización, semejante a la figura china, tiene un plano *yin*, estático, y un plano *yan*, dinámico (Toynbee, 1952, 59). El historiador deberá reconocer las mutaciones de cada civilización.

El concepto de civilización en Toynbee implica, a su vez, un deslinde teórico. Las naciones o Estados soberanos no pueden ser el objeto de la historia, tampoco la colección de hechos fácticos. Es necesario encarar y comprender el “todo de la vida” (1951, 30), para concebir las partes es importante conocer el todo. Esta ecuación le permitiría al historiador escapar del relativismo histórico al que está condenado –su interpretación está determinada por el presente en el que vive– y dar un paso para “*establecer la presencia en el fondo de algún objeto del pensamiento histórico que sea constante y absoluto*” (1951, 38). Las civilizaciones ocupan otras escalas temporales y espaciales. El historiador puede abandonar el estudio del pasado

a través de una secuencia lineal de las épocas, es posible la comparabilidad y el entrecruzamiento. Resuenan aquí los ecos de un debate del momento, Toynbee se distancia tanto del “espíritu de nacionalidad”, de algunos historiadores, como del empirismo rankeano. Posteriormente, cuando ya estaban publicados más de seis volúmenes de su obra, circa 1960, Toynbee recibirá críticas a su filosofía de la historia de parte de historiadores y pensadores como José Ortega y Gasset y Lucien Febvre. Eran tiempos de polémicas fundantes entre la historia y la historiografía.

No tengo duda que cuando los autores latinoamericanos encontraron en la lista de civilizaciones del egregio historiador a la “Andina”, la “Yucateca, Mejicana y Maya”, éstos reconfirmaron su idea sobre el lugar de América Latina en la historia planetaria. Estas civilizaciones antiguas eran comparables a la babilónica, egipcia o minoica. Dice Toynbee:

“Sabemos en esta forma [a través de documentos literarios y arqueológicos] de dos sociedades del Nuevo Mundo que fueron ambas incorporadas a nuestra Sociedad Occidental por conquista durante el siglo XVI de la era cristiana, en el tiempo mismo en que en el Viejo Mundo la Sociedad Árabe estaba siendo incorporada por el mismo proceso a la Sociedad Iránica para constituir la Sociedad Islámica unitaria de hoy.” (1951, 145).

Las sociedades antiguas del “Nuevo Mundo” no solo habían alcanzado el rango de civilización sino que sus huellas se habían incorporado –no cómo filiales ni como restos fósiles sino vía conquista, insiste Toynbee– a la actual Civilización Occidental. Mas esta mirada hacia el pasado sobre la relación entre sociedades dentro de una misma civilización también persiste en las perspectivas presentes y futuras de América Latina en el análisis toynbeeano.

Como mencionamos anteriormente, Toynbee visitó América Latina en varias ocasiones. Por lo menos dictó conferencias en México, Guatemala, Panamá, Colombia, Ecuador, Perú y Argentina. Conocía muy bien la historia del continente, aunque sus centrales intervenciones se ubican luego de la Segunda Guerra Mundial, existen unos excepcionales escritos de 1929 y 1931 sobre México y Nicaragua que analizan las consecuencias de la Revolución Mexicana y la gesta de Sandino. En 1962 Toynbee dicta varias conferencias en la Universidad de Puerto Rico. En una exposición titulada *“El Hemisferio Occidental en un mundo que cambia”*, celebra que América Latina sea parte de los movimientos que buscan procurar *“los beneficios de la civilización a esa inmensa mayoría del género humano que debió pagar la civilización, sin compartir sus beneficios”*. Dice que en todas las partes del mundo civilizado la extremada injusticia social fue la regla. América Latina no constituyó

una excepción. No obstante, *“este despertar moral es el resultado producido por el fermento revolucionario latente en la América Latina actual”* (1962, 14-15). En otros pasajes Toynbee hablará claramente de la Revolución Cubana. Pero algo más de lo que dice Toynbee llama la atención, y se ubica en el lugar donde crece la afinidad mutua en él y los latinoamericanistas:

“(…) en la América Latina tal movimiento era necesario desde hace mucho tiempo, pues en la América Latina anterior al siglo XX el grado de injusticia social era extremado. Por otra parte, en la tradición latinoamericana había algo que respondía a este movimiento: el agudo sentido latinoamericano de la unicidad y la dignidad de la persona humana.”(1962, 15).

Tradición, unicidad y dignidad humana, todas cuestiones que atañen al pensamiento latinoamericano. Ahondando el punto, Toynbee afirma que este rasgo particular de la tradición latinoamericana es un legado de la tradición española y portuguesa, la *“cual a su vez deriva de las tradiciones cristianas y musulmanas”*. El cristianismo y el islamismo son religiones misioneras y por lo tanto creen en el valor absoluto de todo ser humano *“sin atender a su pobreza o a su riqueza o a su insignificancia o encubrimiento mundanal”* (1962, 15). Este lugar para América Latina en el mundo es sin dudas un lugar enaltecido.

Aunque Toynbee en general tenía una perspectiva benévola para el destino de la humanidad y sus civilizaciones —a diferencia de Oswald Spengler que sólo auguraba el ocaso para la civilización occidental—, luego de la posguerra esta situación era incierta. Todo dependía de las respuestas que las civilizaciones dieran a la nueva encrucijada de una posible guerra mundial, que en aquellos años, se veía cercana. En *La civilización puesta a prueba*, Toynbee enuncia dos perspectivas. Una, es que otra guerra sea un *“paso más en la búsqueda de nuestra ruta”*, otra, es que la misma sea un acontecimiento que preanuncie la catástrofe de la humanidad (1949, 197). Lamentablemente esta segunda alternativa era *“una posibilidad muy efectiva por haber descubierto infortunadamente la humanidad cómo desatar la energía atómica antes de haber logrado abolir la institución de la guerra”* (1949, 198).

En este ensayo, por cierto muy leído en aquellos años, Toynbee analiza las perspectivas de cada una de las cinco civilizaciones, aunque se centra en la Civilización Occidental por ser está quien ha buscado expandir su cultura a todo el mundo. Pero recordemos que dentro de cada civilización hay varias comunidades, América Latina es una comunidad particular dentro de esta gran civilización. Por eso enuncia que a la larga hay pueblos y civilizaciones destinados a ocupar *“la primera fila en uno u otro de los futuros alternativos que pueden estar esperando la humanidad”* (1949, 198). ¿América Latina podría ocupar



este lugar dentro de la Civilización Occidental? Lo antes dicho acerca de su tradición, unicidad y particularmente su tendencia a defender “*la dignidad de la persona humana*”, daban al continente características loables por las cuales éste podía ser un lugar de salvación del mundo. Tal vez así lo entendieron sus lectores latinoamericanos.

En un estudio en curso me he propuesto analizar en profundidad la asimilación de las formulaciones de Toynbee por parte de autores latinoamericanos, un ejemplo puede ayudar a ilustrar lo antes dicho. El caso es el de Leopoldo Zea. En 1953 Zea publica *El Occidente y la conciencia de México* y se lo dedica a Toynbee con esta explicación: “*es una interpretación histórica de un intento de filosofía de nuestra historia estimulada en él por la lectura, presencia y amistad con Arnold Toynbee*” (2001, 262). El ensayo lo precede una larga cita del historiador inglés de su *Estudio de la Historia* donde éste realiza un alegato contra la “*errónea concepción de la unicidad de la civilización*” (1951, 175), mirada que desdibuja la existencia, por un lado, de otras civilizaciones contemporáneas, y por el otro, de escisiones o comunidades dentro de una sociedad civilizatoria. Con el vocablo “indígena”, dice el historiador, se efectúa esta operación al actuar como “*un vidrio abumado que los observadores occidentales contemporáneos se colocan ante los ojos cuando miran hacia el resto del mundo*” (1951, 178).

Las definiciones de Toynbee son argumentos de suma autoridad en la exposición de Zea, más cuando éste enuncia que desde el “*encuentro o descubrimiento, a través de la conquista, como colonia política o como colonia económica*”, la Europa Occidental ha “*regateado su humanidad*” a América (2001, 79). Las ideas del historiador inglés, no hacen más, que reforzar los argumentos que afirman el carácter identitario del continente. No solo el pasado indígena era civilizatorio sino el presente y futuro de América Latina enunciaban la posibilidad de un lugar destacado en el seno de la humanidad.

Una cuestión más, finalmente, se puede entrever en este diálogo entre Toynbee y Zea. América Latina no está sola en esta búsqueda de humanidad, “*todos los pueblos al margen de lo que el occidental considera como propio del hombre*” (2001, 78) se hallan en este campo de acción: Asia, África y Oceanía. También, aunque en otro plano, más como aliados que como parte del mismo bloque, la España Ibérica y la URSS. Aunque Toynbee no habla de Tercer Mundo es sugerente que este concepto, que nació en estos años, fuese abonado, entre otras cosas, por las tesis del historiador. En el acápite dedicado al error que induce la concepción de una “civilización única”, Toynbee se explaya con múltiples ejemplos, incluso menciona la idea equivocada del “Oriente Inmutable”, luego tan aceptada a través de la obra de Edward Said, y de la visión “egocéntrica”, pilar de todas las críticas al

occidentalismo. En este largo y erudito capítulo Toynbee incluye una carta muy conocida de la historia China. Es la carta del emperador Chien Lung al rey Jorge III de Gran Bretaña datada en 1793. El emperador luego de agradecerle los obsequios rechaza la idea del enviado británico de incorporarse a la corte para adquirir conocimientos sobre la civilización, las ceremonias y las leyes del Imperio y le dice:

“Dominando el ancho mundo, tengo en vista sólo un fin, a saber, mantener un gobierno perfecto y llenar los deberes hacia el Estado. No me interesan los objetos extraños y costosos. Si he mandado que se acepten los presentes tributarios enviados por tí, ¡oh Rey!, ello ha sido solamente en consideración al espíritu que te movió a despacharlos desde lejos. (...) Tal como tu embajador puede ver con sus propios ojos, poseemos todas las cosas. No doy valor alguno a objetos extraños o ingeniosos, y no tengo empleo alguno para las manufacturas de tu país.” (Toynbee, 1951, 188).

Por supuesto que la relación entre China y “Occidente” ha cambiado mucho en estos siglos. Toynbee no deja de decir que hubo cierta miopía en este emperador quién no vio en el horizonte los cambios drásticos que perjudicarían al Imperio Chino. No obstante, esta carta no deja de ser una defensa de la cultura propia y un rechazo al sojuzgamiento de la misma por la Civilización Occidental. Por ello es muy difícil leer este registro maravilloso sin esbozar una sonrisa.

## BIBLIOGRAFÍA

- ✍ HAYA DE LA TORRE, Raúl, “Toynbee frente a los panoramas de la historia. Primera estación de un análisis”, en: ALVA CASTRO, Luis (ed. y comp.), *Haya de la Torre en Cuadernos Americanos*, Lima, Cambio y Desarrollo/ Instituto de Investigaciones, 1990 [1951].
- ✍ REYES, Alfonso, “El deslinde. Segunda Parte: Primer tríada teórica: historia, ciencia de lo real y literatura”, en: *Obras Completas de Alfonso Reyes*, Volumen XV, México, Fondo de Cultura Económica, 1997 [1944].
- \_\_\_\_\_ “Sirtes”, en *Obras Completas de Alfonso Reyes*, Volumen XXI, México, Fondo de Cultura Económica, 1997 [1948].
- ✍ RIBEIRO, Darcy, “Las Américas y la Civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos”, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992 [1968].
- ✍ TOYNBEE, Arnold, *La civilización puesta a prueba*, Buenos Aires, Emecé, 1949.
- \_\_\_\_\_ *Estudio de la Historia*, Volumen 1, Buenos Aires, Emecé, 1951.
- \_\_\_\_\_ *Estudio de la Historia. Compendio*, D. C. Somervell, Buenos Aires, Emecé, 1952
- \_\_\_\_\_ *La economía en el Hemisferio Occidental*, Buenos Aires, Emecé, 1962.
- ✍ TOYNBEE, Arnold & Philip, *Diálogo entre dos generaciones*, Buenos Aires, Emecé, 1964
- ✍ ZEA, Leopoldo, *El Occidente y la conciencia de México*, México, Editorial Porrúa, 2001 [1953].

# **A IDEOLOGIA DA CIVILIZAÇÃO E A FORMAÇÃO DAS SOCIEDADES DEPENDENTES E ATRASADAS**

**O pensamento de Darcy Ribeiro**

**Camilla Dos Santos Nogueira**

Camilla Dos Santos Nogueira es Economista, licenciada en la Universidad Federal de Espírito Santo (Brasil). Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional de San Martín (Argentina). Actualmente cursa el doctorado en Política Social en la Universidad Federal de Espírito Santo (Brasil) y realiza estudios con énfasis en Economía Política Internacional, Economía Latinoamericana, Política Social y Teoría de la Dependencia.

“Dizia ele que o autor, etnólogo de índios, brasileiro, que não era nem sequer marxista, pretendia nada menos que reescrever a teoria da história, o que equivalia, pensava ele, a inventar o moto-contínuo. O diabo é que eu pretendia mesmo!” (RIBEIRO 2001)

## INTRODUÇÃO

O antropólogo e educador Darcy Ribeiro (1922-1997) fez parte de uma geração de intelectuais latino-americanos críticos e combativos, cuja produção intelectual oferece uma visão de conjunto do Brasil e da América Latina, ao desvelar que o *processo civilizatório* é conformado pela dominação de alguns povos sobre outros. Ribeiro inicia os estudos de “Antropologia da Civilização” em 1969, durante o exílio no Uruguai, quando publica a obra *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. O exílio lhe permitiu, por meio de condições inóspitas, alcançar uma visão de totalidade, a partir da realidade dos países subdesenvolvidos e atrasados.

Em trinta anos de produção intelectual, Ribeiro conformará seus estudos sobre o *processo civilizatório* nas obras *As Américas e a Civilização*. Processos de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos (1ª. ed., 1969); *Os índios e a civilização*. A integração das populações indígenas no Brasil moderno (1ª. ed., 1970); *O dilema da América Latina* (1ª. ed., 1971); *Os brasileiros – teoria do Brasil* (1ª. ed., 1978); e, por fim, *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (1ª. ed., 1995).

Ribeiro não parte de conceitos que serviram para a explicação da história europeia – como escravismo, feudalismo, capitalismo e socialismo – para entender o processo civilizatório e a formação dos “novos povos”, mas sim os entrelaça ao desvendar a relação dialética entre a expansão europeia e a formação da ideologia civilizatória em outros mundos. Darcy Ribeiro se perguntava:

“Como classificar, uns em relação aos outros, os povos indígenas, que variavam desde altas civilizações até hordas pré-agrícolas e que reagiram à conquista segundo o grau de desenvolvimento que haviam alcançado? Como situar, em relação aos povos indígenas e aos europeus, os africanos desgarrados de grupos em distintos graus de desenvolvimento para serem trasladados à América como mão de obra escrava? Como classificar os europeus que regeram a conquista? Os ibéricos, que chegaram primeiro, e os nórdicos, que vieram depois – sucedendo-os no domínio de extensas áreas–, configuravam o mesmo tipo de formação sociocultural? Finalmente, como classificar e relacionar as sociedades nacionais americanas por seu grau de incorporação aos modos de vida da civilização agrário-mercantil e, já agora, da civilização industrial?” (2001, p. 8-9).

Nesse sentido, também ao partir da realidade dos países subdesenvolvidos e atrasados, Darcy Ribeiro revisita o materialismo histórico dialético para pensar realidades que não foram pensadas por Karl Marx e Engels. Não reconhece no Brasil uma disputa entre burguesias progressistas e aristocracias feudais, nem mesmo um proletariado com propensões revolucionárias (RIBEIRO, 1995, p. 15). Sem embargo, admite a luta de classes, e busca construir uma obra crítica e revolucionária que pudesse explicar o processo histórico dos povos orientais, os povos árabes e latino-americanos, aos quais se dedicou.

A obra de Ribeiro foi influenciada por Frantz Fanon, Léopold Senghor, Aimé Césaire e pelos “estudos subalternos” da Índia. Ademais, foi diretamente influenciado pela reflexão crítica latino-americana de Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Enrique Dussel e da chamada Filosofia da Libertação, além de Arturo Escobar, Aníbal Quijano, Fernando Coronil e, mais uma vez, Walter Mignolo. Também foi influenciado pelas ideias dependentistas que o levaram a compreender o desenvolvimento dos países atrasados como um resultado de uma relação desigual e combinada com os países avançados, assim como teve influência de A. Toynbee, ao explicar que a história dos últimos séculos é demarcada pela expansão da Europa, que alcançou todos os povos do planeta. E, finalmente, foi influenciado pelos fortes traços de pensadores latino-americanos como Simón Bolívar, José Martí e José Carlos Mariátegui.

Os ideais libertários, de identidade, autonomia, integração e reafirmação nacional ficaram submetidos à dependência, ao subdesenvolvimento e à subordinação aos sistemas econômicos e políticos dominantes, pertencentes ao sistema capitalista e ao imperialismo. Resgatar esses ideais e refletir sobre a possibilidade de recuperar a riqueza do nosso pensamento social latino-americano constitui um processo que requer articular a tradição desse pensamento crítico com os novos ideais teóricos que apresentam a compreensão da realidade contemporânea.

Sem esse pensamento, dificilmente se poderia vislumbrar a especificidade da América Latina e, pelo contrário, fica perigosamente exposto a se desfazer dentro das tendências que vão marcando o atual processo denominado de globalização e pós-modernidade, que fragmentam o pensamento crítico. Desse modo, sem a descolonização do conhecimento e da subjetividade não se reorganizam governos, políticas econômicas e políticas sociais que permitam vida digna a populações marginalizadas e empobrecidas da sociedade.

## O PROCESSO CIVILIZATÓRIO

Em *O processo civilizatório. Etapas da evolução sociocultural* (2001), Darcy Ribeiro apresenta os doze processos civilizatórios divididos entre sociedades arcaicas, civilizações regionais e civilizações mundiais, além dos subtipos. No primeiro tipo de sociedade, encontram-se as formações sociais como aldeias agrícolas indiferenciadas; no segundo tipo, Ribeiro nomeou as configurações sociais de estados rurais artesanais, as chefias pastoris nômades, os impérios teocráticos de *regadio*, os impérios mercantis escravistas e os impérios despóticos salvacionistas. Finalmente, as civilizações mundiais são os impérios mercantis salvacionistas e o colonialismo escravista; o capitalismo mercantil e os colonialismos modernos; o imperialismo industrial e neocolonialismo; a expansão socialista; por fim, projetou a civilização da humanidade (RIBEIRO, 2007).

Nessa obra, Ribeiro apresenta os últimos dez milênios da história dos homens, e formula um esquema da evolução sociocultural. Esse esquema permitiu a Ribeiro mostrar que a evolução humana é repleta de rupturas; nega-se, portanto, a lógica linear dos movimentos e admite-se que o processo de transformação social é demarcado pelo conflito entre os polos dominante e dominado, no que refere às tecnologias, social e ideologia. Darcy Ribeiro afirma que:

“Concebemos a evolução sociocultural como o movimento histórico de mudança dos modos de ser e de viver dos grupos humanos, devido às revoluções tecnológicas sobre sociedades concretas, tendentes a conduzi-las à transição de uma etapa evolutiva a outra, ou de uma a outra formação sociocultural. Empregamos esta última expressão para designar as etapas evolutivas enquanto padrões gerais de enquadramento sociocultural dentro dos quais se desenvolve a vida dos povos. Ou seja, em outras palavras, como modelos conceituais de vida social, fundados na combinação de uma tecnologia produtiva de certo grau de desenvolvimento, com um modo genérico de ordenação das relações humanas e com um horizonte ideológico, dentro do qual se processa o esforço de interpretação das próprias experiências com um nível maior ou menor de lucidez e de racionalidade.” (RIBEIRO, 2001, p. 29).

*Civilização* é um conceito que se origina na antropologia e na história que, a partir de uma perspectiva evolucionista, é a fase mais avançada de determinada sociedade, e se concretiza na construção de cidades. Essa perspectiva apenas contrapõe as sociedades complexas às primitivas, enquanto que, para Darcy Ribeiro, a evolução sociocultural consiste no movimento histórico de mudança desencadeado pelo impacto de sucessivas transformações tecnológicas, que permitem que as sociedades transitem de uma etapa a outra. Sobre este aspecto, Ribeiro esclarece:

“Esperamos que essa tentativa de sistematização e de renovação conceitual contribua para determinar as etapas básicas de desenvolvimento tecnológico distinguíveis no continuum da evolução humana; para discernir os modos de vida correspondentes a esses avanços evolutivos, em termos de formações econômico-sociais ou socioculturais para identificar as forças dinâmicas responsáveis pela sucessão de etapas e de formações; e finalmente, para definir as condições em que esta sucessão se acelera ou se retarda, ou entra em regressão e estagnação.” (RIBEIRO, 2001, p. 18).

Progressos e regressões, para Darcy Ribeiro, determinam a configuração histórica de determinada sociedade, avanço e retrocesso no que se referem a aspectos produtivos, sociais e culturais, portanto, não se trata de um fim específico, como os evolucionistas supõem. De forma geral, a civilização indica a cultura de determinado povo e suas características sociais, científicos, políticos, econômicos e artísticos próprios e distintos.

Desse modo, a partir da base metodológica marxista, Darcy Ribeiro busca desvendar a lógica da transformação humana, e supõe que entre o primitivismo e a civilização não há uma sequência evolutiva linear, mas rupturas, daí um campo de possibilidades materializado nas configurações históricas. Logo, as transformações das sociedades resultam das novas feições tecnológica, social e ideológica, e que é fundamentalmente determinado pela luta entre dominador e dominado, através da luta de classes.

Ribeiro (2001) apresenta um arcabouço conceitual a partir do qual a história das sociedades humanas pode ser explicada através de uma sucessão de revoluções tecnológicas e de processos civilizatórios. Portanto, o processo civilizatório aborda conjuntamente a diversificação e a homogeneização da evolução das sociedades como o resultado das transformações tecnológicas originais e da adoção do desenvolvimento alcançados por outros povos.

## AS AMÉRICAS E A CIVILIZAÇÃO

Na obra *As Américas e a Civilização. Processos de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos* (2007), Darcy Ribeiro integrou uma análise antropológica, econômica, histórica e política, formulando um estudo que, segundo ele, contribuiria “para uma tomada de consciência ativa das causas do subdesenvolvimento” (RIBEIRO, 2007, p. 14). Nessa narrativa, Ribeiro desvela o “desenvolvimento desigual dos povos americanos”, subtítulo da obra, como resultado de um processo do sistema econômico, que, em sua lógica global, estabelece uma relação de dependência e subordinação de alguns países em relação a outro.



Ribeiro inicia a obra através do estudo da expansão dos países europeus às outras partes do mundo, como marca da dominação imperialista. A Europa, representada pela Espanha e por Portugal, era constituída por sociedades rigidamente estamentadas de base agrário-artesanal, tendo a Igreja católica como a principal proprietária de terras. A chegada desses povos europeus às Américas e o primeiro encontro com etnias indígenas fizeram nascer uma nova autenticidade que, para o europeu, se tratava de uma subumanidade destinada ao papel subalterno na ordem mundial.

Classificando um conjunto de povos extraeuropeus, Darcy Ribeiro (1984) apresenta uma tipificação de grupos de acordo com as suas formações histórica e cultural, que são os povos transplantados, os povos emergentes, os povos testemunhos e os povos novos. Os povos transplantados são imigrantes que, uma vez instalados, mantiveram os costumes dos países de origem, como é o caso dos imigrantes que construíram algumas colônias no Sul do Brasil e dos que se fixaram na Argentina e no Uruguai. Os povos emergentes resistem à dominação e opressão e buscam recuperar suas identidades originais. Já os povos testemunhos são astecas, maias, incas e diversas etnias de indígenas que estavam no continente desde o período pré-colombiano, presente em grande medida em México, Peru e Bolívia, os quais conduzem dentro de si as duas tradições originais sem fundi-las.

Sobre o nascimento dos povos novos, Ribeiro os define como uma configuração histórico-cultural com diferenças linguísticas; apresentam-se com perfis culturais diversos (os luso-americanos, os hispano-americanos, os franco-americanos, os anglo-americanos e os batavo-americanos), com matrizes religiosas diferentes, mas tendo em comum a colonização escravista, que reúne as diferenças, e se formam pela influência cultural e a miscigenação de várias etnias, que a título de exemplo estão Brasil, Cuba, Colômbia e Venezuela. Para Darcy Ribeiro, os povos novos resultam dos processos de *desindianização* do índio, de *desafricanização* do negro e de *deseuropeização* do europeu (RIBEIRO, 1995).

A respeito da herança africana, Darcy Ribeiro aponta ser mais relevante atentar para a proporção dos seus contingentes integrados às populações das Américas do que a análise dos diversos grupos negros e suas varrições culturais, pois, para Ribeiro, a escravidão aniquilou as especificidades culturais dos inúmeros povos africanos, amalgamando às etnias nacionais recém-nascidas. O sincretismo religioso é um exemplo de forma de resistência, mas que reflete a relação entre a dominação religiosa branca e as tradições religiosas africanas.

A matriz indígena, por sua vez, em razão de serem nativos, tiveram mais chances de expressão. A primeira delas refere-se às “aldeias agrícolas indiferenciadas” dos *Tupi-Guarani*

na costa atlântica da América do Sul, dos *Aruaké*, da floresta amazônica e dos *Karib*, do Caribe. Como “Estados rurais artesanais”, eram conhecidos os *araucanos* do Chile moderno; os *Chibcha*, na Venezuela, na Colômbia e na América Central, também os *Timote* e as confederações *Fincenu*, *Pancenu* e *Cenufaná*, devendo-se acrescentar os *Jicague* (Nicarágua), os *Cuna* (Panamá) e alguns outros (RIBEIRO, 2007).

Diante da conformação histórica cultural dos povos extraeuropeus, para Ribeiro a superação do atraso e do subdesenvolvimento deve partir dos conceitos de “modernização reflexa” em oposição à “aceleração evolutiva”. A “modernização reflexa” (atualização histórica) corresponde à experiência de uma sociedade e de uma economia reflexa, isto é, que não produz tecnologia própria e cuja existência tende a ser norteadada para satisfazer as determinações políticas e econômicas dos países avançados. Fornecedora de matéria-prima, de recursos energéticos ou submetida a uma “industrialização recolonizadora”, o modo de ser da sociedade reflexa, (neo)colonizada, é remeter lucros e riquezas ao centro do capitalismo, uma extensão subordinada desse. Enquanto que a “aceleração evolutiva” acarreta a possibilidade do desenvolvimento autônomo.

Portanto, por um lado, a “atualização histórica” indica a subordinação, enquanto que a “aceleração evolutiva” expressa uma transformação possível. Um ou outro rumo tem o poder de produzir distintos desdobramentos históricos dos processos civilizatórios.

Para Ribeiro, o processo histórico das regiões atrasadas está centrado na contradição entre o crescimento das forças produtivas e a dominação progressiva das elites sobre o proletariado, pois a relação dependente dos povos atrasados em relação às regiões tecnologicamente avançadas e desenvolvidas, que resulta em perda de autonomia, gestando a ambiência favorável à superexploração da força de trabalho e ao monopólio do mercado consumidor interno.

Na concepção de Darcy Ribeiro, a vida dos povos latino-americanos não é ordenada para si, mas sim sujeita à condição de “proletariado externo” do imperialismo. Uma ampla marginalização social e econômica reside na experiência das sociedades dependentes e subalternas. Ao apresentar a ideia de “proletariado externo”, Ribeiro elege o desenvolvimento tecnológico como critério básico da construção de nosso esquema de evolução sociocultural, para formular uma interpretação crítica da história da tecnologia, entendendo o subdesenvolvimento como produto de um processo de *incorporação histórica*.

A inserção da América Latina no mercado mundial contribuiu para desenvolver o modo de produção especificamente capitalista, pois, nos marcos da divisão internacional do

trabalho, uma das funções atribuídas aos países latino-americanos foi a de prover alimentos (produtos primários) à classe operária dos países industriais.

Desse modo, nas regiões subdesenvolvidas, através da ideologia de processos civilizatórios, e expansão imperialista pelo mundo, houve continuamente a deculturação dos povos subordinados, seja pela destruição física, seja pelo desenraizamento de suas matrizes étnicas, e finalmente pela perda de sua autonomia econômica e política.

## O POVO BRASILEIRO

Na obra *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (1995), Darcy Ribeiro desvenda a pluralidade dos *modos de ser* dos sertanejos nordestinos, dos caboclos da Amazônia, dos crioulos do litoral, dos caipiras do sudeste e do centro do país, dos gaúchos das campanhas sulinas, dos ítalo-brasileiros, dos teuto-brasileiros, como forma de oferecer uma interpretação que permite aos brasileiros enfrentarem suas mazelas, erguer a autoestima e se reinventar como nação, *povo original*, de mamelucos, caboclos e mulatos.

Ribeiro reconhece o povo brasileiro como um “novo gênero humano”, mas o faz sem uma postura condescendente ou nostálgica do arcaico, pois, conforme ele, a formação do povo brasileiro não ocorre de uma maneira natural e nem mesmo estática. Darcy Ribeiro desenha um povo que nasce da violência e entende o Brasil como um país de mestiços, que, na mistura entre índios, africanos, mamelucos, caboclos, mulatos e europeus, formaram a identidade do brasileiro, em uma cultura sincrética e singular.

Desse modo, segundo Ribeiro, surge uma nova identidade nacional, a partir da usurpação da identidade original “no processo de formação e transformação das etnias, do isolamento à integração, com todas as suas consequências de mutação cultural e social e de redefinição do ethos tribal” (RIBEIRO, 1995, p. 28), nasce o *povo brasileiro*, e esclarece:

“O brasilíndio como o afro-brasileiro existiam numa terra de ninguém, etnicamente falando, e é a partir dessa carência essencial, para livrar-se da ninguendade de não índios, não europeus e não negros, que eles se veem forçados a criar a sua própria identidade étnica: a brasileira.” (RIBEIRO, 1995, p. 131).

Para Ribeiro, há na formação dos *brasilíndios* uma identidade contraditória, dividida entre o oprimido e o opressor, entre aqueles que negam suas origens. O *mameluco* rejeita a mãe índia, e opõe-se aos irmãos de sangue das Américas, ao passo que é desconhecido por seu pai branco.

Ribeiro se interroga como pretos e índios submetidos a tal processo de deculturação puderam permanecer humanos, uma vez que a racionalidade do escravismo é

oposta à condição humana? Ele mesmo responde que a submissão apenas pode ser explicada pela força da opressão que exigiu a mais fervorosa vigilância e o uso constante dos castigos preventivos capazes de levar o ser humano a se esquecer de si. Além disso, o autor exalta a fuga como a mais forte motivação do cativo para se manter vivo e destaca o principal dos conflitos havidos na história brasileira: o racial, que não oculta, ao contrário, os elementos classistas.

O povo brasileiro que Darcy Ribeiro desvenda nasce a partir de uma relação estabelecida a partir da lógica capitalista da acumulação imposta pela divisão internacional do trabalho. Um país cuja produção está atrelada ao mercado internacional que retira a autonomia e reforça a dependência, impedindo, assim, uma verdadeira revolução industrial e tecnológica, e sem uma classe dominante interessada em construir um projeto nacional. A partir de uma massa de trabalhadores explorada, humilhada e ofendida por uma minoria dominante (RIBEIRO, 1995), nasce a identidade étnico-social brasileira, um povo que permanece em busca de sua identidade.

Darcy Ribeiro, ao longo de sua trajetória política, sempre esteve envolvido com lutas em defesa de uma educação pública e universal. Sua luta por uma lei mais democrática para a educação provocou uma crise com as escolas confessionais. O debate estava em torno do caráter da educação popular necessária e como destinar ao ensino popular os escassos recursos públicos disponíveis para a educação. Ribeiro afirma que:

“Não nos opusemos jamais à liberdade de ensino no sentido do direito, de quem quer que seja, a criar qualquer tipo de escola a suas expensas, para dar educação do colorido ideológico que deseja. Nos opúnhamos, isso sim, em nome dessa liberdade, a que o privatismo se apropriasse, como se apropriou, dos recursos públicos para subsidiar escolas confessionais ou meramente lucrativas.” (Ribeiro, 1997, p. 226).

Entendendo o processo espoliativo dos países avançados sobre a periferia do capitalismo, Darcy Ribeiro toma a educação pública como forma de resistir a essa condição de subordinação e dependência. A emancipação nacional demanda domínio técnico-científico e gente capaz de produzi-lo.

Na realidade brasileira e na formação do povo brasileiro, está a marcada existência de uma estratificação social peculiar, na qual a “lupem burguesia” colabora em grande medida para superexplorar a força de trabalho, pois, sem projeto próprio de sociedade, segue subordinada aos imperativos do capital internacional. Na parte debaixo da pirâmide, uma minoria de trabalhadores portadores de alguns direitos e submetidos a baixos salários, pouco propensa a uma prática política que transcenda os limites corporativos do sindicalismo, marginalizada e fada a sua *ninguendade*.

Não é casual que Darcy encerre *O povo brasileiro* com uma louvação a uma *nova romanidade* aspirante à superação dialética de sua *ninguendade*, e aponta que o destino dos brasileiros é a unificação com todos os latino-americanos, pela oposição comum ao mesmo antagonista, que é a América anglo-saxônica, para fundarmos, tal como ocorre na comunidade europeia, a Nação Latino-Americana sonhada por Bolívar:

“Somos povos novos ainda na luta para nos fazermos a nós mesmos como um gênero humano novo que nunca existiu antes. Tarefa muito mais difícil e penosa, mas também muito mais bela e desafiante. Na verdade das coisas, o que somos é a nova Roma. Uma Roma tardia e tropical [...]. Mais alegre porque mais sofrida. Melhor porque incorpora em si mais humanidades.” (RIBEIRO, 1995, pp. 454-5).

Em *O Povo Brasileiro*, Darcy Ribeiro insiste na urgência da releitura do nacional-popular, que está para além de suas determinações a partir do Estado, mas que representa uma forma de emancipação capaz de dar consciência e transformação às condições dos países do sul.

## REFLEXÕES FINAIS

Darcy Ribeiro busca em suas obras demonstrar que as configurações históricas e culturais determinam, parcialmente, os diferentes processos civilizatórios de cada sociedade, em que alguns povos alcançam níveis maiores de desenvolvimento. No entanto, Ribeiro oferece uma interpretação que aponta outros determinantes para o atraso e subdesenvolvimento de cada povo, aspectos estruturais que fundamentaram as desigualdades entre as nações, entendendo que não era aceitável o subdesenvolvimento como condição necessária para o processo evolutivo que tinha o desenvolvimento como fim.

Ribeiro salienta que a história da América Latina não é uma história separada, sem relação com a dos países desenvolvidos. Desse modo, deve ser considerada a partir de um elemento integrador e inseparável do sentido de totalidade. Para Ribeiro, existe, antes de tudo, uma relação de subordinação inerente à forma como o capital e os interesses de seus proprietários se internacionalizam; sendo, portanto, o mecanismo central de subordinação do território, do espaço, dos sujeitos, dos países subdesenvolvidos, como forma de garantir o poder de reprodução do capitalismo na esfera internacional.

Deste modo, escrevendo na década de 1980, Darcy Ribeiro (1984) aporta interrogantes a respeito das capacidades de transformação das civilizações emergentes, visto no crescimento dos movimentos indígena na América Latina, precisamente os sobreviventes das civilizações incaica, asteca e maia, depois de séculos da mais terrível opressão, que começavam a reclamar com mais visibilidade e influência seus direitos à igualdade, auto-representação, e em alguns casos, autonomia política. Portanto, Darcy Ribeiro representa uma excelente fonte de reflexão, não somente em relação ao passado, como também tendo em vista o tempo presente e os dilemas futuros da Nação e de *Nuestra América*.

## REFERÊNCIAS

- ✍ MIGLIEVICH RIBEIRO, Adelia-Julio Mejia NAVARRETE- E.V. SOARES- José Willington GERMANO- Diogi COSTA, *Aspectos do pensamento social crítico latino-americano: intelectuais e produção do conhecimento*, in: MARTINS, Paulo Henrique-Rogério MEDEIROS (Orgs.), *América Latina e Brasil em perspectiva*, Recife, UFPE, 2009, 205-241, v. 1.
  - ✍ MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia M. “Narrativa e reconciliação em «O Povo Brasileiro» de Darcy Ribeiro”, *Naveg@américa. Revista electrónica de la Asociación Española de Americanistas* [em línea], nº 5 (2010)[Disponível em: <<http://revistas.um.es/navegamerica>>. Acesso em: 25 novembre 2016]
  - ✍ RIBEIRO, Darcy, *As Américas e a civilização. Processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007.  
 \_\_\_\_\_ *Confissões*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997.  
 \_\_\_\_\_ *O Dilema da América Latina: estruturas de poder e forças insurgentes*, Petrópolis, Vozes, 1988.  
 \_\_\_\_\_ *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.  
 \_\_\_\_\_ *O processo civilizatório. Etapas da evolução sociocultural*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001  
 \_\_\_\_\_ *Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.  
 \_\_\_\_\_ *La Civilización Emergente, Nueva Sociedad* 73 (1984) 26-37.
- VASCONCELLOS, Gilberto Felisberto., *Darcy Ribeiro: a razão iracunda*. Florianópolis: UFSC, 2015.

# **(POS) DESARROLLO Y VIVIR BIEN EN CLAVE CIVILIZACIONAL**

**A propósito del pensamiento de  
Raúl Prada Alcoreza**

**Guillermina Genovese**

Guillermina Genovese es Licenciada en Ciencia Política egresada de la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Actualmente, cursa la Maestría en Estudios Latinoamericanos del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de San Martín (Argentina).



## INTRODUCCIÓN

El vivir bien como paradigma civilizatorio es uno de los aspectos nodales del pensamiento del intelectual boliviano Raúl Prada Alcoreza. La preocupación pertenece a la incesante búsqueda del autor por comprender y crear las condiciones para una transición transformadora y emancipatoria que trastoque el contenido histórico del Estado colonial en Bolivia y consolide un Estado Plurinacional. Pensado desde el enfoque de la descolonización y surgido en los principios y en la visión de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos, el vivir bien es una categoría novedosa dentro del debate sobre el desarrollo en América Latina ya que desde una lógica decolonial y emancipatoria no sólo propone nuevas formas societales, políticas y económicas, sino una ruptura con la modernidad y el capitalismo en la edificación de un nuevo paradigma civilizatorio.

El propósito del artículo es doble: por un lado, delinear una serie de aproximaciones al examen actual sobre el desarrollo en América Latina, en general, y en Bolivia, en particular, en vinculación con la categoría problemática de civilización; por el otro, mostrar los principales modos a través de los cuales Prada Alcoreza abona a este debate a partir de su énfasis en el vivir bien como nuevo paradigma civilizatorio.

## LA SINGULARIDAD DE LA EXPERIENCIA BOLIVIANA

La noción de desarrollo surgida, como es sabido, a mediados del siglo XX, es una categoría multívoca y problemática que, al estar sujeta a rupturas epocales, se encuentra en permanente construcción. Su definición forma parte de un campo de debate político e ideológico que comprende dimensiones técnicas, sociales, económicas, ambientales, culturales y civilizacionales, y también involucra una lucha semántica y conceptual en el campo de producción científica.

A fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI, asistimos a un reposicionamiento de la categoría de desarrollo en el escenario latinoamericano. Con la irrupción de lo que en el ámbito académico se han denominado gobiernos posneoliberales<sup>1</sup>, el campo problemático del desarrollo ha vuelto a ocupar un lugar central tanto en el plano teórico

---

<sup>1</sup>Para un conocimiento más acabado sobre la problematización teórica de la denominación de los gobiernos que surgieron en América Latina tras la ruptura del consenso neoliberal, véase Sader (2008), Guillén (2009), Thwaites Rey (2010).

como en el político. No sólo para dar cuenta de las rupturas y continuidades con las políticas implementadas en las décadas anteriores, sino también para elaborar herramientas teóricas que contribuyen a comprender las transformaciones en curso y a pensar propositiva y prospectivamente las posibilidades de un nuevo modelo de desarrollo en el espacio regional. En particular, la emergencia de gobiernos de nuevo signo en la región andina dotó de rasgos diferenciales al debate sobre el desarrollo. Fundamentalmente, porque su base social de sustentación reside en gran parte en los movimientos sociales de composición indígena y campesina, que han puesto en el centro de la discusión categorías novedosas derivadas de su cosmovisión ancestral.

La experiencia boliviana se presenta en este marco como una excepcionalidad en el campo problemático del desarrollo. La historia de Bolivia aparece marcada por una larga dominación mestizo-criolla, que se tradujo en la consolidación de una estructura colonial, en la que los pueblos indígenas fueron marginados y excluidos históricamente. Las movilizaciones y levantamientos indígenas-populares que tuvieron lugar en Bolivia a partir de la “Guerra del Agua” en el 2000 inauguraron un ciclo político que desafió las relaciones de dominación constitutivas de la estructura social excluyente de Bolivia y planteó una revolución política y simbólica que, con el ascenso de Evo Morales al poder, se propuso refundar el Estado a partir de un proyecto descolonizador. Lo indígena aparece como lo novedoso y original de la experiencia boliviana. Esta particularidad solicita un importante nivel de ajuste conceptual y metodológico a cualquier aproximación que se pretenda realizar sobre la cuestión del desarrollo en el país andino.

La superposición de varias cosmovisiones, temporalidades, estructuras societales y racionalidades productivas, provenientes de la dominación colonial, primero, y neocolonial, luego, remite a una diversidad estructural que se traduce en una estructura productiva social y territorial históricamente desigual y desequilibrada. Esta característica endémica de la formación social y económica boliviana convierte a los factores estratégicos del desarrollo, principalmente a la cuestión agroalimentaria y el manejo de los recursos naturales, en aspectos nodales de cualquier debate sobre la matriz productiva en Bolivia.

La historia de las ideas sobre el desarrollo en la Bolivia reciente da cuenta no sólo de la (re)actualización de elementos tradicionales del debate sobre el vínculo entre Estado y desarrollo en América Latina, sino también de elementos asociados con la excepcionalidad del proceso de cambio en Bolivia: por un lado, la visión estatalista y el imaginario desarrollista de la matriz nacional-popular de los años cincuenta que se reactualiza en la región luego del quiebre del paradigma neoliberal y que, respondiendo al tradicional

interrogante sobre la disputa por el excedente, plantea un reposicionamiento del rol Estado en la economía. Por el otro, un pensar situado desde la propia realidad andina, que incorpora una dimensión decolonial, utópica, subjetiva e identitaria del desarrollo, a través de la cosmovisión de los pueblos indígenas que desde su propia perspectiva espiritual, ética y cultural cuestiona las bases epistemológicas y filosóficas de la categoría misma de desarrollo, plantea una relación armoniosa con la naturaleza e intenta restablecer la matriz comunitaria arraigada en la estructura social boliviana: la categoría del vivir bien (suma qamaña) da cuenta de un nuevo sistema de significados, que conlleva desafíos, expectativas de emancipación y horizontes utópicos específicos, al mismo tiempo que se plantea como un nuevo paradigma civilizatorio que cuestiona los presupuestos filosóficos y civilizatorios de la modernidad y el desarrollo capitalista.

La discusión problemática del desarrollo en América Latina, en general, y en Bolivia, en particular, no se reduce entonces al debate sobre el crecimiento económico y el bienestar humano en términos de bienes y productos, sino que pone de relieve narrativas y propuestas emancipatorias que, desde una determinada visión ontológica, gnoseológica y epistemológica, conllevan presupuestos filosóficos y civilizatorios.

Cualquier examen que se pretenda realizar hoy sobre la categoría de civilización encuentra en los debates recientes sobre el desarrollo en la región una perspectiva de abordaje fundamental que obliga a revisar sus principales tensiones, fundamentos discursivos, itinerarios y horizontes. Planteados desde una mirada decolonial<sup>2</sup>, los enunciados sobre el desarrollo ponen el acento en lo civilizacional: los modelos que surgen de las cosmovisiones de los pueblos y las naciones indígenas describen un desplazamiento epistemológico respecto de la matriz civilizatoria eurocéntrica y proponen una recodificación de las estructuras políticas, sociales y económicas, a partir de la transformación en las relaciones entre el Estado, las sociedades y los recursos naturales; y en las prácticas y los imaginarios culturales desde la perspectiva de la pluralidad y lo colectivo.

---

<sup>2</sup> El pensamiento decolonial da cuenta de una perspectiva dentro del pensamiento crítico latinoamericano que postula la noción de “decolonialidad” como una categoría que supera la idea de colonialismo. El concepto ‘decolonialidad’ parte del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centro y periferia, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, no se transformó significativamente con el fin de la administración colonial y la posterior formación de los Estados-nación en la periferia, sino que asistimos hoy a una colonialidad global, que desde la posmodernidad, resignifica las exclusiones derivadas de las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad que fueron desplegadas por la modernidad. Para un conocimiento más acabado sobre esta perspectiva, véase Quijano (2000), Lander (2000), Castro Gómez y Grosfoguel (2007), De Sousa Santos (2009), Mignolo (2010).

La invención de un nuevo paradigma civilizatorio –en términos de nuevas formas culturales, estatales, societales y económicas– está vinculada en Bolivia al paradigma civilizatorio y cultural del vivir bien. Es una propuesta que se enmarca en la ruptura de las formas coloniales y neocoloniales de edificación social y estatal cuya finalidad está contenida en la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia<sup>3</sup>. La concepción pertenece a la cosmovisión ancestral de las naciones y los pueblos indígenas originarios y campesinos y se basa en la realización afectiva, subjetiva, intelectual y espiritual a partir de la armonía entre la madre tierra (pacha) y las comunidades.

El vivir bien describe un desplazamiento epistemológico, cultural, filosófico, político e incluso institucional desde la visión etnocéntrica del desarrollo propia del paradigma capitalista y la ilusión desarrollista de la modernidad hacia la concepción cosmocéntrica de la filosofía andina. El vivir bien plantea, entonces, un nuevo horizonte emancipatorio al que se llega luego de un proceso descolonizador.

Eduardo Gudynas y Alberto Acosta (2011) son claros en este aspecto. En *La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa*, unos de los referentes teóricos quizás más representativos de la región sobre esta perspectiva del desarrollo enfatizan en el paradigma del vivir bien como una alternativa en sentido profundo a la idea occidental del desarrollo como un todo, que busca “romper con bases culturales e ideológicas del desarrollo contemporáneo, y apelar a otras imágenes, metas y prácticas” (Gudynas y Acosta, 2011: 75). Para los autores, el vivir bien, al plantear otro tipo de racionalidad con el ambiente y la Naturaleza, implica necesariamente un cuestionamiento al desarrollo entendido en términos de progreso. Es una dimensión que cuestiona las bases conceptuales

---

<sup>3</sup>La nueva *Constitución política del Estado Plurinacional de Bolivia*, aprobada en 2009, fue producto de un extenso proceso constituyente que supuso la movilización y participación de los movimientos sociales y de los pueblos y las naciones indígenas originarias y campesinas de Bolivia. El texto constitucional finalmente aprobado, que introdujo cambios políticos profundos, da cuenta de un proceso descolonizador que abre un horizonte histórico-cultural y civilizatorio en la transformación del Estado y la sociedad. La nueva Constitución establece la condición plurinacional del Estado boliviano, reconoce los derechos de las naciones indígenas, plantea un modelo económico basado en la economía social y comunitaria a partir de la intervención del Estado, en el marco de una matriz sustentable en equilibrio con la Naturaleza. Las referencias al vivir bien aparecen en la sección sobre las bases fundamentales del Estado. Allí, al abordarse los principios, valores y fines del Estado (art. 8), se “*asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).*” Al mismo tiempo, estos principios son vinculados directamente con la forma de organización económica del Estado: el “*modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el Vivir Bien*” (art. 306). En este sentido, se declara un ordenamiento económico plural, vinculado a principios como la solidaridad y reciprocidad. En este punto también se refiere al lograr “*Vivir Bien en sus múltiples dimensiones*”, a partir de cambios económicos sustantivos, como atender a la generación de producto social, redistribución justa de la riqueza, industrializar los recursos naturales, etc. (art. 313).

del desarrollismo tradicional y en esta operación epistemológica pone en discusión también los cimientos de la matriz civilizacional de la modernidad desde los saberes y las sensibilidades de los pueblos y naciones indígenas: se recupera la idea de buena vida, del bienestar en un sentido que trascienda las limitaciones del consumo material, y de los aspectos afectivos y espirituales de la cosmovisión andina.

En esta misma línea argumentativa, Josef Estermann (2012) postula que la meta final de todo tipo de desarrollo sustentable y sostenible debe ser el vivir bien, en tanto “es un modo de existencia que está en equilibrio con todos los elementos de la Pacha, de acuerdo a los principios básicos de la *pachasofía andina*, que son los principios de relacionalidad, complementariedad, correspondencia, reciprocidad y ciclicidad” (Estermann, 2012: 8; énfasis propio). La ruptura con la ilusión desarrollista y el paradigma civilizatorio de la modernidad está dada en que el vivir bien no apunta al desarrollo como “la acumulación de bienes o de dinero, sino a la maduración orgánica de cada uno de los seres, según sus necesidades y capacidades, pero en interdependencia y dentro del equilibrio macro-cósmico y ecológico” (Estermann, 2012: 8).

## EL VIVIR BIEN COMO PARADIGMA CIVILIZATORIO. ITINERARIOS Y HORIZONTES EN RAÚL PRADA ALCOREZA

La tensión política y conceptual sobre el desarrollo en la Bolivia reciente ha dado lugar a distintas posiciones enunciativas, cuyos matices se desplegaron, en sentido ambivalente y con mayor o menor prevalencia, en el campo político e intelectual. Los posicionamientos identificados describen un entramado conceptual denso y dinámico, que conlleva constelaciones semánticas particulares, y cuyas diferencias no siguen siempre líneas nítidas. Ofrecer una tipología en estos casos siempre resulta riesgoso y por de más complejo. Sólo con un fin sistematizador, y a la vez propositivo, ordenaremos el campo de discusión alrededor de dos configuraciones discursivas principales: una visión desarrollista estatalista, que reactualiza dimensiones del desarrollismo tradicional desde el enfoque neodesarrollista basado en el intervencionismo estatal; y una visión posdesarrollista con énfasis en la cosmovisión andina del vivir bien que incorpora una dimensión subjetiva del desarrollo donde se defiende la relación con el entorno y se reconoce la naturaleza como sujeto de derecho.

Uno de los enunciadores más activos en este debate es el sociólogo y filósofo boliviano Raúl Prada Alcoreza, quien a lo largo de su obra no sólo ha fundamentado teóricamente la construcción del vivir bien como un nuevo paradigma civilizatorio, sino que también ha abonado desde su actuación política a la lucha emancipatoria de los pueblos y las naciones indígenas originarias y campesinas.

La obra de Prada Alcoreza, y de muchos otros intelectuales bolivianos contemporáneos, debe leerse a partir de la articulación particular que muchos de ellos han realizado entre su reflexión teórica y determinada praxis política. Por un lado, la participación de Prada en el Grupo Comuna –experiencia intelectual que compartió con otros pensadores, como el vicepresidente de Bolivia Álvaro García Linera, Raquel Gutiérrez y Luis Tapia– es imprescindible para comprender sus posicionamientos y prácticas. En sus pasajes más propositivos, en particular en relación a la transición hacia un nuevo paradigma civilizatorio, se evidencia el rol desempeñado por Prada en Comuna: lo diferencial de esta experiencia está vinculado con la capacidad de poder articular la elaboración conceptual de ciertas problematizaciones teóricas surgidas de la lucha social y política de los movimientos sociales con la participación activa en dicho ciclo de protesta. Las posiciones enunciativas de Prada asumen, entonces, un claro compromiso con la movilización popular. Por el otro, a partir de la conformación del nuevo bloque social y político que se instaura en Bolivia con el *evismo*, muchos integrantes del campo intelectual en Bolivia han pasado a ocupar cargos gubernamentales. Así, Prada Alcoreza fue viceministro de Planificación Estratégica en el Ministerio de Economía y Finanzas en 2010. Esta peculiaridad nos enfrenta ante la obra de un intelectual que tiene la capacidad de reflexionar teóricamente al mismo tiempo que comprometerse con la acción política.

El vivir bien, como nuevo proyecto civilizatorio, sintetiza una de las principales preocupaciones del recorrido teórico y político de Raúl Prada Alcoreza. Sus planteamientos e itinerarios teóricos y políticos, no sin matices, subconstelaciones y tensiones, ponen de relieve la idea del vivir bien como un nuevo paradigma civilizatorio alternativo al capitalismo, la modernidad y al desarrollo.

La recuperación por parte de Prada de la categoría de civilización no se limita a su articulación con los paradigmas de desarrollo, sino que, en buena parte, funciona como un paraguas conceptual desde el cual el intelectual boliviano nombrará a la complejidad, o si quiere, a la totalidad. Si bien no encontramos en la producción teórica de Prada una definición canónica de civilización en tanto categoría teórica, se evidencia a lo largo de sus escritos la preferencia del autor por explicar la “complejidad del tejido espacio-tiempo-vital-

social” en clave civilizacional. Los concedores de la obra de Haya de la Torre podrían identificar algún parentesco semántico. Prada explica la multiplicidad de singularidades que acontecen en la modernidad desde el entrelazamiento de tejidos civilizatorios: la modernidad en clave heterogénea da cuenta de la simultaneidad de civilizaciones alternativas, que se presentan como posibilidades, como potencia social. También la modulación civilizatoria es el marco para dar cuenta de la crisis del capitalismo: no se trataría sólo de una crisis económica, sino de una crisis civilizatoria.

En *La explosión de la vida* (2014), quizás uno de los textos de mayor abstracción teórica del sociólogo boliviano, Prada nos da algunas pistas sobre el andamiaje teórico-filosófico desde el que se acercará a la idea de civilización o, al menos, nos permite ensayar alguna hipótesis. Prada lee, y recupera, los aportes de los teóricos de la decolonialidad, corriente epistemológica a la que aludimos anteriormente. Las prácticas discursivas en las que está involucrado toman buena parte de los campos problemáticos de los estudios (de)coloniales o, para ser más concretos, hablan el mismo lenguaje. El pensamiento descolonizador, en sus distintas corrientes teóricas, implica también una política y un pensamiento tendiente a la construcción de una propuesta alternativa de civilización y sociedad, que proponga otra lógica de incorporación en lo social y en lo político. Desde esta matriz interpretativa, la colonialidad, en tanto herencia estructural de las llamadas sociedades postcoloniales, adquiere formaciones discursivas ecologistas, culturalistas, civilizatorias, nómadas. El discurso de la descolonización adquiere la perspectiva de la cosmovisión indígena, en tanto se define como modulación civilizatoria del vivir bien.

Ahora bien, ¿cuál es la propuesta civilizatoria que está detrás del paradigma del vivir bien? En este aspecto, los argumentos de Prada son profusos. A lo largo de toda su obra, el ex constituyente describe al vivir bien como un modelo civilizatorio y cultural alternativo al capitalismo, a la modernidad y al desarrollo que surge de las cosmovisiones indígenas del continente y se proyecta como proyecto civilizatorio de los movimientos sociales del mundo en lucha contra el capitalismo. En *Horizontes de la descolonización y del Estado Plurinacional* (2011), Prada ofrece la síntesis conceptual del vivir bien quizá más clara dentro del conjunto de sus elaboraciones. El vivir bien es postulado como un “salto” civilizatorio a partir de la recuperación de las tecnologías y los saberes ancestrales. Desde esta perspectiva, la explotación y la industrialización de los recursos naturales estratégicos están condicionadas por la matriz civilizatoria del vivir bien: el horizonte de la organización económica del Estado es la economía social comunitaria a partir de la armonía con la naturaleza y las comunidades y las sociedades. El paradigma civilizatorio del vivir bien del



que habla Prada se vincula con su tesis de la otredad, enfoque teórico que comparte con otros intelectuales indígenas. La alteridad es respecto a la modernidad y la matriz desarrollista desplegada durante la década de los cincuenta y sesenta del siglo XX en la periferia latinoamericana.

Para el ex viceministro de Planificación Estratégica del gobierno de Evo Morales, la lucha en clave emancipatoria es civilizatoria. No se trata sólo de modificar las condiciones de explotación del sistema capitalista en favor de las grandes mayorías, sino de quebrar el paradigma civilizatorio de la modernidad en la edificación de nuevas formas culturales que se arraiguen en la defensa de la Madre Tierra. En *La Revolución mundial del vivir bien*, publicado en 2010, y en *Más allá del capitalismo y la Modernidad* (2010) la pretendida ruptura con el capitalismo es clara. El diagnóstico realizado por Prada en estas páginas describe al sistema capitalista como un modelo de desarrollo depredador:

“Ha recommenzado una revolución anticapitalista, esta vez en nombre del vivir bien, suma qamaña en aymara, esta vez en defensa de la Madre Tierra; ya no se trata solamente de defender la fuerza de trabajo, al proletariado, de recuperar el tiempo de trabajo excedente para los obreros; no se trata solamente de oponerse a la explotación de la fuerza de trabajo, sino que ahora se trata de defender la vida contra la amenaza de la degradación, depredación ambiental, la amenaza de la crisis ecológica ocasionada por el desarrollo destructivo del capitalismo” (Prada, 2010: 279).

Para Prada, el vivir bien es, claramente, un horizonte que revitaliza una utopía no occidental. En una suerte de retórica edificadora, Prada nos recuerda que el vivir bien forma parte de una revolución cultural, cuyas condiciones de posibilidad, estructuras y formas civilizatorias y culturales no dan cuenta de una realidad acabada. El libro *Descolonización y transición* (2014), una de sus últimas publicaciones físicas, es una buena muestra de la pervivencia de esta idea-fuerza dentro de su elaboración teórica. El Estado Plurinacional comunitario y autonómico que fue declarado en Bolivia luego de la reforma constitucional es la forma que adoptó, según Prada, el proceso de transición descolonizadora en el país andino. Dicho proceso supone tres modelos constitucionales – de Estado, territorial y económico– que se encuentran articulados por el modelo civilizatorio alternativo al capitalismo y a la modernidad, y el desarrollo del vivir bien.

Alejado del gobierno de Evo Morales en 2010, Prada Alcoreza discute en sus últimos escritos con la orientación política del gobierno boliviano que desde su perspectiva estaría consolidando un modelo extractivista colonial y capitalista que entraría en contradicción manifiesta con el discurso del primer mandatario en defensa de la alternativa civilizatoria del vivir bien. En el artículo *Transiciones en la periferia* (2010), primero, y en

*Descolonización y transición* (2014), luego, la argumentación de Prada es valorativa y crítica. El énfasis está puesto en aquellas contradicciones que se empiezan a suscitar al interior del proceso de cambio en Bolivia. En este punto, Prada enfatiza en la imposibilidad de encarar una verdadera revolución indígena y cultural si no se llevan a cabo transformaciones institucionales. La superación de la ilusión desarrollista y el desplazamiento epistemológico y filosófico hacia una nueva matriz civilizatoria no se alcanzaría sólo con una ruptura con el paradigma modernista o, más bien, dicha ruptura debe necesariamente implicar una transformación en lo que él denomina, retomando el concepto de Pierre Bourdieu, el “habitus desarrollista” de los funcionarios y los especialistas que instrumentan las políticas públicas.

Sin embargo, Prada no es ingenuo en su evaluación de las tensiones existentes entre avanzar hacia el nuevo paradigma civilizatorio del vivir bien y satisfacer las demandas de inclusión social en una formación económica-social endémicamente excluyente como la boliviana. El camino para Prada requiere de la puesta en práctica de una estrategia anticapitalista y descolonizadora que, a partir del diálogo entre los distintos actores involucrados (trabajadores, movimientos sociales y naciones y pueblos indígenas originarios campesinos), se pregunte por la articulación de las demandas de desarrollo de los trabajadores y de soberanía alimentaria de los campesinos, desde la matriz civilizatoria del vivir bien.

La esquemática aproximación realizada nos ha acercado a algunas cuestiones importantes dentro del debate político y teórico sobre el desarrollo en la América Latina reciente. En primer lugar, comprobar que la temática del desarrollo, lejos de ser discutida primordial o exclusivamente desde constructos teóricos economicistas, va incorporando desplazamientos epistemológicos que implican determinados presupuestos filosóficos y civilizatorios. En el caso analizado, la modulación civilizatoria, en tanto horizonte emancipatorio y descolonizador, aparece como un aspecto medular, articulado a la alternativa del vivir bien. En segundo lugar, visualizar en el pensamiento de Raúl Prada Alcoreza una propuesta política-filosófica que, anclada en un particular sincretismo teórico y solidificada en una densa actuación política, lee el paradigma del vivir bien en Bolivia en clave cultural y civilizacional. No se trata, sin embargo, de una realidad acabada para Prada. La retórica del intelectual boliviano asume un contenido utópico. La construcción de nuevas relaciones colectivas y transformaciones pluralistas en la transición hacia el modelo del vivir bien es necesariamente el horizonte que conforma las expectativas de emancipación de las luchas sociales.

## FUENTES CONSULTADAS

- ✂ ACOSTA, Alberto-Esperanza MARTÍNEZ, *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo* Quito, Ediciones Abya-Yala, 2009.
- ✂ CASTRO GÓMEZ, Santiago- Ramón GROSGUÉL (comp.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- ✂ *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*, La Paz, Ministerio de la Presidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2009
- ✂ ESCOBAR, Arturo, “El ‘postdesarrollo’ como concepto y práctica social” en MATO, Daniel (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, 2005.
- ✂ ESTERMAN, Josef, “Crisis civilizatoria y vivir bien”, *Polis* [En Línea] nº33 (2012)
- ✂ GUDYNAS, Eduardo, “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual”, en AA.VV., *Extractivismo, política y sociedad*, Quito, Centro Andino de Acción Popular/Centro Latinoamericano de Ecología Social, 2009.
- ✂ GUDYNAS, Eduardo- Alberto ACOSTA, “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* (Maracaibo) nº 53 (2011).
- ✂ HIDALGO FLOR, Francisco, “Buen vivir, Sumak Kawsay: Aporte contrahegemónico del proceso andino”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* (Maracaibo) nº 53, abril-junio (2011)
- ✂ MAKARAN, Gaya, “Entre el Buen Vivir y el sobrevivir, modelos de desarrollo en la Bolivia de Evo Morales”, *Cuadernos Americanos* (México) nº 145 (2013) 141-156.
- ✂ MIGNOLO, Walter, *Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: la lógica de la colonialidad y la postcolonialidad imperial*, Conferencia Inaugural del Programa de Estudios Postcoloniales, en el Centro de Estudios Avanzados, de la Universidad de Coimbra (Enero 14, 2005). Trad. por Eduardo Restrepo.
- ✂ NUÑEZ DEL PRADO, “Desarrollo-vida-felicidad Paradigmas de desarrollo Cosmovisiones de vida - Aspiraciones de felicidad”, en: WANDERLEY, Fernanda (coord.) *El desarrollo en cuestión: reflexiones desde América Latina*, La Paz, CIDES/UMSA, 2011.
- ✂ PRADA ALCOREZA, Raúl, *Subversiones indígenas*, La Paz, Muela de Diablo Editores, 2008.
- ✂ \_\_\_\_\_ “La revolución mundial del vivir bien” en *Plataforma Interamericana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo*, Quito, PADH, 2010.
- ✂ \_\_\_\_\_ “Más allá del capitalismo y la modernidad. Madre tierra versus capitalismo”, en: GONSÁLVEZ, Gonzalo, *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2010.
- ✂ \_\_\_\_\_ “Transiciones en la periferia”, *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de ciencias sociales* (Buenos Aires) Año II/nº4 (2010)
- ✂ \_\_\_\_\_ *Genealogía de la dependencia*, La Paz, Muela de Diablo Editores, 2011.
- ✂ \_\_\_\_\_ “Crítica a la economía política del desarrollo”, en: *Horizontes Nómadas* (Blog) (La Paz), 2012.

- ✍ \_\_\_\_\_ “La colonialidad como malla del sistema-mundo capitalista”, en: *Bolpress* (Blog), La Paz, 2012
- ✍ \_\_\_\_\_ “La guerra de la madre tierra”, en: *Bolpress* (Blog), La Paz, 2012.
- ✍ \_\_\_\_\_ “La fuerza de la Ley y el Padre Tierra”, en: *Horizontes Nómadas* (Blog), La Paz, 2012.
- ✍ \_\_\_\_\_ *Descolonización y transición*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2014.
- ✍ \_\_\_\_\_ “El capitalismo desde una mirada de la complejidad”, en *Bolpress*, La Paz, 2014  
[<http://www.bolpress.net/art.php?Cod=2014090903>]
- ✍ \_\_\_\_\_ *La explosión de la vida*, La Paz, Dinámicas moleculares, 2014.
- ✍ QUIJANO, Aníbal, “El fantasma del desarrollo en América Latina”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas) n°20 (2000)  
[<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/56.pdf>]
- ✍ SADER, Emir, *Refundar el Estado. Posneoliberalismo en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO/CTA, 2008.
- ✍ SANTOS, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México D.F., Siglo XXI/CLACSO, 2009.
- ✍ THWAITES REY, Mábel, “Después de la globalización neoliberal: ¿Qué Estado en América Latina?”. OSAL (CLACSO-Buenos Aires) n° 27 (2010).
- ✍ TZEIMAN, Andrés, “Estado y desarrollo en América Latina: dilemas y debates en las ciencias sociales latinoamericanas en el posneoliberalismo (2006-2012)”, en: *Programa de Becas: Informe de Investigación*, Buenos Aires, CLACSO, 2013.
- ✍ WANDERLEY, Fernanda (coord.), *El desarrollo en cuestión: reflexiones desde América Latina*, La Paz, CIDES/UMSA, 2011.

# **LA CIVILIZACIÓN DE AMÉRICA LATINA DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS ESTUDIOSOS CHINOS**

Jingting Zhang

Jingting Zhang nació en 1992, en Taiyuán, China. Es estudiante del Posgrado en *Literatura y Filología Hispánica* por la Universidad de Estudios Internacionales de Shanghái (SISU). Actualmente es becaria de posgrado del *Convenio entre Ministerio de Educación de Argentina y de China*. En esa calidad, durante 2016 ha cursado seminarios en la UNSAM y en otras universidades de nuestro país. Su línea de investigación son los Estudios Latinoamericanos (Educación superior, Estudios sobre Género y Sexualidad, Lingüística Política, Periodismo Internacional).

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Durante las últimas décadas, la problemática de la “civilización” ha sido un tema caliente en el escenario mundial. El mundo actual está lleno de numerosas guerras, conflictos y crisis que parecen apoyar las ideas de Samuel Huntington (1927-2008) sobre el “choque de civilizaciones”, tal y como lo expuso en su famoso libro *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*<sup>2</sup>. Más recientemente apareció otro libro, referido al papel de China en el mundo, que suscitó intensos debates: *Cuando China domine el mundo*, del ensayista británico Martin Jacques<sup>3</sup>. Esa obra es parte de un enorme cauce de escritos que discuten cómo ha de caracterizarse el mundo actual y las relaciones, a veces conflictivas, entre las entidades que lo conforman.

Teniendo en cuenta que vivimos en un mundo multicultural y multiétnico, es importante atender a las múltiples voces que existen sobre el tema. La mayoría de los estudiosos chinos, como Fei Xiaotong (1910-2005), investigador pionero y profesor de sociología y antropología, sostienen la opinión según la cual si se estimaran los valores de los otros como si fuesen los nuestros, el mundo sería un *conjunto armonioso*. Vale la pena dar una mirada a cómo se ha pensado el tema de las civilizaciones en la China contemporánea, así como al lugar que se le ha dado a América Latina en esa consideración.

En China, con el inicio hacia 1978 de la *Política de Reforma y Apertura*, en el campo académico surgió una especie de “fiebre por la cultura” que prestó atención al tema de la civilización, en la medida que el mismo está relacionado con el desarrollo político, económico y cultural de China. Sin embargo, en esa época faltaban, en general, investigaciones y estudios más amplios y profundos sobre el tema de la civilización mundial desde una perspectiva china. Esa situación llevó a la conformación, en los años noventa, del grupo académico de investigación sobre la civilización mundial en la *Academia de Ciencias*

---

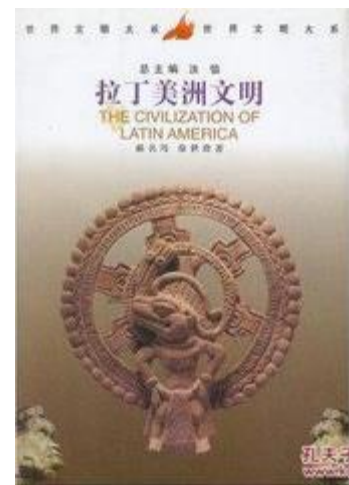
<sup>1</sup> El presente artículo fue realizado en el marco del seminario de posgrado “*Historia intelectual y ensayo de ideas en América Latina. El antiimperialismo, debates y problemas*”, impartido en la UNSAM por el Dr. Andrés Kozel. Me gustaría agradecer especialmente al Dr. Wei Ran, quien visitó Buenos Aires en el marco del Programa Sur-Sur de CLACSO, y a Xu Shicheng, este último coautor del tomo *La Civilización de América Latina*, obra que se analizará aquí. También quisiera agradecerle a mi tutora Yu Man, decana de la *Facultad de Estudios Europeos y Latinoamericanos de la Universidad de Estudios Internacionales de Shanghái*. Es importante consignar que la autora cuenta con el apoyo del CSC (*China Scholarship Council*).

<sup>2</sup> Samuel HUNTINGTON, “¿Choque de civilizaciones?”, *Teorema: Revista Internacional de Filosofía* 20/1-2 (2001) 125-148.

<sup>3</sup> Martin JACQUES, *When China Rules the World: The Rise of the Middle Kingdom and the End of the Western World*, Allen Lane, England, 2009.

*Sociales* de China. Bajo la coordinación del profesor Ru Xin<sup>4</sup>, este grupo publicaría una obra en doce tomos, dedicando un tomo a cada una de las siguientes civilizaciones:

1. La civilización antigua de Asia del Oeste y África del Norte
2. La civilización de India
3. La civilización de Islam
4. La civilización de Confucio
5. La civilización Judía
6. La civilización de Europa del Oeste
7. La civilización Eslava
8. La civilización de África
9. La civilización de Japón
10. La civilización de los Estados Unidos
11. La civilización de América Latina
12. La Civilización de Canadá



En este artículo, vamos a analizar principalmente el tomo once –*La civilización de América Latina*–, escrito por Hao Mingwei y Xu Shicheng. Interesa considerar cuál es la estructura del volumen y qué opiniones formulan los autores sobre la civilización latinoamericana y sus características distintivas. En suma, se trata de averiguar cómo es vista la civilización de América Latina desde la perspectiva de los estudiosos chinos. Para alcanzar ese propósito, se ofrece una síntesis de los principales contenidos del tomo, complementada por una serie de valiosas consideraciones vertidas por Xu Shicheng en una entrevista que recientemente tuvo la gentileza de concederle a la autora<sup>5</sup>. Sin embargo, antes de pasar al análisis del tomo once, se señalan algunas características generales de la serie: contexto, filiación institucional, enfoque.

<sup>4</sup> Ru Xin, nació en 1931, en Jiang Su, China. Se graduó en St. John's University de Shanghai en 1949. Fue vicedirector de *Centro de Estudios Filosóficos* de Academia de Ciencias Sociales de China. Entre sus obras cabe mencionar: *Estudios de historia de Estética Occidental* (1963), *Filosofía y Estética del Occidente* (1983), *Búsqueda de belleza* (1992), *Investigación de la Estética y Arte* (1997), *Artículos seleccionados de Ru Xin* (2005).

<sup>5</sup> Xu Shicheng nació en 1942 en Shanghai, China. Se graduó en la Universidad de Estudios Extranjeros de Beijing en 1964. Durante 1964 y 1967 estudió en la Universidad de La Habana. Fue vicedirector del *Centro de Estudios Latinoamericanos* de la Academia de Ciencias Sociales de China. Entre sus obras corresponde mencionar: *Los mexicanos: marchar siempre adelante con intrepidez* (1998); *Choques: Castro y los presidentes estadounidenses* (1999); *México* (2000); *Cuba* (2003); *La política latinoamericana* (2006); *Comentarios sobre Castro* (2008); *Biografía de Chávez* (2011). Por su parte, Hao Mingwei es investigador del *Centro de Historia Mundial* de la Academia de Ciencias Sociales de China.



## 1. LA GRAN SERIE CIVILIZACIÓN MUNDIAL (SHI JIE WEN MING DA XI). PRIMERA OBRA DE SU TIPO EN LA REPÚBLICA POPULAR CHINA

La publicación de *La gran serie Civilización Mundial* vino a cubrir un vacío existente en el campo académico chino sobre el tema de la Civilización Mundial. De hecho, es la



primera serie de libros que aborda esta temática de manera directa. El proyecto se constituyó en 1994 bajo la dirección del profesor Ru Xin, de la Academia de Ciencias Sociales de China.

A finales de la década del ochenta e inicios de la década del noventa del siglo pasado, el mundo enfrentó cambios drásticos: la disolución de la Unión Soviética, el fin de la Guerra Fría, el cambio del panorama mundial, etc. La imagen del “choque cultural” y su eventual eurocentrismo impactaron considerablemente sobre el pensamiento chino; de esta manera, el desarrollo del marxismo en el país enfrentó nuevas dificultades y desafíos. En ese entorno estimulante, el grupo de investigación de Ru Xin planteó el proyecto *Civilización Mundial* y comenzó a buscar informaciones y materiales, a escribir artículos, a indagar sobre estudios internacionales acerca del tema, a seguir las políticas y las noticias más actuales.

Conformado por unos 40 participantes, el grupo fue publicando durante diez años (hasta 2004) todos los tomos de la serie. Básicamente, *La gran serie Civilización Mundial* procuró aplicar la teoría marxista a las historias reales y a los resultados de investigaciones socioculturales concretas. En el prólogo general, Ru Xin explica el sentido que se le asigna al concepto:

“La palabra «civilización» proviene del latino *civis*. El mismo no sólo se refiere a la identidad civil sino que también representa una sensación superior de ser ciudadano que el estado primitivo de los extranjeros o bárbaros. Como un término, la palabra ‘civilización’ comenzó a utilizarse en documentos de los siglos XVIII; en el siglo XX se la empleó ampliamente en todos los campos académicos de ciencias sociales. Hay distintas teorías de la Civilización como las hay sobre la Cultura; sin embargo, en nuestras investigaciones no nos enfocamos en las definiciones de Civilización sino en la misma Civilización, o sea que la entendemos como Cultura, como un conjunto que combina historia y sociedad, y que incluye la civilización material e inmaterial.”

El 13 de marzo de 2004 se celebró el simposio de publicación del libro. Ru Xin señaló en esa oportunidad:

“El proyecto correspondía la nueva situación mundial y la política exterior. Aunque todavía existían muchos choques en el mundo, la Paz y Desarrollo eran el lema principal. Con el desarrollo económico, la política mundial se ha desarrollado en la dirección de la multipolaridad. El objetivo de esta serie es investigar los caracteres de las civilizaciones mundiales y aprovechar las experiencias positivas para constituir una civilización más adecuada para China, enfrentando los desafíos actuales. Hay que señalar también algo acerca de las denominaciones de las civilizaciones en la serie: algunas denominaciones coinciden con los nombres de países (India, Japón, Estados Unidos, Canadá); algunas denominaciones se refieren al pueblo (Judío, Eslavo); algunas denominaciones se relacionan con caracteres geográficos (antigua de Asia del Oeste y África del Norte; Europa del Oeste; América Latina); otras denominaciones aluden a escuelas filosóficas o religiones (Confucio, Islam). Parece que faltara una norma general para dividir las civilizaciones. Pero, en realidad, esto refleja las distintas características de las civilizaciones y las complejidades sobre la clasificación, que corresponden al análisis concreto de la situación concreta, el núcleo de dialéctica.”

## 2. LA CIVILIZACIÓN DE AMÉRICA LATINA DE HAO MINGWEI Y XU SHICHENG

El libro *La Civilización de América Latina* fue publicado en 1999<sup>6</sup>. Contiene cuatro grandes partes: 1) La civilización antigua de América Latina. 2) La formación de la civilización moderna en América Latina (desde 1492 hasta los finales del siglo XVIII). 3) El desarrollo de la civilización moderna en América Latina (desde los finales del siglo XVIII hasta los principios del siglo XX). 4) La civilización moderna de América Latina (el siglo XX).

En cuanto a los orígenes, se menciona la teoría de Florentino Ameghino (1854-1911), según la cual el hombre y los mamíferos eran originarios de América, y nada menos que de las pampas argentinas; se señala asimismo cómo esta teoría fue refutada por otros estudiosos. Luego se cuenta la historia de las civilizaciones indígenas y de las civilizaciones más representativas: azteca, inca, maya. Al final de esta parte, se plantea una hipótesis sobre las relaciones entre la civilización antigua de América Latina y la civilización China. En la próxima parte se analiza esta hipótesis detalladamente.

En la segunda parte se aborda la formación de la civilización moderna de América Latina (desde 1492 hasta finales de XVIII), considerando la política, la economía, la sociedad, la religión y la cultura en las colonias de los imperios europeos como España, Portugal, Francia, Holanda, Dinamarca e Inglaterra.

---

<sup>6</sup> Hao MINGWEI-Xu SHICHENG, *La civilización latinoamericana*, Editorial de Ciencias Sociales de China, 1999.

La tercera parte trata sobre el desarrollo de la civilización moderna de América Latina (desde finales del siglo XVIII hasta principios del siglo XX). Es la época en la cual los pensamientos democráticos se introdujeron al nuevo continente y las ciencias y tecnologías comenzaron a desarrollarse. También se mencionan la aparición de la idea de la república democrática, la adopción del constitucionalismo, la separación entre religión y política, la cuestión de la libertad de creencia, los debates sobre civilización y barbarie, etc. Se hace referencia a la literatura de la época: poesía neoclásica, romanticismo, gauchesca, modernismo. En esta parte, hay un capítulo sobre las influencias de la civilización china sobre América Latina, que incluye consideraciones sobre costumbres, técnicas de cultivo, medicina, etc.

La cuarta parte aborda la civilización moderna del siglo XX: los pensamientos de tendencias nacionalistas (aprismo, peronismo, varguismo, sandinismo, nacionalismo revolucionario), socialistas (Mariátegui, Cuba, Chile, el nuevo socialismo venezolano, la democracia social, etc.), el desarrollo de las teorías económicas, el desenvolvimiento de la literatura, la arquitectura y el arte modernos, la teología de la liberación, los procesos de integración.

### 3. LAS RELACIONES ENTRE AMÉRICA LATINA Y CHINA Y LAS HUELLAS DE CHINA EN AMÉRICA LATINA SEGÚN EL LIBRO

El libro *La Civilización de América Latina* no solamente narra la experiencia civilizatoria latinoamericana, sino que además presta una atención especial a las relaciones entre las civilizaciones latinoamericana y china. En la primera parte, se aborda la relación entre estas civilizaciones antes de la expansión europea. Aunque algunas de estas ideas son poco más que conjeturas, constituyen una de las perspectivas más importantes en el campo académico chino sobre la relación entre las dos civilizaciones antiguas.

En efecto, en el quinto capítulo de la primera parte –titulado “*Relaciones entre la civilización antigua de América Latina y la civilización antigua china*”– hace referencia a dos debates: el primero, sobre el país Fu Sang y el viaje al oeste de los yin; el segundo, relativo a las opiniones de los autores.

En el año 1752, comenzaron los estudios investigativos sobre las relaciones entre la civilización antigua entre América Latina y China. Durante 250 años, estudiosos chinos y extranjeros (incluidos arqueólogos, historiadores, antropólogos, lingüistas etc.) investigaron

sobre este tema de manera amplia y diversa, conformándose dos grandes grupos de opinión: “*de la misma raíz*” y “*desarrollo respectivo*”. El grupo de “*la misma raíz*” considera que la Civilización Antigua de América Latina proviene de la Civilización Antigua China y el grupo de “*desarrollo respectivo*” sostiene que las dos civilizaciones desarrollaban según sus propios caminos.

El sinólogo francés J. de Guigne, en una carta suya dijo haber descubierto que, en el siglo V, monjes chinos estuvieron en México. Las fuentes del sabio francés provenían de *Wen Xian Tong Kao* (Investigación general de documentos). El documento describía los detalles del país Fu Sang, el cual de Guigne ubicaba en la América luego latina. En el año 1761, presentó una propuesta al *Instituto de Historia y Literatura* de Francia titulada “*la investigación sobre la navegación de los chinos en la costa americana y algunas etnias minorías en Asia Oeste*”, en la que planteó abiertamente que los chinos habían descubierto América (Latina) más de mil años antes que Cristóbal Colón. Su propuesta fue el punto de partida de más investigaciones sobre las relaciones entre las dos civilizaciones antiguas.

Estas ideas despertaron mucho interés y suscitaron múltiples debates entre los misioneros occidentales en China. Algunos creían que el país Fu Sang no estaba en América (Latina), sino que se trataba de Japón o de Sakhalin. Es el caso de H. J. Klaproth, sinólogo alemán que publicó el artículo “*Estudios sobre el dicho malentendido que registró en los documentos chinos que el país Fu Sang está en América Latina*”. De ahí surgieron estas dos opiniones contrastantes sobre las relaciones entre las dos civilizaciones antiguas.

A finales del siglo XIX, los estudiosos chinos comenzaron a participar en este debate, apoyando unánimemente la opinión de J. de Guigne. Tal es el caso de Zhu Qianzhi, Chen Zhiliang, Ma Nancun y otros. Sin embargo, en 1962, el historiador chino Luo Rongqu publicó el artículo titulado “*Estudios sobre el descubrimiento de América Latina*”, donde planteó una conclusión opuesta a la J. de Guigne y sus seguidores. Desde entonces, en el campo académico chino también quedó separado en dos grupos.

Además del país de Fu Sang, otro debate trata sobre el dicho “*atravesar a Oeste los yines*” y sus implicaciones. Esta frase fue pronunciada en 1940 por el estudioso chino Chen Zhiliang. Tras los avances arqueológicos en México, Centroamérica y América del Sur, en el campo académico occidental llegó a plantearse la opinión de que las civilizaciones antiguas de América (Latina) y de China descienden de la misma raíz.

Algunos estudiosos occidentales también prestaron atención a aquella expresión y siguieron indagando, en busca de pruebas más robustas. En 2012, John Ruskamp, investigador de Illinois doctorado en Educación, afirmó haber encontrado una serie de

inscripciones con carácter asiático en Estados Unidos, que podrían significar que los chinos pisaron aquella región antes que los marinos que arribaron en las conocidas carabelas. Así lo explica en su versión digital el diario *Epoch Times*, donde se señala que Ruskamp encontró las marcas en el Monumento Nacional de la ciudad de Albuquerque, Nuevo México. Tras realizar un estudio de los petroglifos, el estadounidense afirma que fueron realizados 2.800 años antes de que Colón pisase aquella región (aproximadamente, en el año 1.300 A.C.) por exploradores chinos. Según Ruskamp, “*los resultados son claros e indican que los antiguos chinos estaban explorando e interactuando con los pueblos nativos de América hace más de 2.500 años. Los hallazgos indican además que hicieron más de una expedición*”. Este tipo de inscripciones han sido analizadas por expertos en escritura china y se han tratado de traducir. De hecho, Ruskamp dice haber hallado un tipo de letra utilizada en China al final de la dinastía Shang (siglos XVIII a XI a. C.). Entonces les llamamos Yinren, porque Yin es la otra forma de llamar la dinastía Shang.

En el campo académico chino, hay opiniones que apoyan la posición “*de la misma raíz*”. Por ejemplo, Luo Rongqu publicó, en 1998, *Misterio del descubrimiento de América Latina por los chinos*; Fang Qiusi y Liu Xinghua dieron a conocer *Contribuciones de la Cultura de los indios a América Latina*; Huang Banghe, Sa Na y Lin Beidian publicaron *500 años hacia el mundo moderno*. La aparición de estos aportes en fechas tan recientes es indicativa de que el debate continúa vigente.

Los autores del tomo que estamos analizando prefieren la opinión del “*desarrollo respectivo*”. Los datos arqueológicos muestran que la civilización antigua de América Latina experimentó, como la civilización antigua de China, el proceso que va desde lo sencillo e inferior hasta lo complicado y lo superior. Atravesando el estrecho de Bering, los seres humanos entraron a América Latina y renovaron la cultura de piedra y finalmente se establecieron allí. También la civilización antigua de América Latina contiene características propias, ligadas a la ocupación del valle de meseta o del valle de cuenca. Si Asia forma la civilización de arroz, y Europa la civilización de trigo, América (Latina) forma la civilización de maíz y del riego. La sociedad y la estructura política de la antigua América (Latina) están basadas en ese tipo de agricultura. En la civilización antigua de América (Latina) no hay judaísmo, budismo, cristianismo o islamismo, sino otras expresiones, que constituyen un conjunto civilizatorio diferente al de la civilización antigua china. En suma, y sea como sea, para los autores del tomo once que estamos analizando, las civilizaciones antigua de América Latina y de China no tienen nada que ver, no cabe hablar de influencias ni de comunicaciones directas: la imagen más adecuada es la de los “*desarrollos respectivos*”.

En el quinto capítulo de la tercera parte, Hao Mingwei y Xu Shicheng analizan el tema de las influencias de la civilización de China sobre América Latina. Esto incluye la presencia china en América Latina, así como la presencia de costumbres, técnicas y disciplinas variadas.

A finales del siglo XVI y principios del siglo XVII (época de la dinastía Ming en China), algunos comerciantes, artesanos, marineros, criados vinieron a América Latina mediante la ruta China-Filipinas-México para hacer negocios o para trabajar. En esa época, España estableció una ruta comercial a través del Océano Pacífico, conocida como el “Galeón de Manila” o “Nao de China”. En esta ruta comercial, se comerciaban productos chinos, vía Manila (Filipinas), al territorio latinoamericano, principalmente hacia el puerto de Acapulco, situado en el Pacífico novohispano (México). Los productos traídos desde China eran sedas, hilos de algodón y porcelanas, a cambio de monedas de plata y otros metales preciosos y recursos naturales latinoamericanos. En esa época, había unos 5000 o 6000 inmigrantes chinos en América Latina.

Más tarde, desde principios del siglo XIX, los colonizadores ingleses y portugueses comenzaron a vender chinos a América Latina como culíes. Después de la Guerra de Opio, que tuvo lugar en torno a 1840, había entre 300000 y 400000 trabajadores chinos de contrato que habían sido transportados a América Latina. Esta gran cantidad de trabajadores se entremezcló con los sectores populares de América Latina, contribuyendo a la economía, civilización, progreso social, etc.

Los autores del tomo once se detienen a observar la presencia de costumbres chinas en América Latina. Los chinos tienen muy buena reputación de cocinar y a muchos latinoamericanos les gusta la comida china. En Perú, los peruanos llaman a los restaurantes chinos como Chifa, palabra que en chino significa comer. Los vestidos y la sede de China también contribuyeron a la conformación del estilo de vestir en América Latina. Además, algunas costumbres de fiestas chinas, como la fiesta de la primavera, son observadas en algunas zonas de América Latina.

Otras vertientes son las técnicas de cultivo y el espíritu de lucha. Los trabajadores chinos tenían abundantes experiencias de cultivo, en particular relacionadas con la producción de arroz y té. Cuando llegaron a la nueva tierra, contribuyeron mucho al desarrollo de la agricultura en América Latina. Entre estos primeros trabajadores chinos, algunos eran médicos y curaron a los latinoamericanos mediante la medicina tradicional china y fueron amados por los nativos. El Qigong, el Taiji y el Zhen Jiu (acupuntura china) también se introdujeron en la región.



Hao Mingwei y Xu Shicheng destacan también el espíritu de lucha de los chinos. Desde su llegada a América Latina, los trabajadores chinos lucharon junto a los trabajadores locales en diversas causas. Por ejemplo, entre 1868 y 1878, 1000 trabajadores chinos participaron de la lucha de independencia en Cuba. Para conmemorar a los trabajadores sacrificados durante la guerra, se construyó una columna de diez metros en la que se esculpieron los panegíricos del general Gonzalo: *“Entre los chinos en Cuba no hay ningún desertor ni traidor.”* Asimismo, ocurrieron muchos levantamientos de trabajadores en Perú, Cuba, México entre otros países.

Las consideraciones precedentes son interesantes porque muestran formas posibles de relación entre civilizaciones geográficamente muy distantes. Sin duda, la época actual ofrece nuevas posibilidades de vinculación, más constantes, densas, fluidas.

## A MODO DE ANEXO: MÁS RESPUESTAS DE XU SHICHENG

A continuación transcribimos textualmente algunas de las respuestas de Xu Shicheng a nuestra entrevista. Su lectura le permitirá al lector conocer más sobre las opiniones de los estudiosos chinos acerca de América Latina como civilización.

**Zhang Jingting:** ¿Consideras América Latina como una civilización?

**Xu Shicheng:** La civilización de América Latina no es uniforme sino diversificada, pero en el campo académico chino, en general la consideramos como un conjunto. En el libro, cuando introducimos la civilización de América Latina, explicamos la característica plural de esta civilización y las diferentes maneras de dividirla, como la geografía, la naturaleza, la política, la economía y la lengua.

**Zhang Jingting:** En América Latina y en China ¿cómo se resuelve la tensión entre unidad y pluralidad (indígenas, negros, etc.)?

**Xu Shicheng:** En términos étnicos, América Latina es muy diversa. Actualmente la población de América Latina es 600 millones, siendo la población indígena de 48 millones. Los indígenas crearon civilizaciones brillantes. Se dividen principalmente en las zonas de los Andes, como en Bolivia, Perú y Ecuador y los países centroamericanos como Guatemala, Honduras etc. Con el desarrollo económico y social, la calidad de vida de los indígenas ha mejorado mucho; sin embargo, los indígenas, representando el 8% de la población general, constituyen el 14% de la población pobre. Por la falta de mano de obra, desde el siglo XVI,



los negros fueron transportados a América Latina. La población de negros es de entre 25 y 30 millones, distribuidos en Haití, Granada, Jamaica, etc., aunque, obviamente, Brasil es el país con la mayor población de negros. Desde el siglo XIX, más europeos se alojaron en América Latina. Los países que cuentan con más personas de ese origen son Argentina, Uruguay, Chile, Costa Rica etc. En comparación con otras regiones del mundo, la integración de las etnias de los países de América Latina es buena aunque también existen ciertos problemas como la discriminación. En algunas constituciones se estipula que hay que respetar los derechos de los indígenas y negros e incluso que se debe garantizar su presencia a nivel parlamentario.

China es un país multiétnico unificado y contiene 56 etnias. Durante su larga historia, todos los pueblos cooperaron y contribuyeron al progreso social del país. La igualdad de todas las etnias es un principio constitucional: en la República Popular de China, todos los grupos étnicos son iguales. Bajo este principio, se publicaron las *Leyes sobre autonomía étnica regional*, una política básica para resolver los problemas étnicos bajo la dirección unificada del Estado, donde cada minoría étnica ejerce su propia autonomía regional. China estableció cinco regiones autónomas: Región Autónoma de Mongolia Interior, Región Autónoma de Xinjiang, Región Autónoma de Guangxi, Ningxia y Tibet; 30 prefecturas autónomas y 120 distritos autónomos (*banners*).

En general, la política nacional de etnias en China corresponde a los intereses fundamentales de todas las etnias y es apoyada por todo el pueblo chino. Bajo la dirección de esta política, el pueblo chino mantiene la unidad nacional, la estabilidad social y el desarrollo nacional.

**Zhang Jingting:** ¿Las civilizaciones de América Latina y de China (y algunas otras) tienen capacidad para preservar rasgos propios ante la fuerza que parece mostrar el proceso de occidentalización?

**Xu Shicheng:** Creo que la cultura de América Latina tiene la capacidad de mantener sus propias características únicas. Los gobiernos de América Latina desarrollaron y desarrollan muchos programas y políticas relevantes. Como Cuba: en diciembre de 1975, se celebró el primer *Congreso del Partido Comunista* de Cuba y el programa del Partido Comunista de Cuba planteó cuestiones importantes. Cito el siguiente pasaje, que tengo a la mano: *“La cultura debe ser en la Cuba de hoy una actividad dirigida a contribuir, dentro de sus valores en crecimiento, a la formación del hombre nuevo en la sociedad nueva. La Revolución al mismo tiempo que crea y robustece de modo ininterrumpido las condiciones materiales y espirituales para el ejercicio de la más plena libertad de*

*creación artística, tiene el deber de rechazar cualquier tentativa de esgrimir la obra de arte como instrumento o pretexto para difundir o legitimar posiciones ideológicas adversas al socialismo... Nuestro Partido, que auspicia y orienta, de acuerdo con los principios marxistas-leninistas, el estudio crítico de la herencia cultural cubana, asimilando sus aspectos positivos y sus logros ejemplares, impulsa un arte y una literatura en que está presente, como sustento animador, el humanismo socialista inherente a nuestra Revolución. Marchamos, con esclarecida firmeza, hacia una cultura enriquecida por las mejores tradiciones nacionales y universales, volcadas hacia la más legítima originalidad y consciente de su importante función en el advenimiento de una convivencia libre y justa, fuente de toda realización ennoblecedora de la sociedad y del individuo.”*

En el año 2002, la comisión cultural peruana publicó el programa de *política cultural de Perú*. Es la primera política cultural escrita para el gobierno peruano, en la que se mencionó la globalización y los derechos ciudadanos. Se busca ajustar las políticas culturales para que se correspondan con las tendencias de la globalización. En México, se presta mucha atención a la política cultural. En su tercer año como presidente, Enrique Peña Nieto presentó una propuesta al Congreso para constituir el ministerio cultural.

Brasil constituyó el ministerio cultural el 15 de marzo de 1985, bajo la presidencia de José Sarney. En julio de 1986, el Congreso aprobó una ley para animar a las empresas privadas a participar en el mercado cultural; así, las compañías privadas hicieron muchas inversiones para el gobierno como fondos culturales. En mayo de 2016, la presidenta Dilma Rousseff fue denunciada temporalmente y el presidente temporal Michel Temer planteó la cancelación del ministerio cultural; ante los reclamos populares, el ministerio fue restaurado. En Argentina, los diferentes grupos de inmigrantes heredaron las culturas de sus patrias así que en este país, el gobierno argentino elaboró las políticas que correspondieron las necesidades del pueblo impulsando las comunicaciones entre diferentes etnias. El gobierno de Cristina Fernández de Kirchner constituyó el ministerio cultural, cuya función es elaborar, poner en práctica, proteger, salvaguardar, animar e impulsar la herencia cultural. Los países latinoamericanos prestan mucha atención a la diversidad de la cultura de su país y a la diversidad cultural en general.

# LA CIVILIZACIÓN LATINOAMERICANA EN EL MUNDO EN GLOBALIZACIÓN

Yákov Shemyakin

Yakov Shemyakin (Шемякин Я. Г.) Es Historiador por la Universidad de Moscú especializado en Historia de América Latina. Trabaja desde 1977 en el *Instituto de América Latina* de la Academia de Ciencias Rusa. Es un referente a nivel mundial en el estudio de la problemática civilizacional. El título de su primer libro es *Латинская Америка: традиции и современность* (*América Latina: tradiciones y modernidad*, Moscú, 1987). De acuerdo con su testimonio personal, la investigación del tema de la tradición lo fue conduciendo a la problemática civilizacional, misma que empezó a estudiar a fondo desde mediados de la década de 1980. Sus ideas principales acerca la civilización latinoamericana, así como los resultados de su análisis comparativo de las civilizaciones de América Latina, Rusia y del Occidente, se exponen en su monografía *Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории* (*Europa y América Latina: la interacción de las civilizaciones en el contexto de la historia mundial*, Moscú, 2001); en numerosos artículos publicados entre 2000 y 2016 en las revistas *Латинская Америка* (*América Latina*, en ruso), *Iberoamérica* (castellano), *Общественные науки и современность* (*Ciencias sociales y modernidad*), *Мир России* (*El Universo de Rusia*), *Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории* (*El diálogo con el tiempo. El almanaque de la historia intelectual*), en monografías colectivas *Латинская Америка в современной мировой политике* (*América Latina en la política mundial contemporánea*, Moscú, 2009), *Россия как цивилизация* (*Rusia como civilización*, Moscú, 2007), en algunas recopilaciones de artículos: *Цивилизации*, вып. 3,6,9,10 (*Civilizaciones*, volúmenes 3,6,9,10, Moscú, 1995, 2004, 2014, 2015); *Социокультурное пограничье как феномен мировых и российских трансформаций*, (*Las fronteras socioculturales como fenómeno de las transformaciones en Rusia y en el mundo*, Moscú, 2008) y *Проблемы социокультурного пограничья* (*Los problemas de las zonas fronterizas en la cultura*, Moscú, 2015).

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Una característica distintiva de la civilización latinoamericana es que su devenir se enmarca ya en la época de “la universalidad empírica” (C. Marx), cuando en el contexto de la formación del mercado mundial, por vez primera se configura un sólido sistema de vínculos que abarca el mundo entero. Si consideramos la cuestión desde la perspectiva histórica mundial, es precisamente entonces cuando se inicia el proceso de globalización. Lo que observamos en lo sucesivo son las fases consecutivas de despliegue de este proceso. De hecho es así como entienden la globalización los más destacados exponentes del enfoque anclado en el concepto de *sistema-mundo*, empezando por Wallerstein<sup>2</sup>.

Si partimos de tal interpretación, el proceso de globalización aparece como un importantísimo factor invariante de la historia de la civilización latinoamericana desde su génesis hasta la época actual. Y hay que tener en cuenta, además, que la globalización se efectúa sobre la base concreta de la civilización occidental y genera una potente tendencia de nivelación de la diversidad cultural del mundo acorde con el principio de la “racionalidad formal”<sup>3</sup>.

El propio devenir de la civilización latinoamericana es una de las reacciones más potentes a esta tendencia niveladora. Es la manifestación de un proceso cualitativamente distinto en su esencia ontológica: el aumento de la diversidad cultural del mundo. Ahora bien, el principio de diversidad sólo puede alcanzar plenitud ontológica mediante su interacción con el principio de unidad. De ahí que el contexto universal constituya una de las condiciones esenciales de la génesis y el desarrollo de la identidad civilizacional latinoamericana, cuya relación con dicho contexto siempre ha sido compleja y contradictoria. En América Latina cobró cuerpo un tipo peculiar de correlación entre la civilización local, los factores globales del proceso histórico y el carácter específico de esta correlación; lo que se percibe nítidamente cuando lo cotejamos con lo que observamos en América del Norte.

---

<sup>1</sup> El presente artículo fue publicado originalmente por la revista *Iberoamérica (Instituto Latinoamericano de la Academia de Ciencias de Rusia)* n° 4 (2007) y se reproduce aquí con autorización de su autor.

<sup>2</sup> I. WALLERSTEIN, *The Modern World System*, 2 vols., New York, 1974-1980. Sobre la correlación entre los enfoques del sistema mundo y civilizacional, véase: Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1998, с. 521-537 y bibliografía.

<sup>3</sup> Una exposición condensada de esta temática, basada en las experiencias de interacción del Occidente con otras grandes civilizaciones del planeta, puede verse en Шемякин Я. Г. История мировых цивилизаций. XX век. М., 2001.

## IBEROAMÉRICA VS LA AMÉRICA ANGLOSAJONA

Tras el descubrimiento de América por los europeos, el proceso civilizacional se desarrolló de modo totalmente distinto en las posesiones de las monarquías ibéricas y en las de la Corona inglesa. Esta diferencia venía determinada desde el principio por el carácter cualitativamente distinto de las colonizaciones ibérica y anglosajona; lo cual, en definitiva, se tradujo en la formación de comunidades socio-culturales profundamente distintas entre sí.

Pero antes de concretar la tesis de las diferencias, quizá convenga señalar que el proceso civilizacional en el Hemisferio Occidental presenta también por doquier determinados rasgos de similitud, sobre todo en las etapas iniciales. Y esto se refiere precisamente al carácter de la correlación con el contexto global. Lo primero que llama la atención es el papel del factor que interviene como un invariante de la historia del Hemisferio Occidental, desde el poblamiento originario del continente hace decenas de miles de años: el factor espacio. Sus dimensiones colosales, así como la virginidad de las extensiones de territorio que se abrían ante los europeos produjeron un profundo impacto en los conquistadores y los colonos del Viejo Mundo, impacto que se reflejaría con fuerza en el pensamiento social de las dos Américas. En la estructura de la continuidad espacial y cronológica de las comunidades socio-culturales que se formaron en el Hemisferio Occidental, el espacio desempeñó inicialmente mayor papel que en Europa<sup>4</sup>.

Por lo demás, luego, a medida que se fueron separando las vías históricas de las Américas anglosajona e ibérica, también en este parámetro se perfiló divergente. En EE.UU. el aprovechamiento activo del territorio hizo que en fin de cuentas la correlación entre espacio y tiempo se inclinara en favor de este último, lo cual pasó a ser un rasgo típico de la civilización “fáustica” en conjunto.

Otra circunstancia que atañe igualmente a las dos Américas es que al principio ambas tenían asignado el papel de periferias de Europa, cuyas metrópolis se esforzaban por mantenerlas en esta condición (así lo señala, en particular, F. Braudel<sup>5</sup>). Pero hacia finales del período colonial ya se perfilan también en este aspecto líneas de desarrollo divergente. Como subraya Braudel, EE.UU. logró evadirse, si bien a duras penas, de la “economía-mundo”<sup>6</sup> europea y crear un subcentro del sistema capitalista mundial, subcentro que, pese

<sup>4</sup> Cabe señalar que este papel dista mucho de ser unívoco. Sobre las diversas proyecciones sociales del «factor espacio» véase: F. BRAUDEL, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, Tomo 3, El tiempo del mundo, M., 1992, pp. 398-400.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 435, 437.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 435.

a seguir indisolublemente ligado a Europa, no dejaba de ser autónomo (y que posteriormente alcanzaría la categoría de centro principal). Por lo que atañe a América Latina, esta seguía siendo una zona periférica de la “economía-mundo” europea<sup>7</sup>.

Con el carácter inicialmente periférico de las dos Américas está relacionado otro rasgo cualitativo suyo, a saber, el uso de formas arcaicas de explotación basadas en la coerción extraeconómica para satisfacer las demandas del mercado capitalista mundial en trance de formación: la esclavitud de los negros en EE.UU. y Brasil, así como en una serie de países caribeños; el trabajo forzoso de los indígenas en las encomiendas y repartimientos: la mita de la región andina y el *coatequil* mexicano; y, por último, otras diversas formas de trabajo obligatorio de colonos europeos, que a veces incluían también la esclavitud de blancos<sup>8</sup>. En este sentido los estados esclavistas del sur presentan más rasgos de similitud con Iberoamérica que el resto de EE.UU. No es casual, por lo visto, que la orientación fundamental del desarrollo de la América del Norte y, por consiguiente, la fuerte aceleración que experimentó el proceso de modernización en el último tercio del siglo XIX, estuvieran relacionados con el hecho de que a raíz de la Guerra Civil quedara superada la alternativa sociocultural propugnada por el Sur esclavista.

Con todo, incluso en lo que se refiere a las zonas esclavistas, la distancia sociocultural entre la América ibérica y la anglosajona sigue siendo bastante grande. Remitámonos una vez más a la autoridad de F. Braudel. Al señalar la existencia de muchos paralelos habituales entre las plantaciones esclavistas del “Sur Profundo” de la América anglosajona y el noreste brasileño, subraya por otra parte que: *«pese a la analogía en las situaciones, estas dos experiencias eran muy distantes una de otra en el plano humano. Entre ellas mediaba la distancia que separaba a Portugal de Inglaterra, las diferencias en la cultura, en la mentalidad, en el comportamiento sexual»*<sup>9</sup>. Agréguese que el peso e incidencia de los elementos arcaicos en el sistema civilizacional de la América Latina, incluso en las etapas iniciales, era mucho mayor que en la América del Norte. Y en este caso no se trataba de una diferencia cuantitativa sino cualitativa.

En cambio, sí se observan paralelos en lo que atañe a los modos de estructuración del medio sociocultural. Braudel señaló al respecto que a lo largo y ancho del Nuevo

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 435 y otras

<sup>8</sup> E. WILLIAMS, *Capitalism and Slavery*, New York, 1975; *Comunidades campesinas. Cambios y permanencias*, Lima, 1988; BRAUDEL, *op. cit.*, pp. 402-410; Самаркина И. К. *Община в Перу*. М., 1974; Давыдов В. М. *Латиноамериканская периферия мирового капитализма*. М., 1991.

<sup>9</sup> BRAUDEL, *op. cit.* p. 419.

Mundo las ciudades «*crecían antes que las aldeas o, cuando menos, simultáneamente con éstas*»<sup>10</sup>. Según él, en este continente Europa creó de nueva planta ciudades que parecían haber sido lanzadas en paracaídas en lugares desiertos donde los habitantes solos o con ayuda de indígenas creaban aldeas granero<sup>11</sup>.

Otro dato que sugiere paralelismo es que en ambas Américas se produjo un proceso de intensa mezcla étnica. Sin embargo, hay que subrayar de entrada que si bien el hecho de la existencia de esa mezcla aúna a las dos regiones, el carácter que revistieron los respectivos procesos en el Norte anglosajón y el Sudoeste ibérico presenta diferencias muy substanciales. Las principales, por lo visto, radican en dos circunstancias. En primer lugar, está el hecho de que en Norteamérica cuando hubo mezcla de sangres ésta se produjo casi exclusivamente entre representantes de etnias europeas. Semejante fenómeno se dio también en América Latina, particularmente en aquellos países o regiones (Argentina, Uruguay, el sur de Brasil, parte de Chile) donde, igual que en EE.UU., en el último tercio del siglo XIX y las dos primeras décadas del XX hubo oleadas de inmigración europea.<sup>12</sup>

Pero en la América Latina el mestizaje pasa también por la fusión de distintas razas, elemento que predomina en “*la impetuosa sinfonía de la sangre*” (E. Agosti) de la mayoría de los pueblos latinoamericanos<sup>13</sup>. En segundo lugar, y éste es un dato aún más importante, en la América anglosajona el mestizaje étnico no suponía síntesis cultural. A tono con la lógica “*del crisol y el potaje*”<sup>14</sup>, los inmigrantes sólo adquirirían la condición real de estadounidenses a condición de que adoptaran de modo unívoco el modelo sociocultural normativo, cuyos principales rasgos habían sido determinados por “los Padres Fundadores” de los EE.UU. Y esto, a su vez, implicaba la renuncia por los inmigrantes a las señas de identidad psicocultural que los unieran a su patria de origen y una adaptación adecuada a los “patrones culturales anglosajones” (M. Gordon), o sea, su asimilación cultural. En América

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 410.

<sup>11</sup> F. BRAUDEL, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, Tomo 1. Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible, M., 1986, pp. 515-516.

<sup>12</sup> G. KORMAN, *Industrialization, Immigrants and Americanization*. Madison, 1967; J. HIGHAM, *Strangers in the Land. Patterns of American Nativism, 1860-1925*. New Brunswick, 1988; Этнические процессы в странах Южной Америки. M., 1981, c. 294-296, 303, 323-324; S. HUNTINGTON, *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, M., 2004, pp. 84, 203-215 y otras, y bibliografía.

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo: M. MORNER, *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston, 1967; A. ROSENBLAT, *La población indígena y el mestizaje en América, 1492-1950*, t. 2., Buenos Aires, 1954.

<sup>14</sup> S. HUNTINGTON, *op. cit.*, pp. 203-206 y otras; J. HECTOR, *St. John de Crèvecoeur. Letters from an American Farmer and Sketches of 18-th – Century America*, New York, 1981, p. 68.70; I. ZANGWILL, *The Melting Pot: A Drama in Four Acts*, New York, 1975, p. 184; M. M. GORDON, *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion, and National Origin*, New York, 1964, p. 89; M. NOVAK, *Further Reflections on Ethnicity*. Middletown, 1977, p. 59; P. GLEASON, “The Melting Pot: Symbol of Fusion or Confusion?”, *American Quarterly* (1964) p. 32 a. o.



Latina el cuadro es totalmente distinto: los procesos de mestizaje etnoracial y cultural se desarrollaron en general de modo paralelo, condicionándose y estimulándose recíprocamente.

En definitiva, los destinos históricos de las Américas anglosajona e ibérica no fueron determinados por lo que las unía, sino por aquello que las diferenciaba. Las diferencias radicales entre “los proyectos coloniales” anglosajón e ibérico (L. Zea)<sup>15</sup> fueron determinadas por el carácter cualitativamente distinto del fundamento religioso-civilizacional de la personalidad de quienes realizaban estos proyectos: protestantes puritanos en Norteamérica e hidalgos de la “conquista espiritual” católica en las Américas Central y del Sur<sup>16</sup>. La originalidad de las correspondientes modalidades de la fe cristiana dio lugar a una diferencia sustancial en el enfoque de los problemas existenciales clave y, por consiguiente, a la orientación del comportamiento humano en las esferas fundamentales de la vida, lo cual, en definitiva, se tradujo en el surgimiento de tipos civilizacionales distintos. Que quienes sentaron los principales cimientos de los Estados Unidos contemporáneos fueron precisamente los protestantes es un hecho bien conocido y universalmente reconocido<sup>17</sup>.

En el marco de los sistemas culturales que descansan sobre los cimientos de las religiones universales, las peculiaridades por que se distinguen las respectivas formas de resolución de las contradicciones fundamentales de la existencia humana vienen determinadas por el modo de conexión entre el ser humano y el Absoluto. Dicho método, a su vez, está determinado por la elección de una u otra vía de salvación (recordemos que las religiones universales, nacidas de un impulso axial, son religiones de la salvación): contemplación, apartamiento del mundo, ascesis o, por el contrario, involucración activa en la vida mundana<sup>18</sup>. Precisamente en este aspecto fundamental, el protestantismo constituye un fenómeno único en la historia mundial. Sus principales características fueron llevadas al extremo en el marco de la doctrina calvinista, cuyos adeptos ingleses entraron en la historia mundial en los siglos XVI-XVII con el nombre de puritanos.

---

<sup>15</sup> L. ZEA, *Filosofía de la historia Americana. El destino de América Latina*, M., 1984, pp. 225-295.

<sup>16</sup> En principio, merece ser considerada aparte la colonización francesa en América del Norte (Canadá, Luisiana), la cual presenta similitud con la española en toda una serie de importantes aspectos (ante todo, en los que tienen que ver con la actitud católica hacia los aborígenes). Sin embargo, la amplitud de ese trabajo nos obliga a ceñirnos aquí a la constatación del hecho de que “la América del Norte francesa” fue absorbida por la anglosajona, lo cual en definitiva determinó el vector básico del proceso civilizacional en las antiguas colonias galas.

<sup>17</sup> Véase: S. HUNTINGTON, op. cit., pp. 48, 150-158 y bibliografía.

<sup>18</sup> M. WEBER, *Избранные произведения*, M., 1990, c. 307-344.

Quizá el motivo central de esta rama del cristianismo sea la idea de la plena soledad del ser humano ante Dios. Entre el Absoluto y el ser humano no hay ningún intermediario que pueda garantizarle a uno la salvación. De ahí se deriva *«el abandono absoluto de la fe en la salvación sacramental-eclésiástica»*<sup>19</sup>, que se manifiesta del modo más consecuente en el calvinismo. Precisamente en este rechazo reside la diferencia radical entre protestantismo y catolicismo. Según la visión puritana del mundo, no hay nada ni nadie que pueda influir sobre Dios, sobre sus decisiones. Se rechazan no sólo las garantías institucionales, sino también *«todos los medios mágicos en la búsqueda de la salvación»*<sup>20</sup>, considerados como descreencia y ultraje. Dios, y sólo Él, es libre en lo que decida. Su voluntad lo predetermina todo, en particular el destino individual de todo ser humano, y además, según Calvino, *«sólo una parte de los hombres se salvará y la otra se condenará»*<sup>21</sup>. La propagación de esta doctrina generó *«el sentimiento de una extraña soledad interior del individuo»*<sup>22</sup>.

Según el dogma central de la doctrina protestante, inicialmente formulado por Lutero, el único medio para vivir de manera grata a Dios es *«no la superioridad de la vida monacal sobre la moralidad intramundana, sino exclusivamente el cumplimiento de las obligaciones intramundanas derivadas de la posición de cada uno en la vida, cumplimiento que se convierte así en su ‘vocación’»*<sup>23</sup>. Este planteamiento señala también una neta divisoria que separa a la Reforma cristiana del catolicismo, en el marco del cual el monacato disfrutaba de un estatus muy elevado.

De los postulados de la doctrina protestante se desprendía directamente que el principal signo indirecto de la predisposición divina de una persona (y, por consiguiente, de que esa persona está predestinada a la bienaventuranza eterna) es el éxito en la actividad seglar, en el ejercicio de una u otra profesión. La medida del éxito en tal actividad se convertía así en medida de la beatitud<sup>24</sup>. De ahí que la obtención de beneficios económicos (en la medida en que esos beneficios eran confirmación del éxito alcanzado) se convirtiera en uno de los criterios de pertenencia a los elegidos de Dios.

Aquí también observamos una diferencia sustancial entre los mundos iberocatólico y anglosajón. Mientras al primero le era inherente la convicción de que el lucro debe ser

---

<sup>19</sup> *Ibíd.*, c. 143.

<sup>20</sup> *Ibíd.*

<sup>21</sup> *Ibíd.*

<sup>22</sup> *Ibíd.*

<sup>23</sup> *Ibid.* c. 97.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, c. 97-98, 146-149, 186-187.

legitimado por un fin sublime<sup>25</sup>, en el protestantismo el éxito en la esfera económica no necesitaba del beneplácito de instituciones religiosas y de la conformidad del sistema ortodoxo de valores. El propio éxito consagraba de por sí las actividades de la persona o comunidad humana dada. Esta orientación axiológica de índole capitalista, que se plasmó con máxima plenitud en el área cultural anglosajona, contrastaba rotundamente con la jerarquía de valores que imperaba en el mundo ibérico, donde “el honor” se ponía indiscutiblemente por encima de “las ganancias”<sup>26</sup>.

La inaudita sacralización de la actividad intramundana en el protestantismo implicaba el convencimiento de que el deber religioso consistía en cultivar y transformar la realidad circundante, en primer término la naturaleza. El hombre ya no sólo se alza sobre la naturaleza como cúspide de la creación (de acuerdo con la tradición cristiana universal), sino que se le atribuye el papel de transformar activamente la faz de la Tierra «a mayor gloria de Dios»<sup>27</sup>.

La formación de las mencionadas orientaciones axiológicas en el curso de la Reforma preparó un cambio de importancia capital en el sistema civilizacional del Occidente cristiano. Para aclarar la esencia de lo ocurrido, nos permitiremos hacer aquí una pequeña digresión teórica.

La “ley de integridad” de la civilización se realiza mediante la acción de tres integradores sociales: el sistema general de valores, la actividad económica y el Estado<sup>28</sup>. La correlación entre estos tres factores difiere según la civilización de que se trate y, por regla general, uno de ellos desempeña un papel sobresaliente, sistémico. Hasta la época de la Reforma y del nacimiento del capitalismo, en el Occidente medieval este rol correspondía al sistema de valores común para toda la Europa cristiana. Sin embargo, a raíz de la afirmación del principio de “racionalidad formal”, en que se plasmó el “espíritu del capitalismo”<sup>29</sup>, como principal integrador de la civilización occidental empezó a funcionar la actividad económica, lo cual sólo fue posible por efecto de un cambio sustancial en el propio sistema de valores, en cuya jerarquía las demandas económicas habían pasado a ocupar el peldaño más alto.

En el mundo ibérico el principal factor de cohesión de la gente en el marco de un determinado todo íntegro siguió siendo durante largo tiempo (hasta el siglo XX) el sistema

---

<sup>25</sup> Véase: Шемякин Я. Г. Европа и Латинская Америка..., с. 98-116 y bibliografía.

<sup>26</sup> Véase: *Politics and Social Change in Latin America. The Distinct Tradition*. Amherst. (Massachusetts), 1974.

<sup>27</sup> Véase: J.A. ORTEGA Y MEDINA, *La evangelización puritana en Norteamérica*, México, 1976.

<sup>28</sup> *Восток. Афро-азиатские общества. – История и современность*, 1992, № 5, с. 182-184.

<sup>29</sup> M. WEBER, op. cit., с. 70-96.

de valores católico. El segundo integrador social en importancia era el Estado. Por lo que se refiere a la actividad económica, en el marco de la cultura ibero-católica esta se mantuvo (prácticamente, hasta el siglo XX) en el último, tercer lugar de la jerarquía de los integradores de la sociedad.

La soledad extrema del individuo frente a la severidad de Dios –soledad propia de los protestantes y, en primer término, de los puritanos– y la consiguiente disminución sustancial (sobre todo, en comparación con el mundo católico) del estatus social de quienes actuaban como intermediarios entre ellos (es decir, la Iglesia y el clero) se tradujo en una acentuación sin precedente –incluso en el marco de la tradición cristiana– del papel del individuo, llegando hasta formas extremas de individualismo. En esa misma dirección actuaban la sacralización de la actividad intramundana y la correspondiente consagración del éxito personal. En el marco de la tradición protestante anglosajona, la contradicción existencial entre individuo y sociedad se resuelve sobre la base del predominio incontestable de la persona (en primer lugar, de su alma inmortal) sobre cualesquiera instituciones sociales, incluido el Estado. De resultas y de modo paradójico, la idea primicial de la predestinación divina absoluta dio lugar a una libertad personal sin precedente de elección en la esfera social.

Semejante estatus del individuo necesitaba de la correspondiente cobertura ideológica e institucional en la práctica social. A tal efecto servía como fundamento religioso la idea –muy acentuada en el protestantismo– de la sacralidad de las relaciones contractuales entre las personas, idea que en el marco de la visión protestante del mundo se derivaba directamente del concepto cristiano universal del Testamento, como contrato místico entre Dios y los hombres. De ahí que se elaborara con especial esmero la estructura jurídica, que se instaurara la autoridad indiscutible de la Ley.

El elevado estatus del individuo obligó a crear un sistema de garantías jurídicas de su soberanía con respecto al Estado, a las instituciones sociales y a la sociedad. La formación de este sistema condujo a la separación y neta distinción de la esfera de la vida privada y la de la vida social, pública. En definitiva, es precisamente sobre esta base como se conformaron los mecanismos del gobierno representativo y de la sociedad civil, la democracia política en sus formas maduras.

Según señalan acreditados científicos (tales como, por ejemplo, el argentino G. O'Donnell, el brasileño R. da Matta y otros<sup>30</sup>), un rasgo característico de la cultura política de los países del mundo ibérico fue durante largo tiempo (hasta el siglo XX) la indistinción

<sup>30</sup> Véase, por ejemplo: *Nueva Sociedad* n° 104 (1989) 105-117.

(o falta de distinción suficientemente neta) entre las esferas privada y pública, lo cual dificultaba la asimilación de los valores democráticos en las sociedades de Iberoamérica.

Este rasgo es un importante componente del complejo autoritario iberocatólico. Sin embargo, la cultura política de los países iberoamericanos, por supuesto, no se reducía a la tendencia autoritaria. En dicha cultura también estuvo presente desde el principio mismo una tradición democrática que se remontaba a la herencia de las libertades urbanas y comunitarias de la época de la Reconquista, tradición que a su vez se apoyaba en la corriente del catolicismo ibérico cuyos exponentes trataban de actualizar en el marco de “las polémicas sobre el Nuevo Mundo” (a partir del siglo XVI)<sup>31</sup> la tradición del cristianismo primitivo. Ellos defendían las ideas del libre albedrío, de la coparticipación de todo ser humano en el Absoluto Divino independientemente de su origen y posición social, impugnaban la transformación de la Iglesia en un instrumento de los sectores pudientes. En este plano se percibe la línea de continuidad que va desde B. de las Casas hasta aquella parte del clero católico que respaldó la Guerra de la Independencia, y desde estos hasta la teología de la liberación y la Iglesia Popular de la segunda mitad del siglo XX. El surgimiento de estas últimas hubiera sido imposible sin el proceso de renovación que desde principios del siglo XX abarcaba al mundo católico y que se plasmó en los documentos del Concilio Vaticano II, en los cuales que se han apoyado y apoyan las corrientes renovadoras del catolicismo latinoamericano, desde las de tinte moderado hasta las de extrema izquierda. Sin estas corrientes, sin los progresos registrados en el cosmos espiritual católico de cara al reconocimiento de los valores de renovación, por lo visto no hubieran podido darse los procesos de modernización en América Latina ni, en particular, los procesos de democratización de los años 80 y 90 del pasado siglo. Con todo, el componente autoritario, a pesar de cierto debilitamiento, dista aún de haber desaparecido e incluso se ha promovido nuevamente al primer plano en algunos países de Iberoamérica (Venezuela, Bolivia) a principios del siglo XXI.

Volviendo a la tradición protestante anglosajona, conviene destacar lo siguiente. La disminución del papel de la institución de la Iglesia en cuanto intermediaria entre lo mundano y lo sacro se tradujo (siempre en contraste con el ámbito cultural iberocatólico) en una rápida declinación de la importancia otorgada a “la Sagrada Tradición” —esto es, a los escritos de los Padres de la Iglesia— en el sistema general de visión del mundo. Dicho

---

<sup>31</sup> Véase: *История литератур Латинской Америки. От древнейших времен до начала Войны за независимость*. М., 1985; *Quinientos años de historia, sentido y proyección*, México, 1991 y otros.

con otras palabras, se produjo una brusca disminución del estatus y significación de la tradición eclesial en general. Esto unido a que se acentuara la importancia del principio personal denotaba un cambio sustancial en la correlación entre los vectores tradicional e innovador en el seno de la cultura occidental. La contradicción existencial entre tradición e innovación se empezó a resolver sobre la base del predominio del impulso innovador, lo cual predeterminó el dinamismo sin precedente histórico de la civilización occidental, su ritmo acelerado (incluso febril) de desenvolvimiento, que se plasmó en impetuoso desarrollo de la ciencia y la economía, en las revoluciones industrial y, luego, tecnológica, en cambios extremadamente rápidos y pronunciados en todas las esferas de la vida.

Las mencionadas características del sistema protestante anglosajón de orientaciones axiológicas determinaron, a su vez, lo específico del proyecto anglo-puritano de colonización del Nuevo Mundo<sup>32</sup>. Los padres peregrinos, de inspiración calvinista, reprobaban tajantemente la experiencia de la Conquista ibérica. A diferencia de los españoles, no consideraban que su misión consistiera en difundir el cristianismo entre la población aborígen ni menos aún en convertirlos a su propia fe. Para ellos, la salvación del alma era un asunto estrictamente personal: cada cual era responsable de la salvación de su alma y plenamente libre de salvarla o no<sup>33</sup>.

Los puritanos no se sentían como conquistadores sino como colonos. Reconocían la igualdad originaria de los indios, su naturaleza humana y, sobre esta base, entablaban con ellos relaciones contractuales. No obstante, los indios al concluir acuerdos en virtud de los cuales cedían en propiedad privada a los colonos unas u otras tierras, no entendían en absoluto el significado de estos convenios. Y por eso a la vez violaban sus condiciones. Desde el punto de vista de los puritanos, esto suponía violar el principio de sacralidad de las relaciones contractuales. Esta circunstancia, así como la obstinación de los indios en conservar su propio modo de vida que descansaba sobre principios totalmente distintos, su obstinada renuencia a cumplir con la misión prescrita por Dios de cultivar la tierra y transformar la naturaleza en vez de obedecer a sus ritmos como hacían ellos, la negación de la propiedad privada sobre la tierra, todo eso evidenciaba a los ojos de los puritanos que los indios eran sordos a la Palabra de Dios. Y esto de modo indirecto venía a confirmar que no pertenecían al grupo de los justos, de los elegidos de Dios. Por consiguiente, carecían originariamente de toda probabilidad de salvación.

---

<sup>32</sup> Sobre el proyecto anglo-puritano de colonización, véase L. ZEA, op. cit., pp. 142-155.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 144.

L. Zea subraya al respecto que, a diferencia de los misioneros católicos españoles, los pastores protestantes no se proponían atraer al ordenamiento cristiano del mundo a quienes desde el principio mismo se mostraron ajenos al mismo... El puritanismo no asimilaba el ordenamiento anterior, sino que implantaba otro para sustituirlo. Y en ese nuevo orden algunos seres –como, por ejemplo, los indios– estaban pura y simplemente de más<sup>34</sup>. Semejantes planteamientos imposibilitaban cualquier tipo de relación entre las culturas europea y autóctonas que no fuera de confrontación directa, de combate a muerte, en el cual el más débil estaba condenado a sucumbir o quedar al margen de la sociedad en construcción. Así ocurrió con los indios norteamericanos, que en su mayoría fueron exterminados, mientras el resto quedó acorralado en las reservas.

Nos enfrentamos aquí con una de las mayores paradojas de la historia mundial: la afirmación más consecuente y fervorosa del principio de libertad individual del ser humano en el marco de la sociedad se tradujo en la exclusión social de quienes no hacían suyo este principio y se negaban a reconocer las instituciones basadas en el mismo.

## **CONTORNOS DE LA CIVILIZACIÓN LATINOAMERICANA**

La civilización latinoamericana constituye una realidad singular que cristalizó en el curso y por efecto de la interacción de diversas tradiciones de origen y carácter distintos. Por otra parte, esta realidad no se reduce a la simple suma ni menos aún a la preponderancia de un solo sumando que haya ido absorbiendo a los demás. Aunque en la configuración de la fisonomía actual del área latinoamericana han intervenido representantes de las principales razas y de muchísimos pueblos del planeta, los tres principales actores del drama histórico de América Latina han sido las culturas indígenas autóctonas, las civilizaciones europeas y el principio afroamericano (negro y mulato).

El punto de partida de los procesos que condujeron en definitiva al surgimiento de América Latina en su aspecto actual fue el “encuentro” histórico de la América precolombina y la Europa ibérica en el marco del descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo. El carácter de las relaciones entre los dos mundos que de este modo entraron en contacto fue determinado por la diferencia cualitativa de los métodos con que se resolvían los problemas y contradicciones fundamentales de la existencia humana.

Hacia finales del siglo XV, cuando aparecen los europeos en el continente, todas las sociedades indígenas (más allá de diferencias sustanciales en otros aspectos) tenían en

---

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 146.



común varias características estructurales fundamentales. Salta a la vista el predominio prácticamente absoluto del modo mitológico, preaxial de pensar, que determinó el correspondiente tipo de relaciones con el mundo, el sometimiento rígido de todas esas sociedades, incluidas las de alta cultura, a los ritmos de la naturaleza, el predominio absoluto de la tendencia de adaptación al medio natural sobre los intentos de someterlo a las necesidades propias. A señalar también la dominación de la comunidad natural sobre el individuo, la tendencia manifiesta a la disolución del principio personal en el seno de semejante comunidad, la supremacía del arquetipo comunitario como fundamento y principio sistémico de las sociedades precolombinas. Por último, la prevalescencia de la tradición sobre la innovación en la unidad sistémica de la cultura.

Los participantes ibéricos del encuentro de culturas en América presentaban una fisonomía civilizacional singular. España y Portugal se encontraban en el “campo de fuerza” de interacción de las civilizaciones eurooccidental y árabe. Un rasgo genético común a las culturas de ambos países era la compleja y a menudo conflictiva combinación e interacción de los dos vectores fundamentales –occidental y oriental– de desarrollo civilizacional de la humanidad. Ciertamente es que en una apreciación de conjunto, a pesar de que la cultura árabe ejercía aún considerable influencia en los países ibéricos, el principio europeo prevalecía. La fisonomía histórica de España y Portugal, igual que la del resto de Europa, estaba determinada por el cristianismo, religión universal de la salvación, nacida al calor de la realización de las tendencias fundamentales del tiempo axial, en particular de la que iba dirigida a superar la dominación del modo mitológico de pensar y la correspondiente actitud hacia el mundo. En comparación con las sociedades precolombinas del Nuevo Mundo, la Europa del siglo XVI, incluidos los pueblos ibéricos, presentaba una tendencia inconmensurablemente más manifiesta de adaptación del entorno a las necesidades del hombre, un papel mucho más elevado del elemento humano y de los instrumentos artificiales de trabajo en el sistema de las fuerzas productivas, una posición más alta del individuo con respecto a la sociedad y al poder, una significación mucho mayor del aspecto innovador de la cultura.

De las características enumeradas se desprende una diferencia total en la dinámica histórica de las áreas civilizacionales consideradas. El tipo de ciclo característico de las sociedades indígenas presupone la reproducción del mismo modelo sociocultural, con eventuales cambios de los vehículos étnicos concretos de la tradición civilizacional, pero siempre con repetición del mismo esquema general de desarrollo cíclico. En cambio, el tipo de dinamismo cíclico del proceso cultural histórico que tiene lugar en el área cristiana

Europea implica cambios cualitativos en la transición de un ciclo a otro. En este caso, quizá quepa decir que la dinámica social no se reduce a las características de un proceso cíclico. El desenvolvimiento de los ciclos en los diversos campos de vida de la sociedad obedece aquí a la lógica del movimiento progresivo, que en una apreciación de conjunto (a pesar de fuertes involuciones registradas en la historia de algunos países, en particular en la de las naciones ibéricas) predomina indiscutiblemente en el marco de la región europea.

Los mundos humanos que hace ya más de quinientos años se encontraron al otro lado del Atlántico, eran muy distintos uno de otro, y en muchos aspectos, incompatibles. La civilización latinoamericana nació superando la lógica de contraposición de esos dos mundos, pero la enorme distancia que separaba inicialmente a las dos “fuentes” dejó en ella un rastro indeleble que todavía se percibe.

La civilización latinoamericana es un complejísimo nudo de interacción de diversas tradiciones, a cada una de las cuales correspondía un sistema propio de valores e instituciones cuya misión consistía en afianzar esos valores en la vida social. En el transcurso de cinco siglos de desarrollo se conformaron tres tipos esenciales de interacción de las culturas. El primero es la oposición: la cultura ajena es rechazada rotundamente en todos los niveles, pero al mismo tiempo existe contacto de carácter externo entre las culturas. El segundo, la simbiosis: las realidades humanas que entraron en contacto forman ya una unidad sistémica indisoluble, la ligazón se interioriza en las almas humanas, aunque cada participante de la interacción mantiene su propia personalidad y no se crea una nueva calidad cultural. El tercero es la síntesis: en la zona de contacto de culturas distintas surge algo nuevo, que difiere de las cualidades de los mundos humanos actores de la interacción inicial.

El estudio de la historia revela una dinámica claramente determinada en el cambio de la correlación de estos tres tipos de interacción a lo largo de los últimos cinco siglos. Del predominio de la lógica de confrontación en la época de la Conquista el proceso histórico se traslada paulatinamente al plano de la simbiosis como forma preponderante de las relaciones entre los exponentes de diferentes culturas (con apogeo de esta tendencia en el siglo XVII). Luego entra en acción el mecanismo de síntesis que hacia finales del siglo XVIII y en el transcurso del XIX llega a ser el factor más intenso de la dinámica civilizacional de Latinoamérica.

Sin embargo, el despliegue de la síntesis no supuso la desaparición de los otros dos tipos de contacto intercivilizacional –confrontación y simbiosis–, los cuales todavía hoy intervienen en la realidad latinoamericana. Actualmente, tanto la civilización

latinoamericana considerada en conjunto como cualquier cultura nacional de la región constituyen un complejo entrelazamiento de esos tres tipos de contacto intercivilizacional, cuya correlación varía de un país a otro.

Y eso indica que el proceso de creación de una nueva calidad cultural permanece inconcluso y en su desarrollo tiene que superar poderosas contratendencias, cuya potencia está predeterminada tanto por las circunstancias particulares en que se opera la génesis de la civilización latinoamericana como por la complejidad del propio proceso de síntesis. En éste se disciernen dos estratos o etapas históricos. La síntesis primaria hispano-india abarca los siglos XVI-XVIII. La síntesis secundaria es un proceso complejo y doloroso de percepción y aprehensión de las formas culturales que cristalizaron en el siglo XVIII, de las innovaciones nacidas en los grandes centros de la civilización occidental, en primer lugar del cúmulo de valores universales de la modernización. A saber: el principio de la libertad individual de elección y la independencia económica del individuo que se desprende de este, la estructura jurídica desarrollada, la supremacía de la ley, la sociedad civil y la democracia política; y luego, los derechos universales de la persona, la tolerancia y el pluralismo, la racionalidad de la actividad humana y la aspiración al progreso, la consolidación nacional y el respeto de la soberanía nacional, el imperativo de la nivelación de las condiciones sociales y económicas de vida de las diferentes capas de la sociedad<sup>35</sup>. Precisamente la difusión generalizada de estos valores en escala de todo el planeta constituye el principal contenido humanitario del proceso de globalización.

Cuando ante los artífices de la nueva cultura latinoamericana se planteó la necesidad de proceder a la síntesis secundaria, la primaria aún no había concluido en ningún lugar de la región, lo cual dificultaba en extremo la tarea. El carácter inconcluso de los procesos de síntesis ha sido una característica constante de la realidad latinoamericana en el transcurso de los últimos tres siglos. En este peculiar contexto histórico las formas simbióticas de interrelación, que compensaban la deficiencia de potencial integrador de las formas sintetizadoras, adquirieron un papel estratégico clave.

El hecho mismo de que el proceso de creación de una nueva calidad cultural permanezca inconcluso denota que nos hallamos en presencia de una realidad sociocultural de naturaleza peculiar, una civilización en curso de formación que encierra en sí diferentes posibilidades de evolución. Sin embargo, el análisis científico nos permite revelar un

---

<sup>35</sup> Acerca del sistema de valores de la modernización y las peculiaridades de la correlación de sus diversos componentes en Occidente y en el mundo “no occidental”, véase: G. MYRDAL, *Современные проблемы «третьего мира»*. М., 1972, с. 116-127; Шемякин Я. Г. Европа и Латинская Америка..., с. 68-80; del mismo autor. *История мировых цивилизаций. XX век*. М., 2001, с. 7-11, 67-70.

determinado conjunto estable de rasgos que a lo largo de los últimos tres siglos han sido inherentes a la civilización latinoamericana en proceso de formación.

En principio, las civilizaciones pueden ser clasificadas en función de diferentes criterios. El cotejo de América Latina con otras civilizaciones locales permite proponer un nuevo criterio a los efectos de tal clasificación: la correlación entre los principios de unidad y diversidad, integridad y heterogeneidad en la estructura de una u otra macrocomunidad sociocultural. Todas las civilizaciones son heterogéneas en mayor o menor medida, se componen de diferentes elementos y al mismo tiempo cualquiera de ellas constituye un todo íntegro, único en su diversidad. No obstante, la correlación entre los elementos de homogeneidad y heterogeneidad son radicalmente distintas en las civilizaciones que en términos convencionales, podemos calificar de “clásicas” y las comunidades civilizacionales de tipo “fronterizo”. Entre las civilizaciones que existen actualmente podemos catalogar entre las primeras a las que surgieron sobre la base de las religiones universales (subcúmenes, según la terminología de G. S. Pomerants)<sup>36</sup>. De este grupo forman parte las civilizaciones cristiana occidental, sudasiática hindo-budista, asiática oriental confuciano-budista e islámica. Todas ellas son macrocomunidades histórico-culturales de nivel planetario. La fisonomía de las civilizaciones “clásicas” es determinada por el principio de integridad.

Al concepto de civilización de tipo “fronterizo” corresponde Rusia, América Latina y la Europa ibérica (España y Portugal)<sup>37</sup>, así como la comunidad histórico-cultural balcánica. En las civilizaciones “fronterizas”, a diferencia de las “clásicas” predomina el principio de diversidad. Carecen de una base espiritual íntegra, su fundamento religioso-civilizacional consta de varias partes cualitativamente distintas y el fundamento de toda la construcción civilizacional es inestable.

La comprensión de que la correlación de los principios de unidad y diversidad en el sistema civilizacional de la región tiene un carácter específico, cualitativamente distinto del que se da en el marco del correspondiente sistema occidental, así como la concientización del papel clave que desempeña la diversidad en este binomio es un rasgo distintivo de muchos prominentes exponentes de esta corriente del pensamiento latinoamericano (desde

---

<sup>36</sup> Померанц Г. С. , Теория субэкумен и проблема своеобразия стыковых культур. – Померанц Г. С. Выход из транса. М., 1995, с. 205-227.

<sup>37</sup> Tenemos que especificar ese momento: durante los últimos decenios en los países pirenaicos entre las tendencias del proceso civilizacional predomina la tendencia a la integración completa de ellos en el sistema civilizacional de Occidente. Sin embargo, a nuestro ver, este proceso está muy lejos de realización y todavía no se ha desaparecido la tendencia contrapuesta, es decir, a la preservación de especificidad civilizacional de la Europa ibérica.

S. Bolívar hasta L. Zea), en el marco del cual Latinoamérica es considerada como una civilización con personalidad propia, cualitativamente distinta de las demás civilizaciones contemporáneas de nuestro planeta<sup>38</sup>. En lo que respecta a los últimos tiempos, quizá quepa decir que esta tendencia encuentra su expresión más brillante en las páginas de la revista mexicana *Contrahistorias*, vinculada al Centro F. Braudel<sup>39</sup>.

La preponderancia de las realidades de la diversidad sobre las realidades de la unidad determina un importantísimo rasgo particular del área civilizacional fronteriza como es la coexistencia conflictiva –en el marco de un mismo sistema civilizacional– de enfoques esencialmente diferentes ante los problemas-contradicciones clave de la existencia humana, la coexistencia de las dimensiones mundana y sacral del ser, entre el hombre y la naturaleza, entre el individuo y la sociedad, entre los aspectos tradicional e innovador de la cultura.

Por una parte, en la región es evidente la poderosa presencia del cristianismo en sus diversas modalidades históricas. Por otra, la constante reproducción de elementos no cristianos (precristianos, mitomágicos preaxiales y ateísticos anticristianos) que mantienen una presencia perceptible en el ordenamiento espiritual y ejercen notable influencia en el comportamiento humano. Por una parte, se observa una tendencia a la afirmación de una cultura mediatizada, del principio de medianización, de superación de la lógica destructiva del choque frontal de polaridades. Por otra, se manifiesta con fuerza el vector contrario que tiende afianzar el carácter antinómico entre conciencia y ser<sup>40</sup>.

En la realidad latinoamericana se discierne fácilmente la combinación conflictiva de "estrategias" contrarias en la solución de la dicotomía naturaleza/ser humano. Advertimos una nítida tendencia de obediencia a los ritmos de la naturaleza, que se manifiesta plenamente en el ser de las comunidades indígenas, pero que observamos igualmente en los representantes de otras comunidades etno-culturales, ante todo entre los mestizos que habitan zonas naturales de los Andes, la Cordillera y la selva tropical. Y como esta tendencia chocó con la aspiración diametralmente opuesta de adaptar la naturaleza a las necesidades humanas, llegando incluso a concebir la idea de su sometimiento total a la voluntad del ser humano adaptándola a los estándares europeos y norteamericanos, como se oyó predicar en el discurso de los apologistas del progreso tecnológico y el aprovechamiento industrial del potencial natural de la región. Asimismo advertimos la

---

<sup>38</sup> Шемякин Я. Г. Концепции латиноамериканского цивилизационного типа. – Латинская Америка, 1998, № 11.

<sup>39</sup> Véase, por ejemplo: Bolívar ECHEVERRÍA, "La múltiple modernidad de América Latina", *Contrahistorias* nº 4 (2005) 57-70.

<sup>40</sup> Véase: Шемякин Я. Г. Европа и Латинская Америка..., с. 246-269.

convivencia conflictiva –en una misma área civilizacional– de enfoques contrapuestos sobre cuya base se pretende resolver el problema existencial clave de la correlación entre individuo y *socium*.

La conflictividad se manifiesta con especial fuerza y claridad en el campo de las relaciones entre el individuo, la sociedad y el poder. A lo largo de toda la historia latinoamericana se observa netamente la propensión a resolver el problema que se plantea mediante el sometimiento del individuo a la sociedad en sus diversos planos, desde la comunidad campesina hasta el Estado. Esta tendencia se ha nutrido de diferentes fuentes entre las que cabe señalar las siguientes. En *primer lugar*, el arquetipo comunitario, el cual sigue determinando en gran medida el régimen de vida de los pueblos indios hasta el momento actual y que se ha revelado capaz de reproducirse en un medio inicialmente ajeno como el de las ciudades (incluyendo las diversas formas de autoorganización de quienes migraban del campo a la ciudad); en *segundo lugar*, está el ya mencionado complejo autoritario ibero-católico (autoritarismo, corporativismo, no distinción entre las esferas de vida pública y privada, predominio del Estado sobre la sociedad, preponderancia de la ortodoxia católica en la esfera espiritual)<sup>41</sup>; en *tercer lugar*, el complejo autoritario-modernizador que imperó en muchos países en los años 60-80 del siglo XX como sistema de orientaciones axiológicas de la cultura política, basado en la idea de una renuncia “provisional” a las instituciones democráticas y la instauración de formas autoritarias de gobierno con tal de acelerar la modernización<sup>42</sup>. *Por último*, hay que tener en cuenta también “la huida de la libertad” en el espíritu del “conformismo compulsivo automático” (E. Fromm)<sup>43</sup>, fenómeno que se da en el contexto de la existencia formal de la democracia representativa, así como la afirmación de la supremacía de lo social sobre lo individual en diferentes versiones del pensamiento utópico latinoamericano.

Por otra parte, a la línea de sometimiento del individuo a la comunidad y el poder siempre se ha contrapuesto en la historia latinoamericana la de quienes, a contravía, preconizaban la libertad y la dignidad del individuo frente a la colectividad, la sociedad y el Estado. Este planteamiento se apoyaba en la tradición cristiana universal que hacía hincapié en la individualidad del ser humano –tradición que se remontaba a la época preaxial y cobró considerable desarrollo en el mundo católico–, en la poderosa aspiración –que se manifestaba en formas arcaicas– a la libertad ilimitada, a esa libertad intrínseca que nada ni

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, c. 107-111.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, c. 144-146.

<sup>43</sup> E. FROMM, *БЕГСТВО ОТ СВОБОДЫ*. М., 1990, с. 158-159.

nadie podían restringir y que se concretó en la existencia de grupos étnico-sociales como los gauchos en La Plata o los llaneros en el territorio de Venezuela, así como en la tradición occidental que buscaba dar solución a la dicotomía individuo-socium reconociendo la supremacía de los intereses y derechos del individuo y que empezó a difundirse en América Latina en el siglo XIX.

Dentro del espacio geográfico y espiritual de esta región, la historia revela también enfoques contrapuestos en cuanto a la relación tradición-innovación. Así, para varios estratos “centrales” de la población es típico el deseo de prolongar la tradición manteniéndola a salvo, en la medida de lo posible, de cualesquiera alteraciones. Esta actitud es inherente sobre todo a las comunidades indias, pero también a una parte de la élite criolla de los siglos XIX y XX, que procuraba preservar la herencia colonial ibérica. Por otra parte, se manifestaba nítidamente la propensión a una negación total de la herencia histórica, a una ruptura catastrófica de la línea de continuidad. Nos referimos aquí a los intentos de borrar de la faz de la tierra los logros de las culturas precolombinas por que se caracterizó el comportamiento de muchos paladines de la conquista –tanto en su dimensión militar como en el plano espiritual–, y luego la negación de la herencia ibérica en la época de las guerras de la Independencia y en los primeros decenios que la siguieron, al nihilismo en la apreciación de las realidades latinoamericanas por parte de los promotores del proyecto “civilizador” en el último tercio del siglo XIX e inicios del XX, como, por ejemplo, D. F. Sarmiento, J. B. Alberdi y J. Sierra<sup>44</sup>.

El enfrentamiento de tradiciones cualitativamente distintas, la heterogeneidad del sistema de valores, la coexistencia en el espacio espiritual y geográfico de la civilización de diferentes enfoques frente a los problemas cardinales de la existencia humana, todo esto incide de modo inmediato en la especificidad de la esfera institucional. En este sentido, lo primero que llama la atención es la debilidad relativa (en comparación con las civilizaciones “clásicas”) de la institucionalización política. Una prueba de ello, entre otras, es el papel clave que desempeñó en la América Latina de los siglos XIX y XX, y sigue jugando todavía, el método carismático de legitimación del poder, el menos institucionalizado de los tres tipos de dominio político señalados por M. Weber<sup>45</sup>. Y otro argumento que se puede aducir en respaldo de esa tesis es la extensión del sector “informal” en las economías y las sociedades latinoamericanas.

---

<sup>44</sup> Véase: D.F. SARMIENTO, *Conflicto y armonía de las razas en América. (Conclusiones)*, México, 1978, pp. 18 y otras; L. ZEA, op. cit., pp. 270 y otras.

<sup>45</sup> M. WEBER, op. cit., c. 646-647; Шемякин Я. Г. Европа и Латинская Америка, с. 146-147, 149-151.



En las civilizaciones de tipo “clásico” la función principal de las instituciones sociales consiste en asegurar el afianzamiento orgánico en la vida y la práctica sociales de un determinado conjunto de patrones axiológicos estructurado en función del enfoque adoptado para la solución de los problemas existenciales. En las civilizaciones “fronterizas”, a medida de que se desenvuelven los procesos de interacción entre tradiciones culturales cualitativamente distintas, las instituciones sociales asumen otra función, la de sentar el marco organizativo y condiciones adecuadas para llevar a buen puerto estos procesos. Con la particularidad de que en este contexto se transforman las propias instituciones, que, conservando en lo fundamental su forma anterior, adquieren nuevas características de contenido ajenas a la tradición cultural en que se gestaron dichas instituciones.

Así, en los orígenes de la historia latinoamericana las instituciones sociales de los dos mundos implicados en el encontronazo (la estatalidad ibérica en su modalidad colonial y la iglesia católica, que se apoyaba en las órdenes monacales, por una parte, y la comunidad indígena, por otra) actuaron como vectores de la lógica de la confrontación de culturas propiciando la afirmación de orientaciones axiológicas contrapuestas. Sin embargo, conforme se desplegaba el proceso de interacción intercivilizacional esas mismas instituciones fueron asumiendo el papel de marcos y formas orgánicas en los que se inscribían la simbiosis cultural y, posteriormente (aunque sólo en cierta medida), el proceso de síntesis. Semejante interpretación se puede proponer también con respecto al papel de las instituciones de los estados latinoamericanos independientes que vieron la luz en el primer cuarto del siglo XIX, así como a las normas de la democracia representativa y de la sociedad civil.

En una apreciación de conjunto, el examen de la esfera institucional de la civilización latinoamericana confirma la importancia clave de las formas simbióticas. Así, a partir del siglo XVI, en la esfera económico-social se observa una simbiosis compleja, contradictoria en múltiples aspectos, de las relaciones tradicionales de Poder-propiedad<sup>46</sup> y la propiedad privada de tipo occidental, siendo así que esta simbiosis se produce tanto a nivel de las encomiendas y, luego, los latifundios, como a nivel estatal. El sistema político de los siglos XIX-XX presenta el cuadro de una simbiosis no menos contradictoria entre formas de democracia política inicialmente importadas de Occidente y la institución del caudillismo, que las impregna de arriba abajo y constituye la base fundamental de las relaciones de patrocinio y clientela, todavía muy difundidas en la realidad de nuestros días.

---

<sup>46</sup> Васильев Л. С. История Востока. М., 1993, с. 66-70 y otras.

Al considerar el efecto de síntesis cultural, conviene prestar atención al papel clave desempeñado por las instituciones del sistema de educación (desde las escuelas parroquiales hasta los colegios monacales y, en parte, las universidades) y junto con estas una institución social particular como es el fenómeno de los festejos. Es precisamente en el marco de los festejos populares (que por su propio carácter suponen el desbordamiento por la cultura de los principios y normas que ella misma ha impuesto) donde resulta más fácil superar la lógica de la confrontación entre dos mundos inicialmente ajenos uno de otro<sup>47</sup>. Todo el sistema de educación estuvo hasta finales del siglo XIX (en algunos países hasta más tarde aún) bajo control total de la Iglesia católica, que tenía también un rol preponderante en la organización de los festejos. En la primera mitad del siglo XX, por efecto del proceso de secularización, se observó cierto debilitamiento de la influencia de la Iglesia en cuanto base institucional de desarrollo de la síntesis, a la par con un incremento sustancial del papel del Estado y (en otro plano) de los festejos en la creación y mantenimiento de formas culturales sintéticas. A partir de los años 60 del siglo XX la posición de la Iglesia se realiza en una nueva hipóstasis: las comunidades cristianas de base pasan a ser uno de los principales cimientos institucionales para el desarrollo de los procesos de síntesis. Entre tanto, en los últimos decenios, bajo la presión del neoliberalismo, la esfera de intervención del Estado se ha contraído y al mismo tiempo observamos cierto incremento del papel de las organizaciones de la sociedad civil en la realización de la síntesis secundaria.

## **NUEVOS ASPECTOS DEL PROCESO CIVILIZACIONAL EN EL DESLINDE DE LOS MILENIOS**

Desde el punto de vista del enfoque civilizacional la situación actual de Occidente presenta un cuadro en extremo paradójico. Parecería que, tras triunfar en la guerra fría, había alcanzado la cumbre de su poderío, y los EE.UU. son ya la única superpotencia capaz de dictar su voluntad al mundo entero. Entre tanto, muchos pensadores y políticos de Occidente<sup>48</sup> tocan alarma. Según ellos, en el deslinde del II y el III milenios de la era cristiana, a pesar del mantenimiento de indicios externos del poderío, sobre la existencia de la civilización “fáustica” se han cernido nubarrones de amenaza. En algunos casos se

<sup>47</sup> Véase: Iberica Americans. Праздник в ибероамериканской культуре. М., 2002.

<sup>48</sup> Entre los trabajos de exponentes de esta corriente publicados en los últimos años cabe destacar los de P. J. BUCHANAN y S. HUNTINGTON. Véanse, del primero, *Смерть Запада: Чем вымирание населения и усиление иммиграции угрожают нашей стране и цивилизации*. М., 2003; del segundo, la obra citada.

exagera claramente la amenaza. P. Buchanan, por ejemplo, considera incluso la contingencia de «la muerte de Occidente»<sup>49</sup>.

Pero está claro que esa alarma tiene razones de ser. Y es que al tiempo que, una vez concluida la guerra fría, se intensifica la expansión de Occidente (en primer término, de los EE.UU.) asistimos a un fenómeno que se podría definir como una alteración de la integridad de los cimientos axiológico-espirituales de su civilización. Y esto significa que la subecúmene occidental ha entrado en una fase de gravísima crisis, cuyo epicentro está ubicado en los EE.UU. No es casual que la situación en ese país imante la atención de quienes procuran ahondar en la comprensión de los nuevos fenómenos.

La esencia de esta crisis, a nuestro juicio, ha sido acertadamente expuesta por S. Huntington en su último gran trabajo<sup>50</sup>. El propio título de la obra es sumamente sintomático: ¿Quiénes somos? Semejante interrogante, absolutamente habitual en el marco del pensamiento social de las zonas civilizacionales “fronterizas” (en especial, en América Latina y Rusia<sup>51</sup>), uno de cuyos problemas centrales ha sido de antaño y sigue siendo el de la autoidentificación, nunca se había planteado antes de modo tan explícito ante los occidentales. Y el hecho de que en las primicias del siglo XXI se plantee ante ellos, en primer término ante representantes de la variante norteamericana de la subecúmene occidental, es un indicio de erosión de la identidad civilizacional<sup>52</sup>. Los retos que señala S. Huntington, efectivamente, ponen en tela de juicio la autoidentificación de Estados Unidos como una modalidad «anglosajona-protestante» de la civilización “fáustica”<sup>53</sup>.

Huntington relaciona la mencionada crisis de identidad con la tercera ola de inmigración masiva a Estados Unidos, que se inició en los años 60 del siglo XX, y, a raíz de este fenómeno, la propagación de la concepción del multiculturalismo, que en los años 70-90 del pasado siglo desplazó en gran medida a un segundo plano los conceptos clásicos de la asimilación inspirados en el esquema del crisol y el potaje<sup>54</sup>. La novedad de la situación creada venía determinada en grado decisivo por la composición de la nueva inmigración,

<sup>49</sup> P. J. BUCHANAN, op. cit.

<sup>50</sup> S. HUNTINGTON, op. cit.

<sup>51</sup> Véase, por ejemplo: D.F. Sarmiento, *Conflicto y armonía de las razas en América*, Buenos Aires, 1946, p. 27 y otr.; L. ZEA, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, 1990, p. 241-242.

<sup>52</sup> Ciertamente que S. Huntington se refiere casi exclusivamente a la identidad «nacional». Pero en realidad enfoca esta cuestión con óptica más amplia y, de hecho, en el mencionado trabajo se refiere precisamente al problema de la autoidentificación civilizacional.

<sup>53</sup> S. HUNTINGTON, op. cit., pp. 44-46 y otras.

<sup>54</sup> S. HUNTINGTON, op. cit., pp. 44-46, 222-224 y otras; A.M. SCHLESINGER, *The Disuniting of America*, New York, 1992; N. GLAZER, *We Are All Multiculturalists Now*, Cambridge, 1997; A. MANN, *The One and the Many: Reflections on the American Identity*, Chicago, 1979; M. WALZER, *What It Means To Be An American*, New York, 1992.

que por vez primera en la historia de los EE.UU. presentaba un carácter civilizacional distinto con respecto a la América “anglosajona blanca”. La inmensa mayoría de los inmigrantes eran de origen latinoamericano o asiático. Y entre ellos predominaban los oriundos de América Latina. Al filo de los siglos XX y XXI eran ya la primera minoría étnica en número, habiendo relegado al segundo puesto a los afroamericanos<sup>55</sup>. Tanto Huntington como otros muchos autores hablan de plano de una “reconquista” hispanoamericana de los estados sureños que EE.UU. arrebató a México a mediados del siglo XIX. La ola civilizacional iberoamericana inunda también a Florida. De ahí que tanto Huntington como Buchanan consideren precisamente a la inmigración latinoamericana (ante todo, mexicana) como el principal desafío a la identidad norteamericana. Estos famosos autores –y ahora también otros muchos científicos– consideran real la perspectiva de una latinoamericanización de Estados Unidos<sup>56</sup>.

No está descartado que en estos planteamientos intervenga cierta hiperbolización del “peligro”. En las propias diásporas latinoamericanas están presentes y se enfrentan diferentes tendencias. Al deseo de conservar su especificidad cultural y civilizacional, así como la identificación con la patria latinoamericana se contraponen en buen número de casos la orientación a identificarse con la cultura angloprotestante dominante, la disposición a la asimilación voluntaria. Entre los dos polos hay una multitud de variantes intermedias que se caracterizan por combinaciones contradictorias de la tendencia a “conservar lo suyo” y la aspiración a adquirir cualidades indispensables para poder adaptarse con éxito a la vida en los EE.UU.<sup>57</sup>.

Sin embargo, en cualquier caso es evidente que el “crisol” estadounidense de los años 60 ya no da abasto para refundir cabalmente el nuevo “material humano”. De ahí que en los años 70-90 se promoviera al primer plano la concepción de multiculturalismo, cuya esencia, como es sabido, consiste en reconocer el derecho de cada una de las minorías étnico-culturales que habitan los Estados Unidos a conservar su propia identidad. Dicho en otras palabras, se trata de reconocer la prioridad de la diversidad sobre la unidad.

Ahora bien, como apuntamos antes, la preponderancia del principio de diversidad sobre el de unidad es el rasgo distintivo que determina la fronteridad de una civilización. Por consiguiente, en el deslinde de los siglos XX y XXI la situación sociocultural en los

<sup>55</sup> S. HUNTINGTON, op. cit., p. 352.

<sup>56</sup> Véase: S. HUNTINGTON, op. cit., pp. 45-47, 347-402; S. HUNTINGTON, “The Hispanic Challenge”, *Foreign Policy*, 2004, March-April, p. 30-45; P. J. BUCHANAN, pp. 173-205 y bibliografía.

<sup>57</sup> Véase al respecto el estudio fundamental de los latinoamericanistas rusos: *Латиноамериканские диаспоры в США*. М., 2003.

EEUU empezó a adquirir rasgos de fronteridad. Se entiende que los Estados Unidos y Occidente no son ninguna excepción. En el contexto de la globalización tiene lugar un proceso de alteración de la integridad de los principios espirituales de todas las subecúmenes sin excepción, ya sea la islámica, la sudasiática hindo-budista o la esteasiática confuciano-budista. Por lo demás, a nuestro juicio, en ninguno de estos casos dicho proceso no sólo no ha concluido, sino que ni siquiera ha entrado aún en su fase culminante. Quizá la fórmula que mejor expresa el estado actual de todas las subecúmenes, incluyendo a Occidente, sea la que el escritor y culturólogo trinitense V. S. Naipaul aplicó a la India, al decir que se trataba de “una civilización herida”, pero no de muerte.

Por lo visto, no se debe exagerar el grado de fronterización del *socium* estadounidense. Eso sí, es un proceso real. Y de ahí se desprende que, por paradójico que pueda parecer, el cambio del tipo civilizacional es una de las perspectivas previsibles del desarrollo civilizacional de Norteamérica –en primer lugar, de los EE.UU–, que, dejando de ser parte integrante de la subecúmene occidental, se convertiría en cierta modalidad de civilización “fronteriza”<sup>58</sup>.

Lo anterior no significaría, ni mucho menos, la pérdida por Estados Unidos de su estatus de potencia dominante en el mundo: la simultaneidad del carácter civilizacional “fronterizo” con el papel de centro civilizacional no es ningún imposible. Así lo demuestra convincentemente el ejemplo histórico de Bizancio, que durante muchos siglos combinó en sí los signos de centro geopolítico y cultural del mundo de su época y los de una comunidad “fronteriza”, del probablemente primer *socium* humano de la historia de tipo “Este-Oeste”, que no se reducía al principio oriental ni al occidental sino que se basaba en sus vectores de interacción contradictoria<sup>59</sup>. Y probablemente quepa recordar también un ejemplo de enlace “Este-Oeste” más cercano a nosotros, el de Rusia, la heredera histórica de Bizancio, que (convertida en la URSS) llegó a ser la segunda superpotencia del siglo XX.

En principio, la perspectiva de transformación de la comunidad sociocultural norteamericana en una nueva modalidad de fronteridad civilizacional coincide con uno de los tres posibles posicionamientos de EE.UU. en la palestra mundial del siglo XXI, que señala S. Huntington. En este caso, la diversidad se tornará prioritaria y los Estados Unidos se abrirán por completo al mundo convirtiéndose definitivamente en una comunidad

---

<sup>58</sup> Recalquemos aquí que se trata precisamente de una contingencia que, aun siendo posible, todavía dista mucho de concretarse en la realidad.

<sup>59</sup> Véase: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997, с. 262 y otras; Савицкий П. Н. Евразийство. Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993, с. 102.

«multinacional, multirracial y multicultural»<sup>60</sup>. La posibilidad de otra alternativa se vincula al triunfo de los partidarios del fundamentalismo conservador. Presupone una drástica autoafirmación de la cultura anglosajona-protestante dominante, la neutralización de la diversidad cultural tanto en los propios Estados Unidos como fuera de sus fronteras, el intento de nivelar el mundo de acuerdo con el principio de la “racionalidad formal”. En el sentido geopolítico esto se asocia con la afirmación de un orden mundial unipolar con los EE.UU. en el papel de imperio mundial. Pero parece poco probable que tal perspectiva llegue a plasmarse en realidad. Y es que se contradice por completo con la marcha de otro proceso que adquirió impetuoso desarrollo en el deslinde de los milenios. Un proceso que se despliega simultáneamente con la globalización y a pesar de ésta, de la cual se diferencia esencialmente por su ontología: aumento de la diversidad, que se manifiesta en que hace hincapié en las tradiciones locales –culturales, religiosas, étnicas, civilizacionales–<sup>61</sup>. De hecho, es precisamente en este segundo proceso en el que se sustenta la tendencia geopolítica a la formación de un mundo multipolar, que presupone el surgimiento de varios nuevos centros de fuerza en el ámbito internacional.

A partir de estos argumentos, creo que es admisible señalar el surgimiento de fenómeno absolutamente nuevo que podríamos caracterizar como globalización de la fronteridad. Ciertamente es que de momento no hay fundamentos para hablar de un cambio radical del propio tipo “clásico” de civilizaciones. En todas las subecúmenes la “situación fronteriza” dista mucho aún de plasmarse en “civilización fronteriza”. Tal transformación ocurrirá solamente cuando esa situación adquiera la calidad de históricamente estable y comience a reproducirse a sí misma materializándose en un determinado sistema de valores e instituciones.

En la evaluación de las perspectivas no podemos limitarnos a deducir que la matriz civilizacional latinoamericana contiene factores que frenan el desarrollo económico y social, tesis que se ha convertido ya en un lugar común de los estudios comparativos. Entre tanto, saltan a la vista las enormes desproporciones en la dinámica del desarrollo socio-económico intrarregional. Baste comparar el ejemplo de Chile, que ha logrado adaptarse en muchos aspectos a las condiciones de la globalización, y la variante de Haití marcada por una situación de estancamiento extremo. Esto en primer lugar. Y en segundo lugar, es evidente que no se puede enjuiciar una civilización u otra en función de un solo criterio. A tal fin es

<sup>60</sup> S. HUNTINGTON, op. cit., p. 566-567.

<sup>61</sup> Глобальная история и история мировых цивилизаций. Материалы постоянно действующего междисциплинарного семинара Клуба ученых «Глобальный мир». Выпуск пятый (28). М., 2003, с. 56-57.

absolutamente indispensable que la correspondiente apreciación se apoye en todo un conjunto de criterios.

Como versión de trabajo se podría adoptar el modelo geocivilizacional propuesto por Y. V. Yakovets, en el que intervienen seis criterios fundamentales: demográfico, ecológico, tecnológico, económico, socio-político, así como el nivel de desarrollo de la cultura espiritual<sup>62</sup>. El cotejo en estos parámetros de la civilización latinoamericana con las de otras regiones es un tema que merece ser objeto de un trabajo aparte. Pero, aunque nos limitemos a formular un juicio preliminar, lógicamente llegaremos a la conclusión de que, si bien en base a los criterios económicos y tecnológicos la superioridad de la macrocomunidad norteamericana es indiscutible, la comparación en los parámetros ecológico, demográfico y espiritual arroja un cuadro de la correlación entre el “Norte” y el “Sur” del Hemisferio Occidental muy distinto.

Veamos lo que concierne a la ecología. Es imposible pasar por alto el hecho indiscutible de que Estados Unidos es el principal “contaminador” del planeta<sup>63</sup>. Es verdad que a finales del siglo XX la situación ecológica en Europa Occidental y Norteamérica ha mejorado notablemente<sup>64</sup>. Pero no todo es tan sencillo. Es bien sabido que en el último tercio del siglo XX se efectuó el traslado masivo de buen número de producciones “sucias” desde los centros occidentales a la periferia de la economía mundial, en particular a países de Latinoamérica, lo cual por supuesto redundó en perjuicio de sus ecosistemas al tiempo que contribuía a incrementar sus tasas de crecimiento económico. Es decir que la mejora relativa de situación ecológica en Occidente –en primer lugar, en Estados Unidos– se logró en gran medida a cuenta de la periferia y, en particular, de la periferia latinoamericana. Al respecto conviene fijar la atención en la contradicción aguda y difícil de resolver que existe entre los intereses del desarrollo «de persecución» de los países latinoamericanos y los imperativos ecológicos. Y en este contexto reviste especial importancia el hecho de que esos imperativos hayan sido incluidos entre los pilares básicos de la concepción del desarrollo sostenible, que cuenta hoy con la aprobación mayoritaria de los países latinoamericanos.

---

<sup>62</sup> Véase: Яковец Ю. В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций. М., 2003; del mismo autor. Методические указания для заполнения анкет по динамике локальных цивилизаций на основе геочивилизационной матрицы. М., 2005; Кузык Б. Н., Яковец Ю. В. Россия – 2050: стратегия инновационного прорыва. М., 2004.

<sup>63</sup> Véase, por ejemplo: P. KENNEDY, *Вступая в двадцать первый век*. М., 1997, с. 49, 92-93, 97, 141-142, 144-146; Яковец Ю. В. *op. cit.*, с. 99.

<sup>64</sup> P. KENNEDY, *op. cit.*, с. 128.



Al examinar los aspectos demográficos hay que tener en cuenta no sólo el dinamismo de las cifras de población y su estructura, en comparación con las tasas registradas en otras áreas civilizacionales. En el enfoque civilizacional importa apreciar el grado de diversidad de los componentes raciales y étnicos que intervienen en los procesos de interacción cultural, tanto en el marco de una civilización concreta como en su conexión con otras civilizaciones, así como determinar los tipos de esa interacción que prevalecen en el área civilizacional dada. En lo que se refiere a diversidad, probablemente pueda decirse que América Latina supera en este aspecto a las demás regiones del mundo. El mestizaje, que determina su fisonomía histórica, da lugar a un sustancial incremento de la riqueza genética, lo cual a su vez constituye una premisa demográfica de importancia capital para el futuro de la civilización latinoamericana.

Desde la segunda mitad del siglo XVIII y hasta inicios del XX la población de Latinoamérica creció más rápidamente que en cualquier otra región del mundo, exceptuando a Norteamérica. Y en la segunda mitad del siglo XX el área latinoamericana pasó a ocupar el primer lugar del mundo por las tasas de crecimiento demográfico superando no sólo a Norteamérica y Europa, sino también los índices promedios correspondientes a los países en vías de desarrollo<sup>65</sup>. Todo esto es pura y simplemente la proyección demográfica del proceso de formación de una nueva civilización (la más joven de cuantas existen hoy), la manifestación de un poderoso potencial vital. Señalemos de paso que, en los últimos decenios, de esta fuerza vital se nutre también el gran vecino del Norte.

Podemos considerar este mismo fenómeno desde otro ángulo: como una potente expansión demográfica de la civilización latinoamericana. Expansión que, de una u otra manera, va acompañada de un indudable reforzamiento de la influencia cultural latinoamericana en Norteamérica y que en cierta medida hoy es perceptible también en otras partes del mundo. Por supuesto, esto ya no tiene que ver con la diversidad biológico-genética, sino con la riqueza del acervo cultural atesorado como resultado de la interacción de múltiples tradiciones. La civilización latinoamericana sirve, por tanto, como uno de los mayores depósitos de diversidad cultural que se opone a los conatos de unificación global.

En lo que atañe al criterio sociopolítico, es obvio que por el nivel de desarrollo de la democracia política, de madurez de sus formas jurídicas e institucionales Norteamérica durante los siglos XIX y XX superaba a América Latina y ejerció fortísima influencia sobre

---

<sup>65</sup> N. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *The Population of Latin America. A History*, Berkeley, Los Angeles, London, 1974.

ella. La aspiración de una parte considerable de los latinoamericanos (políticamente significativa y activa) a hacer suyos los modelos occidentales de democracia es también una realidad evidente de esta región. En este aspecto, la distancia entre las dos Américas se fue reduciendo a raíz de los procesos de democratización llevados a cabo en el transcurso de los años 80 y 90 del pasado siglo. Pero su experiencia, si bien atestigua que los valores de la democracia han arraigado en América Latina pasando a ser parte integrante del código socio-genético de la civilización latinoamericana, indica igualmente dichos valores sólo pueden ser orgánicamente asumidos a condición de que se tengan en cuenta las tradiciones locales en sus múltiples facetas. Es significativo el hecho de que en esta área las formas occidentales de la democracia experimenten ineludiblemente ciertos cambios, completándose con determinados elementos que proceden de la especificidad de las tradiciones locales, de la composición nacional del conjunto de valores espirituales, de las características de la psicología social.

## POSIBLES PERSPECTIVAS DE LA EVOLUCIÓN CIVILIZACIONAL

La apreciación de las perspectivas del proceso civilizacional depende directamente de cómo se interpreten los resultados que este proceso ha generado hasta el día de hoy. En lo que respecta a América Latina, ante todo hay que dar respuesta a la cuestión de si las civilizaciones precolombinas fueron totalmente destruidas por efecto de la Conquista. Que este no es un tema ocioso para los latinoamericanos lo demostraron los reñidos debates que se desplegaron en ocasión del Quinto Centenario del Descubrimiento. En opinión de una serie de estudiosos, en la actualidad las culturas precolombinas desaparecieron casi totalmente como formas vivas y sólo subsisten en la arqueología<sup>66</sup>. De la pluma del pensador nicaragüense A. Serrano Caldera salió la metáfora de que los dioses indios abandonaron para siempre las montañas<sup>67</sup>. Este punto de vista fue avalado por la autoridad de A. J. Toynbee, quien incluyó rotundamente todas las civilizaciones precolombinas en la categoría de las “muertas”<sup>68</sup>. Según afirma categóricamente este gran historiador inglés, en el choque de las civilizaciones indias con la europea la tradición de las civilizaciones locales fue aniquilada conjuntamente con esas mismas civilizaciones<sup>69</sup>.

¿En qué medida cabe dar crédito a tales afirmaciones? Porque nadie niega que una parte sustancial de las culturas indias de la época precolombina pasó al acervo común de la

---

<sup>66</sup> *Латинская Америка*, 1986, № 2, с. 27.

<sup>67</sup> *Ibidem*

<sup>68</sup> A. J. TOYNBEE, *Постижение истории*, pp. 57, 71-72, 77-79, 85.

<sup>69</sup> *Ibidem*, с. 72.

civilización mundial. Baste recordar hasta qué punto cambió, se diversificó y enriqueció la base alimentaria de los pueblos europeos gracias a la incorporación del maíz, las patatas, los frijoles, los tomates, el cacao. Es conocido el papel que han desempeñado en la vida del mundo otros productos originarios de América como el tabaco y el caucho natural<sup>70</sup>. Por otra parte, el Nuevo Mundo asimiló en gran escala los adelantos materiales del Antiguo, desde la metalurgia avanzada y la ganadería (con incorporación de especies hasta entonces desconocidas en América) hasta cultivos agrícolas básicos como el arroz, el trigo, la caña de azúcar y el café.

Si uno lo quisiera, estos hechos podrían ser interpretados en el espíritu de las ideas de la “asociación” de civilizaciones siempre que se entienda este concepto como el intercambio recíproco de logros pese a la acción de las fuerzas destructivas de la historia. Por otra parte, la conservación de determinados elementos de la herencia precolombina incorporados en un sistema totalmente distinto del suyo propio no significa de modo alguno que se hayan conservado como un todo único. Por el contrario, es evidente que las culturas indígenas fueron destruidas en su condición de integridad, como un tipo determinado de organización sistémica sociocultural. Destruídas, pero no del todo. Sí, fueron destruidas hasta la matriz. Pero la propia matriz se conservó en el modo de vida y, lo más importante, en el sistema de orientaciones axiológicas que determinaban el comportamiento de los miembros de las comunidades indígenas tradicionales, inclusive a nivel del subconsciente. La conservación de la matriz implicaba conservación del “gen” del sistema, que en su forma “enrollada”, de modo latente codificaba la integridad. Según B. Spinoza, «destruir una cosa cualquiera significa descomponerla en partes tales que ninguna de ella exprese la esencia del todo»<sup>71</sup>. En el caso de las civilizaciones precolombinas nos encontramos con otra situación: no se extinguieron por completo aunque fueron sometidas a destrucción. La conservación codificada de la matriz significaba en algunos casos (sólo en algunos, por supuesto) la posibilidad de un futuro renacimiento de las culturas indias. Toda la historia del renacimiento indio del siglo XX –en especial la impetuosa expansión de los movimientos indígenas en los últimos tiempos– avala convincentemente tal posibilidad.

Naturalmente, en el reclamo común a todos los movimientos indígenas de que “se les devuelva lo suyo” pueden ocultarse contenidos concretos distintos<sup>72</sup>. Hasta en el caso de las corrientes antioccidentales más radicales (por ejemplo, entre quienes preconizan la

<sup>70</sup> F. BRAUDEL, op. cit., Tomo 1, pp. 179-190 y otras.

<sup>71</sup> B. SPINOZA, Избранные произведения. Т. 2. М., 1957, с. 525

<sup>72</sup> Гончарова Т. В., Стеценко А. К., Шемякин Я. Г. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. Кн. 2. М., 1995. с. 69-150.

creación de “un segundo Tahuantinsuyo” en la región andina) no se trata de restaurar las formas precolombinas de ordenamiento en todas sus características históricas concretas.

Hay, claro es, algunos radicales que sí hablan muy en serio de restaurar de los principios de ordenamiento de las comunidades precolombinas, plasmados en un determinado enfoque de los problemas clave de la existencia humana. Pero esto se refiere a tan sólo una de las múltiples corrientes de desarrollo del “mundo indígena”. Hoy se le contraponen corrientes mucho más fuertes que están inclinando a la formación de tipos simbióticos y sintéticos de conexión de las culturas indígenas con los demás participantes de la interacción civilizacional o, dicho con otras palabras, a la integración de las etnias indias (en una u otra forma) en una sociedad de tipo moderno, inicialmente estructurada sobre una base occidental<sup>73</sup>. Con todo, hoy no se puede dar una respuesta unívoca a la cuestión de cuál será en definitiva la alternativa de desarrollo del mundo indígena que se imponga.

Por supuesto, en la situación que se da actualmente en el mundo la perspectiva del surgimiento de un “segundo Tahuantinsuyo” parece muy poco probable. No obstante, teniendo en cuenta lo que señalamos antes sobre la conservación de la matriz civilizacional autóctona, pensamos que no se debe considerar como absolutamente descabellada esa hipótesis. Eso sí, su realización presupone la necesidad de adaptarse a un “guión” determinado, que implique la desintegración de toda la estructura de la civilización latinoamericana. Y la línea fundamental de rotura debería pasar por los signos etnoraciales. En tal caso, a los “no indios” les espera esa “indianización espiritual” que propugnan hoy los radicales de inspiración indigenista. En cuanto al resto del *socium* latinoamericano, lo más probable es que se integraría en el sistema civilizacional de Occidente.

Al filo del segundo y el tercer milenios de la era cristiana se percibe el brusco incremento de la presión de Occidente sobre las civilizaciones “fronterizas”, en particular sobre América Latina. A pesar de todo, la expansión cultural de la civilización “fáustica” por ahora no ha dado lugar a que se diluyan los rasgos específicos de la fronteridad civilizacional. Semejante perspectiva parece bien poco probable si tenemos en cuenta, en particular, el proceso en curso de fronterización de Occidente, ante todo de los Estados Unidos. La persistencia de la correlación contradictoria entre los tres tipos de interacción civilizacional (confrontación, simbiosis y síntesis) tiene una significación determinante en orden a concluir que la calidad civilizacional de las áreas “fronterizas” es de momento muy estable.

---

<sup>73</sup> Шемякин Я. Г. Европа и Латинская Америка..., с. 157-158

En lo que se refiere a las perspectivas, si dejamos de lado los guiones que contemplan una eventual desintegración, en principio podemos considerar unas cuantas variantes de evolución civilizacional de la región. Una primera variante, es la conversión en parte integrante (más bien, en periferia) del sistema civilizacional de Occidente. La segunda podría ser, en un nuevo ciclo de la historia, su reafirmación en una calidad civilizacional de «fronteridad» específica. Y la tercera sería la transformación del sistema civilizacional «fronterizo» en un tipo civilizacional esencialmente nuevo, desconocido en la historia y que se base en un tipo cualitativamente nuevo de universalismo<sup>74</sup>. ¿Cuál de estas posibles variantes llegará a concretarse en la práctica? No creo que hoy por hoy se pueda dar una respuesta convincente a este interrogante.

---

<sup>74</sup> *Ibíd.*, c. 354-357.

# LA CIVILIZACIÓN EMERGENTE

Darcy Ribeiro

Nacido en Minas Gerais, Brasil, vivió entre 1922 y 1997. Se formó como antropólogo, destacando no sólo en su disciplina de origen, sino también en sociología y educación. Fue fundador y primer rector de la Universidad de Brasilia. Su carrera política fue igualmente relevante: en los sesenta se desempeñó como ministro de la Casa Civil durante la interrumpida presidencia de João Goulart; luego estuvo exiliado por más de una década; en los ochenta, participó en la conformación del *Partido Democrático Trabalhista*, por el que luego resultó electo vicegobernador de Río de Janeiro. Darcy Ribeiro es, sin lugar a dudas, uno de los más importantes pensadores latinoamericanos contemporáneos. Sus aportes fueron numerosos, y conciernen a campos temáticos diversos. Su obra es profusa, incluyendo una zona de ficción, acaso menos conocida. Figura entre los pensadores latinoamericanos que más decidida y fecundamente trabajaron la categoría civilización. De hecho, algunas de sus obras más recordadas se vertebran en torno a dicha categoría. Es el caso, por ejemplo, de *Las Américas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, de *Los indígenas y la civilización* y de *El proceso civilizatorio*, todas aparecidas en la década de 1970. El artículo que se reproduce aquí apareció en la revista *Nueva Sociedad* (n° 73, Julio - Agosto 1984, ISSN: 0251-3552) hace más de treinta años. La propia revista lo puso a disposición del público en su sitio web. Por nuestra parte, quisimos convocar la voz de Darcy Ribeiro por elementales razones de pertinencia temática y, también, a guisa de homenaje a su legado.

## INTRODUCCIÓN

Clasificamos una vez<sup>1</sup> el conjunto de los pueblos extraeuropeos modernos en algunas categorías diferenciadas de acuerdo con su proceso de formación histórica y cultural. Hablamos allí, primero, de los *Pueblos Trasplantados* constituidos por la expansión de naciones europeas sobre territorios de ultramar en donde, sin mezclarse con la población local, reconstituían su paisaje y retomaban sus formas originales de vida. Más adelante se desarrollaron culturalmente dentro de líneas paralelas y similares a las de la metrópoli, como pueblos blancos del otro lado del mar. Es el caso de los EE.UU. y Canadá. Es también el caso de Nueva Zelandia y Australia. Entran también en esta categoría Argentina y Uruguay, aunque el caso de estos últimos se diferencia del resto ya que ambos sólo se europeizaron después de estructurarse como pueblos mestizos que construyeron sus países y lograron su independencia. Esto ocurrió por una transfiguración cultural posterior, que se sigue del enorme volumen de la inmigración europea que cayó sobre ellos.

## CONFIGURACIONES HISTORICO-CULTURALES

En esta configuración de *Pueblos Trasplantados* se encuentran, orgullosos de sí mismos, los representantes y herederos de la civilización europea occidental, beneficiarios y víctimas de su propia expansión. Son los pueblos más modernos y como tales, los que más radicalmente perdieron su semblante o su singularidad. En consecuencia son, hoy, los seres humanos más letrados, más estandarizados y más uniformes, pero también los menos interesantes y sustanciosos.

En nuestra tipología vienen, en segundo lugar, los *Pueblos Testimonio*, formados por los remanentes actuales de altas civilizaciones originarias contra las cuales se enfrentó la civilización europea sin lograr, a pesar de todo, asimilarlos en la condición de nuevos implantes suyos. En esta categoría están los hindúes, los musulmanes, los chinos, los indochinos, los japoneses, etc. En América los representantes son México, Perú, Bolivia y Guatemala.

Cada uno de estos *Pueblos Testimonio* vivió enormes vicisitudes y sufrió una profunda europeización. Insuficiente, sin embargo, para fundir, en un ente étnicamente unificado, a su población. Viven el drama de la ambigüedad de pueblos situados entre dos mundos

---

<sup>1</sup> Darcy RIBEIRO, *Las Américas y la Civilización*, Río de Janeiro, ECB, 1970 (CEAL, Buenos Aires, 1969)



culturales contrapuestos, sin poder optar por ninguno de ellos. Ya no son indios. Jamás serán europeos. La civilización emergente representará para ellos, en el plano cultural, un inmenso desafío: el de deshacerse de una falsa imagen unitaria para que cada uno de sus componentes étnicos asuma su propio perfil y la dirección autónoma de su destino para, así, volver a florecer.

Nuestra tercera categoría, la de los *Pueblos Nuevos*, tiene que ver con aquellas poblaciones oriundas del mestizaje y del entrecruzamiento cultural de blancos, negros e indios de nivel tribal, y se ordenan bajo la denominación de los primeros; tales son, entre otros, los brasileños, los colombianos, los venezolanos y los cubanos.

Su característica diferencial es la de ser pueblos desculturizados de su indianismo, africanismo o de su europeísmo, para ser entes étnicos nuevos. Comparando con los Pueblos Trasplantados, que son meros europeos de ultramar, o con los Pueblos Testimonio, que acarrear dos herencias culturales inmiscibles, los Pueblos Nuevos son una especie de pueblos *tabula-rasa*, desheredados de su parco acervo original. Libres de pasados sin gloria ni grandeza, ellos sólo tienen futuro. Su hazaña no está en el pasado sino en el porvenir. Su hecho único es, debajo de todas las vicisitudes, haberse construido a sí mismos como vastos pueblos lingüística, cultural y étnicamente unidos. Resumiendo en sí la genialidad y las taras de todas las razas y castas humanas, ellos están llamados a crear una nueva condición humana, quizás más solidaria.

Es cierto que en la configuración de cada Pueblo Nuevo predominó, gracias a la hegemonía cultural, el europeo que les dio la lengua y una versión degradada de la cultura ibérica. Pero ella se rellenó tanto de valores que clandestinamente la impregnaban, oriundos de las culturas indígenas y africanas, que ganaron un perfil propio e inconfundible. Estas discrepancias, además, son las que ofrecen a los Pueblos Nuevos la singularidad que acaso tengan.

Por mucho tiempo, las élites de estos Pueblos Nuevos se consideran, nostálgicamente, como criollos europeos desterrados. Sus intelectuales no se consolaban viviendo en el trópico, suspiraban tanto por las dulzuras de los climas nórdicos como por el brillo de la vida parisina. Intoxicados por el racismo europeo, se afligían con sus rostros mestizos. Sólo en tiempos recientes se generalizó la percepción de que ellos son otra cosa, tan diferentes de Europa como de la América indígena y del África negra. Pero todavía hay muchos monitos tontos por ahí, simulando ser lo que no son: boquiabiertos chacharean europeidades.

Del indígena, los Pueblos Nuevos recibieron dos herencias sustanciales. Primero, la forma de sobrevivencia en los trópicos, fundada en milenios de esfuerzos adaptativos realizados por el indio que les enseñó cómo producir las condiciones materiales de existencia de sus sociedades. Segundo, una inmensa contribución genética. El llamado "blanco" en la población de los Pueblos Nuevos es, esencialmente, un mestizo, engendrado por europeos en los vientres de mujeres indígenas. Como el número de hombres siempre fue muy pequeño, estas poblaciones son mucho más indígenas que caucásicas.

Del negro los Pueblos Nuevos recibieron, también, un importante aporte genético, variable de país en país, conforme a la magnitud de la esclavitud negra que tuviesen, lo que los hizo, además de mestizos, mulatos. La contribución cultural negra se observa fundamentalmente en aquellos trazos que pudieron persistir debajo de la opresión esclavista. Estas van desde técnicas y valores hasta sentimientos, ritmos, musicalidades, gustos y creencias que el negro esclavo pudo guardar en el fondo de su pecho y defenderlo del avasallamiento. Hoy estas cualidades confieren características de vigor, de alegría y de creatividad, como trazos distintivos de los Pueblos Nuevos que incorporaron mayores masas negras. Tan profundo y completo fue el proceso de "aculturización" de los negros, que su presencia se evidencia mucho menos por la africanidad que por la extraordinaria creatividad que les hace más influyentes en la vida cultural de sus pueblos.

La cuarta configuración histórico-cultural de nuestra tipología se refiere a los *Pueblos Emergentes*, vale decir, a los grupos étnicos que hoy se levantan en Europa, África, Asia y también en las Américas ocupando el espacio que últimamente se abrió para la reconstitución y la afirmación del perfil étnico y cultural de los pueblos oprimidos en tanto que minorías nacionales. En las Américas esta categoría está representada principalmente por las masas de los grupos indígenas del altiplano andino, de Yucatán y de Guatemala. Son los sobrevivientes de la civilización incaica, de la civilización azteca, y de la maya que, después de siglos de la más terrible opresión, comienzan a estructurarse como pueblos en sí, aspirando a la autodeterminación.

## CONFLICTOS INTERÉTNICOS

Hasta hace poco estos grupos indígenas eran vistos por los estudiosos como meras asociaciones de campesinos que todavía oponían resistencia a una asimilación que parecía inexorable. Se creía que con una buena reforma agraria, alguna asistencia educacional e, incluso, con la ayuda de las insidiosas prácticas del indigenismo, ellos abandonarían la manía de ser indios para hacerse buenos ciudadanos peruanos, bolivianos, guatemaltecos y mexicanos.

Recientemente se generalizó la percepción de que ellos no son meros campesinos atípicos. Son pueblos oprimidos. Como tales aspiran a la legítima dirección de su destino a partir de la desproscripción de la hegemonía de minorías de criollos nominalmente blancos y europeos que buscaron la independencia para ellos mismos. De hecho, desde que se apoderaron de los gobiernos, ellos oprimen a las poblaciones originarias, algunas veces mayoritarias, tanto o más de lo que eran oprimidas por la metrópoli española colonial.

El levantamiento de estos grupos indígenas demuestra que no toda la historia está hecha de lucha de clases. Además de las oposiciones clasistas, existen y persisten otras tensiones como las interétnicas, que son más antiguas y, en muchos casos, más fuertes y hasta más dinámicas. En efecto, las primeras sociedades clasistas aparecieron hace cerca de seis mil años, mientras que las identificaciones étnicas y los conflictos resultantes de sus oposiciones, son muchísimo más antiguas. Es hasta probable que en sociedades futuras sin clases - o en aquellas en donde el dominio clasista sea atenuado sustancialmente - persistan oposiciones interétnicas, capaces de desencadenar conflictos.

Efectivamente, los conflictos interétnicos pululan por todas partes con gravedad variable, demostrando, por su generalidad, que son la expresión de alteraciones profundas en el carácter de la civilización vigente o el anuncio del nacimiento de nuevas civilizaciones. En ciertos casos, ellos amenazan con alcanzar una virulencia extrema.

Si persistiera, en las naciones americanas en donde se asientan los Pueblos Emergentes, el modelo español de estructuración de Estados unitarios, dominando sociedades multiétnicas, serían inevitables los conflictos violentos pudiendo hasta degenerar en guerras étnicas. Al contrario, la adopción de formas más participativas - como Suiza, por ejemplo - a partir de la organización de Estados multinacionales que corresponden mejor a aquellas sociedades multiétnicas, puede atenuar estos conflictos. Pero no proscribirlos.

Lo más trágico de la situación de los Pueblos Emergentes es el imperativo de complicar con factores étnico-culturales el cuadro ya muy tenso de las luchas sociales de los pueblos americanos. Nada garantiza que las energías étnicas que ascendieron no se sumen a

los reclamos clasistas para, juntos, promover una revolución capaz de configurar un nuevo Estado más abierto e igualitario en el plano étnico y más solidario en el plano social. Asimismo, puede suceder lo contrario. Las clases dominantes harían lo posible por utilizar estas tensiones para eternizar su poder.

Esto es lo que ocurre, ahora, con los miskitos, por ejemplo. Atizados por el gobierno norteamericano y contra la revolución nicaragüense, los miskitos aparecen dentro de su propio territorio, como viviendo en una tierra de nadie y entre fuegos cruzados.

Es, probablemente, en Guatemala en donde, hoy, se manifiesta una lucha interétnica convertida en una guerra de liberación. Allí, una minoría insignificante de mestizos, pretendidamente ibéricos, ejercen la hegemonía étnica sobre una enorme mayoría integrada por las poblaciones originarias de la civilización maya. Como su sometimiento ya no es aceptado, la minoría mestiza cae en la criminalidad del genocidio para mantener a hierro y fuego la dominación más dura y perversa. Luchas semejantes tienden a surgir en el altiplano andino, en donde quechuas y aymaras toman conciencia activa de sí mismos como pueblos oprimidos. Lo mismo ocurre con los mapuches de Chile.

Merecen atención algunos enclaves étnicos establecidos dentro del cuerpo de los Pueblos Nuevos y de los Pueblos Trasplantados que viven situaciones de conflicto similares a las rebeliones de carácter étnico. Me refiero a contingentes poblacionales étnicamente diferenciados que buscan conquistar un espacio mayor y mejor dentro del cuadro nacional en donde se encuentran oprimidos. Este es el caso de los chicanos y puertorriqueños en los EE.UU., por ejemplo. Cada vez más conscientes de sí mismos y más resistentes a la sumisión ideológica y a la hegemonía blanca, comienzan una lucha que sólo tiende a recrudecer.

La situación de los negros norteamericanos es distinta, incluso porque ellos no son propiamente una etnia ya que ningún contingente poblacional está más americanizado que ellos. Sus luchas tienen, sin embargo, algún revivido carácter étnico pero, a la vez, constituyen un orden paralelo de conflicto ya que también ellos se concientizan a partir de un componente diferenciado que aspira a una posición menos opresiva dentro del cuadro nacional, con mayor libertad y mejores condiciones para expresarse culturalmente.

## DESARROLLOS CIVILIZATORIOS

Señalamos en otro estudio<sup>2</sup> que a las diferentes configuraciones histórico-culturales les corresponden diferentes desarrollos civilizatorios. Es notorio, por ejemplo, que los Pueblos Trasplantados alcanzaron niveles más altos de desarrollo, dentro de la civilización industrial, que todos los otros, sobre todo los trasplantados del norte. Estos, aunque implantados un siglo más tarde y habiendo sido mucho más pobres y mucho menos ilustres en el pasado, lograron realizar plenamente sus potencialidades dentro de la civilización industrial.

Estas diferencias en el desarrollo se explican, en parte, por los respectivos procesos de formación. Los Pueblos Trasplantados prosiguieron en ultramar el género de vida que tenían en Europa, realizando las potencialidades de la civilización a la que pertenecían, dentro de los amplios espacios que fueron conquistando. Los Pueblos Testimonio se constituyeron, al contrario, como sobrevivientes de las civilizaciones originarias, cuyas poblaciones experimentaron terribles hecatombes con la invasión europea. Los Pueblos Nuevos se edificaron a partir del mestizaje de negros importados con indios tribales y unos pocos blancos desarraigados, todos separados de la matriz cultural original y reculturizados en una versión subalterna la cultura del colonizador.

Todavía esto se ve aumentado con el hecho de que, al revés de lo que sucedía en las colonias de poblamiento de los Pueblos Trasplantados en donde, de ordinario, la población producía lo que consumía vendiendo el excedente y se le abría al inmigrante la posibilidad de ser un granjero libre; en las de sometimiento y esclavitud, de los Pueblos Nuevos, la fuerza de trabajo contratado para producir lo que no consumía era una mano de obra esclava, tratada más bien como una bestia que como un pueblo con derechos. De hecho, el nativo y el negro siempre fueron tratados como una especie de fuente de energía que se gastaba al quemarla en la producción, de la misma forma como después se quemaba el carbón.

Otra es la explicación del atraso que detenta la ideología de las élites latinoamericanas. A través de las décadas y de los siglos, ellos se consolaban con la idea de que el subdesarrollo de sus países se debía al clima tropical, insufrible, y al descontrolado mestizaje con razas inferiores, no aptas para la civilización. Sin cuestionar esos consuelos, los mismos aumentaban otras vicisitudes: por ejemplo, la religión católica, tan poco propicia para el progreso. Otra desgracia latinoamericana sería la herencia ibérica, responsable de la intolerancia innata de estos pueblos exóticos de los confines del

---

<sup>2</sup> Darcy RIBEIRO, "La Nación Latinoamericana", *Nueva Sociedad* n° 62 (1982) 5-23.

Mediterráneo, más africanos que europeos. Muchos lamentan, todavía, la expulsión de los franceses y holandeses de América del Sur, o creen que somos pueblos nuevos que un día, en algún futuro, maduraremos.

Recientemente, este discurso consolador empezó a ser respondido. Alguien percibió qué bueno era el trópico para vivir. Otros demostraron que quien trabaja sol a sol en nuestros países, edificando cuanto se construye, cultivando todo lo que se planta, fabricando todo lo que se fabrica, es sólo el negro, el mestizo o el blanco pobre que, en definitiva, es la misma cosa.

Las demás causas y culpas alegadas con respecto a nuestro atraso terminaron siendo desmembradas. Unos mirando hacia la Francia y la Italia católica percibieron que ellos no son, propiamente, subdesarrollados. Nuestros turistas, visitando al báltico Surinam o la gala Guayana, observaron que la colonización holandesa y la francesa no maravillaban a nadie. El final de los consuelos se dio cuando algún malvado descubrió que América del Norte es cien años más joven que nosotros.

Se cayó, desde entonces, en la sospecha de que la culpa del atraso, no siendo atribuible a los pueblos feos, pobres e ignorantes, bien podría residir en los ricos, bonitos y educados.

Quizá la causa verdadera de nuestro atraso resida en los proyectos organizativos nacionales que nuestra élite formuló; justamente en aquellos que rigieron y rigen desde siempre, aquellos que, además, siempre los gratificaron y lucraron.

## **DESAFÍOS CRUCIALES**

En el paso a la civilización emergente, surgen otros problemas socioculturales tan complejos como las rebeliones étnicas y de carácter más general. Así, a las tensiones ya referidas se suman múltiples desafíos. Algunos de ellos, de naturaleza similar a los conflictos interétnicos, conciernen a las diferentes corrientes de fuerza transformadora que se contraponen, avanzando y retrocediendo como aguas turbulentas. Un buen ejemplo nos lo ofrecen las campañas simultáneas de descolonización de las antiguas áreas de dominación europea, ya de por sí complejas - y de destrribalización de los pueblos que cayeron bajo el dominio de las burocracias de los nuevos Estados autónomos. Para aquéllas, algunas veces, hacer patria - construir una nación - solamente es superar la organización tribal. Vale decir: avanzar, todavía más, en la occidentalización.

Por razonables que parezcan las esperanzas de dar a sus pueblos acceso a la "cultura" y a los beneficios "técnicos" de la civilización, esta política puede y hasta tiende al

desastre. Primero, porque desde el punto de vista de estos pueblos tribales y del interés humano que consiste en conservar los pocos aspectos no europeizados que existen - no tiene por qué preferir su negación bajo los nuevos líderes nativos, en vez del sometimiento anterior bajo el mando de regidores coloniales.

Hace siglos, en la época de la independencia americana, muchos grupos indígenas hubieran preferido permanecer bajo el yugo español - con quienes habían aprendido a convivir en un *modus vivendi* precario pero viable -; grande fue el furor civilizatorio de los nuevos señores criollos, para poder promover, con él, la modernización de sus países a fin de desindianizarlos.

En efecto, una verdadera tendencia etnocida se observa algunas veces en liderazgos descolonizadores y hasta revolucionarios que, en nombre del progreso, aceptan el papel de nuevos agentes de la europeización; sus argumentos sobre las ventajas innegables que ofrece el difundir el uso de una lengua “cultura”, por ejemplo, mal disfrazan la esperanza de que las lenguas tribales desaparezcan. Al programar el “desarrollo” descubren, en los pueblos tribales, obstáculos intolerables para la modernización que desean imponer “urgentemente”.

Estos ávidos modernizadores se olvidan de que sobre sus pueblos ya se ejercieron todas las brutalidades desarraigadoras y se ejercieron sin penas, apelando tanto a las armas biológicas como a la guerra, sociales e ideológicas. Los pueblos que se les resistieron y sobrevivieron continuarán resistiendo, incluso para que el futuro sea menos propenso a la brutalidad que el pasado colonial esclavista.

Todo el conocimiento comparado de situaciones semejantes, ya ocurridas, nos autoriza a aseverar que - a menos que se apele al genocidio más cruel - en el futuro habrá más personas con identidades étnicas diferenciadas de las que existen hoy, que ellos continuarán hablando sus lenguas y que sus singularidades étnico-culturales serán mayormente afirmadas. Como lo inevitable, si no es lo mejor, por lo menos es lo más disuasivo; lo recomendable es favorecer esa tendencia para no condenar a pueblos tan sufridos, ya, a un sufrimiento mayor.

Hasta ahora, sucede que ser un pueblo tribal o minoritario implica ser atrasado y todo el carácter de dominación exógena se ejercía sobre ellos. En el futuro no necesariamente tiene que ser así. Nadie diría de alguien que sólo por ser galés o vasco, ande descalzo y sea ignorante.

En las naciones independientes, desde hace siglos, también se registraron tensiones desculturizantes de tal naturaleza, aunque diferentes. Este es el caso, por ejemplo, de la



urbanización caótica y de la marginalización de la población latinoamericana. Millones de campesinos desalojados gracias a una política socialmente irresponsable de modernización capitalista de la agricultura, se vieron lanzados a las ciudades tan poco preparadas para recibirlos como ellos para vivir en aquéllas.

Se creó, así, un problema de dimensiones inmensas. Hoy, ciudades como Montevideo y Buenos Aires absorben la mayor parte de la población de sus países respectivos. Ciudad de México o Caracas recorren el mismo rumbo. Sao Paulo y Río de Janeiro son varias veces mayores que París y Roma, a pesar de que contengan servicios urbanos diez veces menores. Lo que se gesta en estas metrópolis es una suburbanización alucinada, de dimensiones exponenciales, dada su enormidad. Es una hinchazón enfermiza que degrada la vida de todos los que en ella habitan.

En tanto estaban sumergidas en la vida rural, estas poblaciones ejercían un tipo de vida que conquistaron después de siglos de esfuerzos, regidas por calendarios de trabajo y fiestas, contando con sus propios estilos de diversión, estructuradas en familias matricéntricas que, a pesar de su pobreza, lograban formar hijos en la tradición de los países y hacer de ellos personas capaces de hablar la lengua, de usar los instrumentos de trabajo, de amar la vida, de procrear y de convivir solidariamente.

Puesta en los cinturones de miseria de las grandes ciudades, o en villas de despojos que sólo aceptan viejos, niños o desempleados, esta población se urbanizó conservándose, a su vez, rural. Su cultura tradicional, no siendo realizable allí, tampoco puede ser transmitida a los hijos. Estos, no teniendo, a su vez, escuelas apropiadas en donde aprender el modo urbano de vivir, caen en la marginalidad y se forman en la delincuencia. ¿Qué se puede esperar de esto, que no sea una futura guerra de las fuerzas armadas contra delincuentes juveniles, en naciones en donde las masas marginadas se cuentan por centenas de millones como en América Latina y en todo el Tercer Mundo?

Estas poblaciones desculturizadas de su cultura original y no introducidas en la nueva cultura urbana y letrada, son bombardeadas por prodigiosos sistemas de comunicación de masa. La radio y la televisión operando frenéticos, los llaman insistentemente a un consumo que no está a su alcance y a un erotismo que sólo pueden ejercer por la violencia. ¿Hacia dónde vamos?

En la Europa más próspera, semejantes situaciones son sufridas por las masas de millones de trabajadores extranjeros instalados con sus familias en diversos países, oriundos de zonas rurales de Portugal, España, Turquía, etc. Esta gente, que sólo interesaba a los que los importaban como mano de obra barata, fue urbanizada, desarraigada de su arcaico

mundo nativo y rehecha culturalmente. Hoy constituyen nuevas minorías étnicas emergentes. Por ahora, luchan en el plano sindical, tratando de reivindicar para sí mismos los derechos que poseen los trabajadores nacionales. Mañana, convencidos de que no podrán, no sabrán, ni querrán retornar a sus países de origen, van a luchar, más bien, por la ciudadanía cívica.

## REVOLUCIONES CULTURALES

Es necesario, finalmente, focalizar los desafíos culturales que derivan más directamente de la revolución tecnológica, vale decir, de la introducción masiva de la posguerra, de innovaciones técnicas de base científica en la producción, en la guerra, en la administración, en la comunicación y en la información. Nunca el mundo de los hombres sufrió transformaciones tan radicales en tan corto plazo. Tan grandes que afectaron todo: las nociones de tiempo y de espacio, los modos de ser hombre o mujer, niño, joven o viejo, las rutinas de ejercicios de todos los profesionales, los estilos de acción social política, religiosa, intelectual, etc.

Algunos de estos cambios se concatenan en líneas separables que potencian las tensiones ya referidas y provocan otras. En ciertos casos, desencadenan verdaderas revoluciones culturales de un potencial tan tremendo que seguramente darán nacimiento a una nueva civilización.

Está en el primer caso, por ejemplo, el movimiento verde, como expresión social de la conciencia que se genera bajo el carácter catastrófico del sistema productivo actual. Repentinamente, se tornó visible para todos que los hombres están destruyendo su propio nicho habitacional. Se consumen aceleradamente los escasos bienes, sin los cuales la civilización se paralizaría. Se destruyen en la producción las mismas bases de la producción.

El asombro frente a esas evidencias desencadenó las campañas ecológicas, que pretenden hacer frente a la aparentemente ineluctable propensión corruptora de la economía mundial moderna. Es evidente sin embargo, la desproporción entre aquellas fuerzas destructivas y las débiles manos que se alzan contra ellas.

Mientras los bosques son destruidos por el fuego y los tóxicos, para hacer leña o plantar césped, y las aguas son contaminadas y se envenena y mata la vida animal, algunos jóvenes románticos se pasean y, después, duermen tranquilos. Todos nosotros comenzamos a concebir cómo será de ceniciento el mundo de los hijos de nuestros nietos: ceniciento y tóxico, irrespirable. Tememos que ellos mismos - nuestros nietos - sean verdosos y más parecidos a ranas que a niños. Pero somos o nos declaramos impotentes.

Países hay - como el mío - cuyos dirigentes piden fábricas corruptoras porque aman más el dinero que la vida.

Bien sabemos que el hombre es una especie de mono feroz que cayó en el mundo. Terminó con millones de plantas para dejar nacer solamente pasto para bueyes y comida para personas; liquidó casi todos los millares de especies animales, cambiándolas por gallinas y bueyes. Sí, esta es nuestra tradición. Lo nuevo es que, ahora, frente a la visión del desastre inminente, comenzamos a suspirar por unos cielos azules de aires limpios. Queremos aguas cristalinas, bosques vírgenes y animales lozanos. Lo endiablado es que por estos bienes supremos sólo suspiramos en niveles de poesía o de oración. Entretanto, en el mundo de las cosas reales, en donde decidimos nuestro destino, la orden es corromper la vida hasta la muerte.

Otro lugar de cambios que apenas comienza a revelar sus inmensas potencialidades transformadoras es el movimiento feminista. El ingreso masivo de las mujeres en la fuerza de trabajo urbano remunerado y la liberación de sus cuerpos - a través de la píldora - en función de un erotismo nuevo y floreciente, son una de las principales fuerzas innovadoras de este fin de milenio.

Entre una mujer joven y su madre, hoy, la distancia cultural es comparable a las de mujeres de distintas civilizaciones. Sus sistemas de valores chocan frontalmente. Sus hábitos y estilos de conducta, contrastan crudamente. Sus expectativas y aspiraciones se oponen escandalosamente. La nueva mujer se está reinventando, así como las instituciones a las cuales estuvo siempre arrastrada, principalmente, la familia.

También la forma de relación entre hombres y mujeres y sus papeles recíprocos están cambiando aceleradamente. El padre de familia patriarcal o el antiguo marido machista están dando lugar a compañeros más fraternos y dóciles. Surge así un nuevo modo de ser macho al que los hombres se van adaptando, les guste o no les guste. Ya es notorio que los matrimonios que encarnan el nuevo estilo encuentran fuentes de amor impensables en la antigua relación asimétrica.

Hombres y mujeres, al mismo tiempo que aprenden a amarse mutuamente de forma más profunda y placentera, se tornan menos represivos para las minorías que tienen talentos alternativos, con otras formas de relación y satisfacción. Las mujeres se aparean. Los hombres forman parejas. Las mujeres se asocian en casas comunales en donde la presencia eventual del hombre es más la de un amante que la de un marido.

Esta nueva mujer que invadió las fábricas y los escritorios, las universidades, las calles y hasta los bares, es una pionera en combate. Reclama con brío en donde dejar a los

hijos mientras trabaja. Se rebela contra la explotación de los traficantes de abortos. Sólo no logra liberarse de la tiranía de la moda mercantilizada y de la industria estandarizada de la belleza a la que paga pesados tributos.

El movimiento feminista se relaciona con la anacronía irremediable de los constructores básicos de la personalidad y de los organizadores fundamentales de la conducta humana. Nosotros, que casi no sabemos nada de ellos - a lo sumo sospechamos que existen y los designamos con expresiones alegóricas como complejo de Edipo o de Electra o como el tabú del incesto - estamos desafiados a rehacerlos, tan grande es nuestra ignorancia que no podemos estar sin dejar estas alegorías referentes a algunos de los componentes más vetustos de la conducta humana. Ellos constituyen, asimismo, actos inaugurales de la construcción de la cultura, sin los cuales una sociedad humana no sería practicable. Ahí están ellos, espantosamente vivos y actuantes todavía, pero ya se ve que empiezan a debilitarse y tal vez hasta estén heridos de muerte.

Aquellos complejos eruditos en la sencillez de la convivencia de la antigua familia vienesa de clase media - y que no son ni siquiera generalizables a pueblos extra-europeos en donde faltan, incluso, las posiciones polares en que aquellos se apoyan continúan, efectivamente, siendo referencia útil si no indispensable, en la descripción de la estructura de la personalidad y en el diagnóstico de algunos de sus traumas más habituales.

Lo mismo sucede con el tabú del incesto que, pareciera ser tan sólo la prohibición del intercurso sexual entre ciertas órdenes de parientes - que, además, varían de una sociedad a otra - es de hecho la ley fundamental que hace viable la familia y permite el florecimiento de la cultura. En efecto, es él quien impone la paz entre los machos del bando y que, al compeler a los grupos a quebrar el aislamiento y a comunicarse entre sí en la búsqueda de mujeres en celo, propicia el intercambio cultural. Es igualmente crasa esa ignorancia sobre esa alegoría sin la cual la vida social es impensable. Pero a la que nosotros vemos debilitar debajo de nuestros ojos.

Lo innegable es que las sociedades humanas más complejamente estructuradas pierden aceleradamente la sencilla capacidad, que cada tribu o aldea tenía, de procrear hombres y mujeres contentos de ser ellos mismos, temerosos de Dios y de las autoridades. Pierden igualmente el talento de convivir controlándose e intrigando, pero apoyándose recíprocamente. Pierden hasta el gusto de vivir con los propios deseos y ascos sin necesidad de drogas tranquilizantes y dopantes, ni de psicoanalistas.

Es notorio que aquellos instrumentos fundamentales de la sociabilidad humana con base en la cual la vida social se volvió viable, están amenazados de ser desactivados para dar

lugar a otros medios de estructuración de la familia, de la sociedad y de la personalidad. Estamos impelidos a substituirlos por recursos todavía más artificiales e intencionales de modulación de la sociedad. ¿Cuáles?

Es verdad que no fue ningún desastre, en el pasado, que el hombre abandonara la recolección de frutos en donde la casualidad de la naturaleza los hizo crecer, substituyéndolos por los cultivos. Sólo fue ventajoso, también, cambiar la caza errática por la cría de animales. Ahora, por eso, se trata de rehacer la propia condición humana, de reinventar el propio hombre como proyecto, de programar nuevos nietos. ¿Seremos capaces?

Conforme se verificó, estamos delante de nada menos que de una revolución humana, o sea, de la necesidad de dar un nuevo paso crucial de la evolución de la especie en el curso del último millón de años. Con él se corona o se elimina la desafortunada aventura a través de la cual nos construimos a nosotros mismos a través de tres pasos esenciales, cada uno de los cuales representó una alienación total, en la cual el hombre perdió su ser, seguido de una desalienación en la que se construyó, transfigurándose completamente. Por medio de la primera alienación nos liberamos de la cómoda seguridad de la sabiduría biológica escrita en los cromosomas, pasando a depender de formas inventadas, artificiales, de conducta: nació la cultura.

En el segundo movimiento de alienación, los hombres, totalmente tribales, al ser sometidos perdieron su ser, su libertad, su autenticidad. Se vieron cosificados en una fuerza de trabajo, siervo o asalariado, en una masa al servicio de la riqueza y la gloria de otros: nació la estratificación social, la sociedad de clases y con ellos la civilización.

La tercera enajenación, de la cual somos protagonistas, transcurre hoy. El hombre residual que somos, producto de sus propias desventuras históricas, está desafiado a reivindicarse a sí mismo: ¿Qué es lo que está naciendo? Es muy difícil prever. Mucho más de lo que fue prefigurar en el curso de la primera revolución industrial, como seríamos nosotros, los nietos que ella estaba generando. ¿Será un mundo de paz?

El movimiento pacifista, todavía débil, posee inmensas potencialidades, ya que se sostiene en la conciencia generalizada de que una nueva guerra sería la última. Es muy probable, no obstante, que la amenaza aterrorizadora de esa guerra terminal sea menor que la amenaza de una paz definitiva. Una nueva guerra mundial o, incluso, una guerra local con el uso pleno de las armas disponibles, sería, probablemente, la última guerra. El poder de destrucción física, de corrupción genética y de alucinación psíquica, tanto de las armas

nucleares como de las químicas o de las biológicas, amenazan clausurar la aventura humana.

Lo espantoso es que frente a una amenaza tan terrible y tan inminente, las iglesias ecuménicas, las instituciones que agrupan intelectuales, los movimientos pacifistas, parecen ridículamente débiles delante del poderío de los amos de la guerra. Creo que hasta las campañas pacifistas con las que se buscó evitar la primera y la segunda guerras mundiales, fueron más vigorosas que las actuales dada la estatura de las amenazas que se enfrentan. ¿Por qué?

La propensión a la guerra terminal, que la convierte en inminente e inevitable, depende tanto de factores políticos como económicos mucho más poderosos que las corrientes de opinión que incentivan a los movimientos pacifistas. Casi creen que esa tercera guerra del fin del mundo llegará, todos sabemos que exterminará la especie humana o la deformará irremediamente, pero nuestro sentimiento es más de impotencia que de rechazo activo.

Esta pasividad sólo se explica a partir del hecho de que una duradera - y peor todavía, una paz definitiva - es vista, por muchos de los conductores de los centros mundiales de decisión, como más desastrosa que la guerra. Aquí, otra vez, los factores económicos relativos a la viabilidad de los sistemas productivos y los políticos, relativos a la afirmación de hegemonías continentales, se conjugan para manipular el destino humano más allá de los límites de la racionalidad.

El miedo a la paz une a los amos de la guerra y a los del lucro en su perplejidad insensata. ¿Cómo instalar un mundo pacífico? Proscritas las armas terminales, todo su fatal poder: ¿retrocederíamos a las guerras convencionales sin bombas?, ¿o realmente le tememos a la paz? Si guerreáramos al modo antiguo, la gran potencia, de inmediato, sería, quizás, la China por su capacidad de armar y gastar cualquier cantidad de soldados. Hasta el Tercer Mundo, tal vez, tendría algún valor estratégico por su capacidad de conservar enormes ejércitos consumibles. ¿Con qué consecuencias? Una hipótesis menos siniestra y más probable sería la de las guerras automáticas, realizadas por super-artefactos cibernéticos autoguiados. Por medio de ellos, las grandes potencias mantendrían la paz entre ellas, ya que les temerían a las represalias, y simultáneamente, consolidarían su hegemonía sobre el mundo subdesarrollado. Sería una nueva y tétrica *Pax romana*.

Llegamos así al otro módulo de transformaciones radicales: la economía mundial, que entró en la paranoia y ya no produce para el hombre, produce para sí misma. Tanto por sus cualidades esenciales que son la prodigiosa productividad y la ineluctable tendencia

a la guerra, como por su consecuencia funcional, que es la incapacidad de implantar una prosperidad general, la economía mundial - cuya racionalidad nunca fue humanitaria - enloqueció. En efecto, nunca fue tan grande y creciente la riqueza de los ricos y la pobreza de los pobres. Nunca fueron tan desequilibradas y deformes las relaciones internacionales de intercambio. Los pueblos pobres siguen subsidiando la riqueza de los pueblos ricos y endeudándose astronómicamente.

En el límite de esta tendencia, si persistimos en ella, tendremos fabulosas empresas, totalmente automatizadas, que agotarán los bienes de la Tierra para producir cantidades y variedades inmensas de inutilidades: ¡para nada! Los hombres, la Humanidad entera, de brazos cruzados, serán un inútil ejército de reserva de las fuerzas productivas y morirán de hambre.

Antiguamente, siempre fue enorme la carencia de mano de obra, sobre todo en el mundo de los pobres. Para atenderla, se consumían en el trabajo centenas de millones de nativos y después se importaban otros tantos esclavos y asalariados, negros y blancos. Hoy, el único elemento de producción que no escasea es la mano de obra. Ahí está ella, multitudinaria, ofreciéndose en todas partes a cambio de salarios viles. Y nadie la quiere.

Dadas estas circunstancias, otro desafío que se alza y se destaca entre tantos, por su potencia, es la amenaza de la revolución de los pobres<sup>3</sup>. El socialismo de Marx proscrito, para los pueblos ricos, como coronamiento y superación del capitalismo maduro, no prosperó. Surgió en la casa de los pobres, en donde el capitalismo fracasó. Y surgió para promover el desarrollo, alcanzando en este campo un éxito extraordinario.

El capitalismo, por su lado, reactivado a partir de las empresas multinacionales, con su capacidad prodigiosa de innovación tecnológica y de explotación de recursos donde quiera que ellos se encuentren, renueva y refuerza los vínculos de dependencia de los pueblos pobres volviéndolos más sumisos y lucrativos que las antiguas colonias.

Su debilidad reside en la ineptitud de las empresas multinacionales para promover la abundancia, porque ella no es conciliable como el lucro. Esto es lo que hace del socialismo una atracción irresistible para el Tercer Mundo, en el cual, pueblos que suman billones de almas voraces, suspiran por una pequeña y modesta utopía inalcanzable.

Lo que piden no es más que un empleo regular y modesto para cada hombre y cada mujer adultos. Y que todos coman todos los días. Y que cada niño frecuente una escuela eficaz para curso primario completo. Y que, en las enfermedades más graves, se cuente con un médico y con remedios gratuitos. Y, finalmente, que una casa modesta abrigue a cada

---

<sup>3</sup> Darcy RIBEIRO, *El Dilema de América Latina*, Río de Janeiro, Vozes, 1971 (México, Siglo XXI, 1971).



familia. No hay duda, sin embargo, de que esta utopía sencilla excede a todo lo que puede prometer la humanidad y la economía mundial vigente. Si continuamos rodando sobre los mismos carriles, esa situación de los pueblos pobres sólo tendería a agravarse. ¿Con qué consecuencias?

Es cierto, todos sabemos, que el pauperismo no hace revoluciones sociales. Tanto más si al poderío económico de las empresas multinacionales ya le corresponde un poder multinacional capacitado para desestabilizar gobiernos e implantar dictaduras en donde quiera que sus intereses se vean amenazados. Conforme con lo que vimos, esto es lo que sucede en América Latina, cuya nueva cosecha de dictaduras regresivas y represivas, fue implantada a partir de este poder multinacional mancomunado con las viejas clases oligárquicas.

La mayor amenaza que pesa hoy sobre la humanidad - amenaza que, felizmente, no es fatal ni inevitable - es, pues, la de sumergirse, todavía más, hasta el agotamiento, en una era de hambre e idiotización. Todo esto para que los pueblos ricos gocen su riqueza acumulada y reactiven una civilización obsoleta, sin causa, sin misión ni apetito que no sea el de enriquecerse. Su última conquista será el endurecimiento de sus corazones y su sordera para, así, poder asistir impávidamente a la muerte por inanición de la humanidad.

Estas son, a mi modo de ver, algunas de las cuestiones cruciales que la civilización emergente coloca delante del hombre. Cómo las resolverá, yo no sé. Apenas sé que la vida de los pueblos pobres va a ser una ardua y bella batalla por ideales muy concretos. Aquí, en la parte de abajo del planeta, nadie engordará inútilmente, ni se suicidará de tedio.

# **“MÉXICO COMO ESCENARIO LATINOAMERICANO”**

**Dictadura, revolución y democracia  
en la revista *Cuadernos Políticos*  
(1974-1999)**

**Mariana Bayle**

Mariana Bayle es licenciada en Ciencia política por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (FSOC-UBA) y Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín (EH- UNSAM). Actualmente es becaria doctoral de CONICET bajo la dirección de Laura Fernández Cordero y Horacio Tarcus. Sus temas de investigación están dirigidos hacia el estudio de revistas y publicaciones periódicas de las izquierdas latinoamericanas en México entre las décadas de 1970 y 1980. El texto es un resumen de su tesis de Maestría (CEL-UNSAM) defendida en 2016.

“La figura del discurso teórico-político que se expresó en *Cuadernos Políticos* fue, como lo es todo, una figura históricamente limitada, finita. Pero fue la figura de un proyecto que, sin embargo, no ha dejado de ser válido y necesario.”

**Bolívar Echeverría**

## 1. LAS REVISTAS COMO OBJETO DE ESTUDIO

Valoradas como uno de los instrumentos más importantes de intervención político-intelectual, las revistas se nos ofrecen como una entrada novedosa desde la cual se pueden identificar las trayectorias, los derroteros y las principales preocupaciones de aquellos núcleos o grupos que participan de la vida política y cultural de un país o una región. En sus páginas los hechos son interpretados, reinterpretados y puestos en debate, constituyéndose en una suerte de *caja de resonancia* de la realidad social. Abordar este tipo de publicaciones como espacios de intersección y cruce de líneas temáticas e itinerarios individuales y colectivos nos permite distinguir la multiplicidad de voces, redes y polémicas que operan en el campo intelectual.

En esta línea, las revistas pueden ser pensadas “*como un espacio dinámico de circulación de discursos altamente significativos*”, ya que condensan “*un sentido inmediato de la literatura y de la cultura de un momento dado*”<sup>1</sup>. De modo que, a decir de Fernanda Beigel, este tipo de publicaciones constituyen “*documentos de cultura*” que permiten “*disecar un determinado estado del campo intelectual*”, contribuyendo al conocimiento de los proyectos político culturales de un periodo<sup>2</sup>. Por su parte, Horacio Tarcus ha señalado que, en tanto vehículos privilegiados de expresión de *grupaldades* intelectuales, artísticas, políticas, “*la producción de revistas atraviesa todos los órdenes de la cultura*”<sup>3</sup>. Siendo un lugar de reclutamiento y difusión de ideas, su estudio hace posible examinar aspectos fundamentales de las ideologías y los diferentes repertorios de propuestas políticas articuladas y difundidas por grupos intelectuales, la forma en que el contexto opera sobre ellas y el modo en que se asientan allí los debates fundamentales la corriente.

<sup>1</sup> Roxana PATIÑO-Jorge SCHWARTZ, “Introducción”, *Revista Iberoamericana* 208-209 (2004) 647.

<sup>2</sup> Fernanda BEIGEL, “Las revistas culturales como documentos de la historia latinoamericana”, *Utopía y Praxis latinoamericana*, Vol. 8, n° 20 (2003), p. 105.

<sup>3</sup> Horacio TARCUS, *Introducción al catálogo de revistas culturales argentinas*, Buenos Aires, CeDInCI, 2007.

A partir de este tipo de diagnósticos existe actualmente una nutrida línea de investigación interdisciplinaria en la cual destacan los nuevos enfoques que toman a las revistas no únicamente como fuentes sino como objetos de estudio en sí mismas<sup>4</sup>.

Comprendiendo su importante papel en el campo de la cultura y la política, numerosos trabajos establecen como eje de análisis la relación entre la publicación, el contexto histórico y socio-cultural y los grupos intelectuales que las conformaron<sup>5</sup>. En esta fructífera línea de indagación procuré inscribir la tesis elaborada en la Maestría en Estudios Latinoamericanos, titulada *México como escenario latinoamericano. Dictadura, revolución y democracia en la revista Cuadernos Políticos (1974-1990)*. El objetivo del presente escrito es reseñar algunos de sus principales desarrollos y conclusiones.

## 2. LA POLIFONÍA DE LOS CUADERNOS

*Cuadernos Políticos* fue una publicación impulsada por un grupo de intelectuales provenientes del marxismo y del nacionalismo de izquierda que se vieron vinculados en el clima de radicalización general que provocó el movimiento popular-estudiantil de 1968<sup>6</sup>. La revista comenzó a circular en la ciudad de México durante la segunda mitad del año 1974 y se canceló en 1990, llegando a publicar sesenta números consecutivos. En consonancia con su espíritu colectivo los *Cuadernos* no tuvieron director, el consejo editorial original estuvo compuesto por los mexicanos Rolando Cordera (1942-), Arnaldo Córdova (1937-2014), Carlos Pereyra (1940-1988), Adolfo Sánchez Rebolledo (1942-2016), el brasileño Ruy Mauro Marini (1932-1997), el ecuatoriano Bolívar Echeverría (1941-2010) y Neus Espresate (1934-) -como editora-.

---

<sup>4</sup> Anotamos dos importantes trabajos que nuclean colaboraciones sobre revistas: *La cultura de un siglo. América Latina en sus revistas* compilado por Saúl Sosnowski en 1999, donde se ordenaron los artículos distinguiéndolos por periodos cronológicos, con el objeto de reflejar el “entramado continental”, “los principales núcleos de los debates y las marcas de posiciones estéticas e ideológicas” (p. 12) que se plasmaron en estas publicaciones. En *Revistas en América Latina: proyectos literarios, políticos y culturales*, coordinado por Regina Crespo en 2010 aparecen varios estudios sobre revistas seleccionadas que tienen como referencia común “el lugar que en ellas ocupa América Latina, como tema filosófico, histórico y coyuntural” (p. 31).

<sup>5</sup> Estas ideas se pueden rastrear en: Carlos ALTAMIRANO (coord.), *Historia de los intelectuales en América Latina*, Buenos Aires, Katz, 2010; Claudia GILMAN, *Entre la pluma y el fusil*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003; Pablo PONZA, *Intelectuales y violencia política*, Córdoba, Babel, 2010; Adriana PETRA, “En la zona de contacto: Pasado y Presente y la formación de un grupo cultural”, en: Clarisa AGÜERO-Diego GARCÍA (Comps.), *Córdoba en la geografía nacional e internacional de la cultura*, La Plata, Al Margen, 2010; Roxana PATIÑO, “Revistas literarias y culturales argentinas de los 80”, *Ínsula* n° 715-716 (2006).

<sup>6</sup> Ver: Barry CARR, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, México, Ediciones ERA, 1996.

Aunque nacidos en México, Pereyra tenía padres argentinos y Sánchez Rebolledo era hijo del reconocido filósofo español Adolfo Sánchez Vázquez. Al igual que los Sánchez, Neus Espresate era parte de una familia de republicanos exiliados en el país a causa del franquismo. Esta pluralidad de orígenes y también de profesiones del equipo editorial, que fueron desde la economía a la filosofía, desde el periodismo a la actividad académica, favoreció la gestación de un proyecto cultural heterogéneo, sin apego a los dogmas y abierto a las contribuciones de las variadas tendencias de la izquierda.

Los *Cuadernos* nacieron bajo la promoción de la editorial ERA. Un emprendimiento cultural fundamental para la difusión del marxismo y la cultura de izquierda en América Latina que había sido fundado en 1960 por un grupo de jóvenes de familias españolas republicanas. Sin embargo, la revista pronto dibujó un camino propio. Varias certezas y objetivos estuvieron detrás del proyecto: “el resurgimiento del marxismo como teoría crítica, el ascenso de la revolución mundial, la necesidad de pasar a la praxis social dentro del ciclo histórico inaugurado por la revolución cubana, la ruptura con los dogmatismos y la asimilación crítica de la experiencia chilena” (Illades, 2012: 90).

En su número inaugural (1974) la publicación declaró la necesidad de suturar la escisión entre la teoría revolucionaria y el movimiento social y con este objetivo apeló a constituirse en un instrumento de debate teórico-político a partir de un marxismo repensado desde América Latina. En contraste con otras publicaciones del periodo, estrechamente identificadas con organizaciones partidarias, la publicación logró sostener, no sin conflictos, un arco de tendencias políticas dejando fluir la crítica dentro del paradigma marxista. Sin embargo, su identidad heterodoxa, que fortaleció su propuesta frente a una izquierda tradicional vista como dogmática y que logró mantener a lo largo de su existencia, acarreó variaciones fundamentales en su equipo editorial original. Aun incorporando una pluralidad de voces, como veremos, se distinguieron nítidamente las que sostuvieron preeminencia. Si bien no se vio afectada la línea y la densidad de la revista, a tres años de su puesta en circulación la mitad del equipo editorial había abandonado el proyecto<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup>Cordera, Córdova y Sánchez Rebolledo, quienes podrían ser considerados como parte de la tendencia nacionalista de izquierda, abandonaron la revista prontamente. No obstante sus voces siguieron apareciendo en las páginas de *Cuadernos Políticos* en un intento de sostener la pluralidad.

### 3. MÉXICO COMO ESCENARIO CONTINENTAL

En términos generales, si la Revolución Cubana signó el programa de la izquierda latinoamericana en los años sesenta, el derrocamiento de la Unidad Popular en Chile marcó el programa de los años setenta<sup>8</sup>. La profunda polarización política que afectó a la izquierda del continente a raíz de la afirmación de los golpes de Estado en el Cono Sur se vio recreada en México, donde numerosos intelectuales y militantes llegaron a causa de la violencia represiva y a la activa política de recepción del gobierno del país. El arribo de exiliados, con sus experiencias políticas, sus reflexiones y también sus disputas internas, se dio en una coyuntura local de efervescencia política en la cual las fuerzas de izquierda se recuperaban del impacto represivo que había seguido a la activación estudiantil de 1968 y el movimiento popular se reimpulsaba a partir de la insurgencia sindical<sup>9</sup>. Como pocas veces había sucedido en la historia del país, durante la primera mitad de la década de 1970, la Tendencia democrática (SUTERM-TD) del gremio de los electricistas encabezó una serie de huelgas y conflictos obreros que desafiaron las anquilosadas estructuras del llamado *charrismo* sindical<sup>10</sup>.

Como era esperable, esta compleja amalgama de procesos intensificó la vida intelectual local e hizo de México, especialmente de la capital del país, un laboratorio de ideas y programas, un espacio latinoamericano de elaboración y discusión política. En efecto, aquí se fueron generando ciertas condiciones para la crítica y renovación teórica y doctrinaria de la izquierda, sobre todo a partir de las experiencias represivas de las dictaduras militares del Cono Sur, pero también a raíz de profundos cuestionamientos hacia los llamados 'socialismos reales' en la órbita de la URSS. Aspectos sustanciales del paradigma que ordenaba a la tendencia comenzaron entonces a ponerse a cuestión, evidenciando una disputa de fondo entre el ideario revolucionario hegemónico desde la Revolución Cubana y los movimientos de renovación del socialismo en clave democrática que despuntaron a fines de la década de 1970.

Nuestra tesis sostuvo que la revista *Cuadernos Políticos* condensó y reflejó aspectos relevantes de las dinámicas que transitó el debate político-intelectual de buena parte de la izquierda del continente durante el tiempo en que circuló. En este sentido, a través del análisis de los argumentos y lecturas colectivas elaboradas desde la revista en las distintas polémicas en las que intervino, se distinguen ciertas formas de afirmación del paradigma

---

<sup>8</sup> Alan ANGELL, "La izquierda en América Latina desde 1920", en: Leslie BETHELL (ed.), *Historia de América Latina*, vol. 12, Barcelona, Crítica, 1991, p. 112.

<sup>9</sup> Massimo MODONESI, *La crisis histórica de la izquierda socialista mexicana*, México, Juan Pablos, 2003.

<sup>10</sup> Ver: Raúl TREJO, *Este puño sí se ve. Insurgencia y movimiento obrero*, México, Ediciones El Caballito, 1987.

vigente en la tradición desde la década de 1960 —aunque no exentas de divergencias e interrogantes y no siempre unívocas— frente a la emergencia de nuevos planteamientos teórico-políticos que transformaron el campo durante el periodo estudiado.

Así pues, *Cuadernos Políticos* dibujó un cuadro de ideas en tensión ante el cual propuso un discurso programático que sostuvo re-actualización del marxismo frente a los desafíos de la coyuntura. Desde una línea heterodoxa —con respecto a la izquierda comunista tradicional— su discurso expuso ciertas permeabilidades aunque con más frecuencia rigideces ante las transformaciones que comenzaron a afectar a la izquierda latinoamericana desde mediados de la década de 1970. Es decir, frente a la emergencia un socialismo renovado en clave democrática la revista intentó sostener un discurso de reivindicación de la lucha armada, de la actualidad de la revolución y de la vitalidad del marxismo.

#### **4. CUADERNOS POLÍTICOS EN LOS DEBATES DE LA IZQUIERDA SOCIALISTA**

De acuerdo a nuestros objetivos, la investigación propuso el abordaje del corpus textual de *Cuadernos Políticos* a partir de ciertas constelaciones de debates político-intelectuales relevantes a nivel continental que aquí se desplegaron: es decir, los que emergieron ante la escalada de golpes de Estado en el Cono Sur, los que versaron sobre el proceso revolucionario centroamericano de fines de los años setenta, y los que vincularon el debate por la democracia a la llamada crisis del marxismo. Estas polémicas expresaron nudos significativos en el pensamiento marxista latinoamericano y se inscribieron, a su vez, en la conflictividad social, política y cultural del periodo. Constituyeron, además, los contrapuntos que marcaron momentos fuertes en trayectoria de la revista, cristalizando su apuesta político-teórica de re-actualización del marxismo.

##### **4.1 La militarización del continente**

A lo largo de la década de 1970, las polémicas que se concentraron en determinar la especificidad del proceso de militarización de Cono Sur, constituyeron un estímulo importante para el avance teórico en la problematización de la historia y la coyuntura del continente. Los aparatos represivos, la burguesía local, el capital transnacional, el Estado, etc. fueron los temas puestos en discusión. Así pues, la comprensión de estos nuevos fenómenos, su surgimiento y desarrollo, llevó a un particular desarrollo de la sociología



política en la región<sup>11</sup>. En palabras de Agustín Cueva -sociólogo ecuatoriano exiliado en México que encontró un lugar importante en los índices de los *Cuadernos*- al interior del marxismo latinoamericano hubo entonces: *“unanimidad en constatar (...) que no se trata más de las dictaduras latinoamericanas de tipo tradicional sino de golpes institucionales que aspiraban a remodelar la economía, las relaciones sociales y la política de los respectivos países en consonancia con un proceso de transnacionalización de los mismos”*<sup>12</sup>.

De este modo, en las páginas de la revista se afirmó el carácter re-fundacional de los nuevos regímenes militares y se pusieron en discusión los factores históricos que vendrían a dar cuenta de su surgimiento. En términos generales las explicaciones giraron en torno a tres ejes: se habló sobre una nueva forma de acumulación capitalista; sobre transformaciones estructurales en las burguesías nacionales, ahora asociadas y subordinadas al capital imperialista; y sobre el ascenso de la lucha de masas impulsada desde los años sesenta en la senda de la experiencia cubana. Asimismo, la complejidad que traía aparejada la definición del fenómeno se manifestó en una variedad de conceptos: Estado de dominante coercitiva, Estado de Contrainsurgencia, fascismo latinoamericano... Variedad discutida en la revista, que dio cuenta de cierta discrepancia pero, sobre todo, de las necesidades políticas apremiantes de definir el carácter específico que asumían los regímenes de excepción. El equipo editorial de los *Cuadernos* destacó la importancia política que revestía el asunto: *“la cuestión del carácter de estos regímenes se plantea pues como problema central en las definiciones estratégicas de línea política revolucionaria, se plantea en cuanto a las posibilidades de concertación de alianzas en la lucha contra la dictadura y su desarrollo revolucionario”*<sup>13</sup>.

En explícita referencia a las lecciones que había dejado en desenlace golpista en Chile, Ruy Mauro Marini escribió en una nota editorial: *“tras la imposición de los regímenes de contrainsurgencia (...) las vanguardias han roto con las ilusiones de alianzas con la burguesía, la contrarrevolución chilena del 73 las confirma en esta línea de acción por eso han enfatizado la dimensión militar que toda lucha conlleva”*<sup>14</sup>. Desde esta perspectiva, el proceso centroamericano acelerado a fines de la década, demostraba la recomposición del movimiento revolucionario en el

<sup>11</sup> Ver: Gabriel GASPAR (comp.), *La militarización del Estado Latinoamericano* (algunas interpretaciones), México, Cuadernos de Teoría y Sociedad, UAM, 1977.

<sup>12</sup> Agustín CUEVA (comp.), “Introducción”, en: *Ensayos sobre una polémica inconclusa: la transición a la democracia en América Latina*, México, CONACULTA, 1994, p. 23.

<sup>13</sup> En otras palabras: *“según se acepte o no la caracterización de fascismo, se está atribuyendo un distinto ámbito de sustentación social a las dictaduras y, en consecuencia, se reconocen ámbitos distintos de alianzas posibles para la lucha en su contra”*. AA.VV. “La cuestión del fascismo en América Latina”, *Cuadernos Políticos* n° 18, oct-dic, 1978.

<sup>14</sup> “Nota editorial”, *Cuadernos Políticos*, núm., 29, jul-sept, 1981.

continente y en consecuencia el inicio de un nuevo periodo que se vinculaba al ciclo de luchas abierto por la Revolución Cubana.

#### **4.2 El epicentro de la Revolución se desplaza a Centroamérica**

Así pues, las discusiones teóricas se vieron estimuladas por necesidades políticas. En julio de 1979, las definiciones estratégicas para la izquierda fueron interpeladas por la irrupción del largamente esperado triunfo de las fuerzas revolucionarias en Nicaragua. La revista leyó el acontecimiento como el desplazamiento del epicentro de la Revolución hacia Centroamérica. Aquí se hizo claro el peso de la voz de Marini en el consejo editorial de la revista: la victoria del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) y el avance de la guerrilla salvadoreña en los primeros años de la nueva década, constituían la evidencia de que la opción armada sostenía vigencia en las nuevas condiciones del periodo.

La publicación expresó entonces un tono optimista ante el desempeño del gobierno sandinista y pronosticó un triunfo seguro en El Salvador; que fue visto en aquel momento como la experiencia más avanzada –política e ideológicamente– de la subregión. Los *Cuadernos* se encargaron de replicar informes sobre el día a día de los combates, así como entrevistas, discursos y comunicados de la comandancia del FSLN, del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN), y de la Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG); como lo había hecho con documentos sobre Montoneros y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) de Chile.

La propaganda política que difundió la revista sobre las guerrillas activas en el período constituyó una significativa muestra de la gravitación del exilio sudamericano y centroamericano en México, así como la conformación en el país de un mosaico de la izquierda latinoamericana. Desde mediados de la década de 1970, México no sólo fue un espacio de refugio y denuncia, sino que también se proyectó como un escenario transnacional de operaciones políticas. Las organizaciones en el exilio encontraron aquí una plataforma de difusión y un espacio de “retaguardia”<sup>15</sup>. Los Comités de Solidaridad, las publicaciones y actos de difusión, las colectas, etc. alimentaron la formación de redes en el campo político-cultural mexicano en las cuales entraron en contacto los grupos del exilio con la militancia y la intelectualidad local. Redes donde incluso fueron posibles los vínculos

---

<sup>15</sup> Cristina PIRKER- Omar NÚÑEZ, “Puente, retaguardia y voz: la ciudad de México en el trabajo político-militar del FMLN”, en Revista [www.izquierdas.cl](http://www.izquierdas.cl), 10 de agosto de 2011, pp. 90-91.

entre distintas nacionalidades del exilio<sup>16</sup>. A decir de la investigadora Cristina Pirker, en los años ochenta la labor política de los centroamericanos se vio potenciada “*con el trabajo comunicacional y propagandístico que los diversos exilios sudamericanos habían establecido (...) desde los años setenta (...) experiencias sociales que al aunar y compartir fuerzas, recursos, contactos y apoyos, posibilitaron que la lucha entablada adquiriera mayor visibilidad ante la opinión pública mundial*”<sup>17</sup>.

Ahora bien, el impacto del triunfo revolucionario en Nicaragua distó de ser homogéneo entre la izquierda del continente. Promediando el año 1982 la consigna “*Si Nicaragua venció, El Salvador vencerá*” comenzó a perder su carácter promisorio luego de las sucesivas derrotas de las fuerzas guerrilleras. Mientras las críticas a la opción armada seguían su curso ascendente, la revista intentó reflejar los contrapuntos del debate difundiendo distintas posiciones, aunque dejó en claro su línea editorial, es decir, la que unió Nicaragua con el hilo rojo de Cuba y afirmó la actualidad de la Revolución. En definitiva, para algunos, la victoria sandinista representaba el desplazamiento del epicentro de las luchas sociales hacia Centroamérica. Para otros, el proceso de la subregión quedaba encapsulado en una supuesta excepcionalidad<sup>18</sup>, la extrema violencia de los regímenes militares había signado a fuego un camino de revalorización de la legalidad y la democracia política.

### 4.3 La democracia en el eje del debate

Según el conocido pronunciamiento de Norbert Lechner, en la década de 1980 la democracia reemplazó a la revolución como eje articulador de la discusión política latinoamericana<sup>19</sup>. Si previamente, el universo ideológico de la izquierda había dejado poco lugar para integrar la democracia en la teoría y en la práctica, la escalada de autoritarismos fue clarificando un momento de quiebre, siendo el caso chileno el que impactó más fuertemente en el mundo de las ideas. Como señaló el historiador Eduardo Devés Valdés, el proceso de renovación socialista, que despuntó en los años setenta para madurar en la década siguiente, atravesó a diferentes tendencias de la izquierda latinoamericana y fue un

---

<sup>16</sup> Aunque, cabe destacar, estos vínculos acusaron los límites que la ley mexicana sostenía para los foráneos: el artículo 33 de la Constitución Nacional prevé la expulsión de cualquier extranjero que se inmiscuya en política nacional.

<sup>17</sup> *Ibíd.*

<sup>18</sup> Entre los sectores de la izquierda latinoamericana que se vieron interpelados por la necesidad de cambio en la tradición, el triunfo sandinista tuvo dificultades para callar. Muchos consideraron entonces “que la revolución nicaragüense era una forma particular de lucha que tenía sentido en aquel país: no estaba destinada a la exportación, al menos más allá de América Central”. Alan ANGELL, “La izquierda desde 1920”, en: BETHELL, L., *op. cit.* p 115.

<sup>19</sup> Norbert LECHNER, “De la revolución a la democracia”, en: *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, Chile, FCE, 1988, p. 17.

fenómeno tanto teórico como práctico: *“Por un lado es una crítica y una autocrítica —errores propios— al marxismo dogmático y al socialismo partidario anterior a los golpes. Por el otro, es un intento de construcción de una oposición amplia a la dictadura”*<sup>20</sup>.

En síntesis, comenzó entonces a repensarse la democracia en tanto estrategia ante los futuros escenarios de transición, y en relación al socialismo, como puntapié para el cuestionamiento de ciertos postulados básicos de la tradición. Fue sobre todo desde el exilio sudamericano donde promovieron los replanteamientos de la estrategia política y social de la izquierda, se reflexionó sobre la derrota de la revolución y se deliberó sobre las posibilidades de transformación a partir de la democracia.

Sin embargo, esta discusión no fue exclusiva de la intelectualidad en el destierro, sino que se trató de un proceso de alcances latinoamericanos. Naturalmente, el exilio y la izquierda mexicana resignificaron la democracia y su relación con el socialismo, de acuerdo a diferentes experiencias históricas e itinerarios políticos nacionales. Los sudamericanos vivenciaron la transformación a partir de una experiencia traumática que vino a quebrar antiguas certezas de manera acelerada. La cuestión de la democracia será la herramienta privilegiada que eche luz en la tarea de revisión de los errores ideológicos y políticos con el objetivo de forjar una concepción diferente —plural, consensuada— de la política. La derrota constituyó el punto de partida obligado. En México, en cambio, la llamada reconversión democrática no acusó quiebres abruptos, sino que se desarrolló a lo largo de dos décadas a partir del conflicto popular-estudiantil del 68. Este extendido tránsito evidenció varios tiempos que tuvieron que ver con los controlados espacios que fue abriendo el gobierno mexicano para la participación electoral<sup>21</sup>, los cuales alteraron las dinámicas de la izquierda organizada y los ejes del debate intelectual y tuvieron por resultado la extinción del socialismo como opción política organizada en el país —con la conformación del PRD, producto de la fusión del Partido Socialista Unificado de México con un desprendimiento del PRI<sup>22</sup>—. En síntesis, podría decirse que por distintos caminos, por acumulación o quiebre, ambas izquierdas experimentaron un proceso de recentramiento hacia la participación política institucional, en el cual se asumió que cualquier tipo de cambio social requería un orden democrático. Este pues, sería el único camino viable para la transformación.

<sup>20</sup> Eduardo DEVÉS VALDÉS, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, tomo II, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 292.

<sup>21</sup> El episodio más importante de la transformación en el juego político de los años setenta en México fue la llamada *Reforma política* llevada a cabo por el presidente José López Portillo en 1977.

<sup>22</sup> Ver Modonesi, *Op. Cit.*

Estos nuevos aires en la *praxis* de la tradición, fueron incorporados tardíamente por los *Cuadernos* e insertos en un andamiaje que, aun con sus puntos flexibles sostuvo una posición clasista y revolucionaria. En efecto, desde esta perspectiva, en núcleo revolucionario debía afirmarse en toda incorporación renovadora al corpus teórico y a la identidad política de la de la izquierda. Si bien en sus páginas figuraron las propuestas que —con variantes y matices— apostaron al socialismo como radicalización de las transformaciones en la vía democrática, las voces preeminentes de la revista fueron aquellas que adjetivaron a la democracia al volverla indisociable del sistema político y económico en que se encuentra inserta, es decir, sostuvieron duras críticas frente a quienes se embarcaban en las reglas de la ‘democracia burguesa’<sup>23</sup>. Durante la primera mitad de los años ochenta en la revista se escribió más sobre la Revolución, con el foco puesto en Centroamérica, que sobre la democracia.

#### 4.4 La crisis del marxismo en la periferia

*Cuadernos Políticos* atravesó la polémica sobre la cuestión democrática exponiendo los contrapuntos que convivían en su equipo. La democracia podía constituirse en la oportunidad para la renovación, desde la óptica de Carlos Pereyra, o bien en una muestra evidente del declive ideológico de la izquierda socialista, a decir de Rubén Jiménez Ricardez. Uno de los capítulos más importantes de este declive estuvo protagonizado por la denominada crisis del marxismo. Como ya señalamos, el correlato latinoamericano de la crisis, que había encontrado en la Europa Latina su foco de irradiación, se condensó especialmente en México donde estaba reunida una buena parte de la intelectualidad marxista del continente<sup>24</sup>.

Si bien los ecos del debate europeo se escucharon nítidamente en los *Cuadernos*, la revista elaboró su propia cartografía en la tensionada constelación de la crisis. Sus líneas de abordaje respondieron a la complejidad de todo producto colectivo pero, sobre todo,

---

<sup>23</sup> Las voces aparecidas en los *Cuadernos* sobre la cuestión democrática, en términos generales, argumentaron que hablar de “democracia burguesa” implicaba una contradicción. Ahora bien, a partir de esta afirmación o se la consideraba como un fin en sí mismo, y por lo tanto no tenía sentido adjetivarla, o bien se la contraponía a la verdadera democracia, la del socialismo. Desde la primera perspectiva, encarnada aquí por Carlos Pereyra, la democracia burguesa no existiría como tal, lo que existe es la posibilidad de conquistar verdaderos espacios democráticos en la sociedad actual, capitalista. Camino que Ruy Mauro Marini y Rubén Jiménez Ricardez - quien se incorpora al consejo editorial en 1979- ponían en duda, al postular como inescindible la democracia de las propias reglas del capitalismo.

<sup>24</sup> Para los contrapuntos entre el desarrollo europeo y el latinoamericano ver: Martín CORTES, “Contactos y diferencias: la crisis del marxismo en América Latina y Europa”, en *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, Vol. 2, núm. 148, 2014, p. 140.

dieron cuenta del intento de vincular el “marxismo occidental” con las particularidades latinoamericanas. En 1981 el equipo de la revista apuntó:

“Es evidente que nos hallamos en un punto de inflexión que muchos tienden a identificar con una verdadera crisis del marxismo contemporáneo. De ahí la extraordinaria importancia de profundizar en esas cuestiones a partir del método marxista, eludiendo el dogmatismo pero rechazando los afanes innovadores que, en definitiva, cancelan el núcleo revolucionario, materialista de dicho método.”<sup>25</sup>

Afirmando su línea, los *Cuadernos* intervinieron en el debate desde distintos frentes. Por un lado, la crisis del marxismo se planteó en tanto incapacidad de elaboración de una estrategia de poder. Su actualización, es decir, la puesta en práctica de una estrategia concreta, estuvo dada por la experiencia de las organizaciones armadas centroamericanas bajo el impulso del sandinismo y la lucha en El Salvador. Ya vimos que fue Ruy Mauro Marini quien asumió especialmente el planteo. Por otro lado, la crisis se emparentó con el resquebrajamiento del mundo soviético. Mientras la revista puso en cuestión la naturaleza socialista del llamado «socialismo real», la tradición intentó ser desvinculada de su desenlace catastrófico. Ahora bien, finalmente, la crisis operó en el núcleo mismo del desarrollo teórico del marxismo. Si bien se hizo evidente la necesidad de una revisión, no estuvo claro en sus inicios qué dirección tomaría. Los *Cuadernos* optaron por intervenir en el debate teórico-político a través de las voces de Eric Hobsbawm y de Bolívar Echeverría. Anotamos a continuación algunos de sus planteos.

Según el historiador británico, en aquel momento, “*a cien años de la muerte de Marx, ninguna versión particular del marxismo reexaminado o modificado podía considerarse afirmada de modo preeminente*”<sup>26</sup>. Aunque esta situación podría concebirse como una crisis del marxismo y si, como era claro, la Unión Soviética ya no oficiaba de polo de atracción, si no se encontraban “*partidos atractivos y vivaces*”, no obstante, “*el marxismo en su conjunto permanece vivo (...) mientras el capitalismo exija una crítica, el marxismo puede ser transformado, pero es improbable que desaparezca*”. Así pues, “*Sería absurdo sostener (...) que ha agotado sus potencialidades intelectuales y creativas. Marx ha conquistado el universo intelectual de nuestro siglo*”. Sin embargo, sus futuros derroteros no podrían predecirse:

<sup>25</sup> Nota editorial, *Cuadernos Políticos*, núm. 18, oct.-dic. 1978, p 4.

<sup>26</sup> Eric HOBBSAWM, “El marxismo hoy: un balance abierto”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 36, abr.-jun, 1983, p. 25.

“es improbable que tenga un gran futuro como ideología dogmática, cada vez más distante de la realidad, tal como se ha desarrollado en la URSS y en los otros países socialistas. Como tal, es el producto de circunstancias históricas que no parece que vuelvan a producirse en el futuro. (...) Todo lo que se puede decir con seguridad es que la praxis marxista se está adecuando —y probablemente lo hará cada vez de modo más consciente y sistemático— a un periodo histórico muy distinto a aquel en que esa praxis tomó cuerpo, en sus variantes socialdemócrata o comunista. (...) la historia del marxismo no puede darse por concluida porque el marxismo es una estructura de pensamiento todavía vital”.<sup>27</sup>

Esta afirmación *abierta* del marxismo encontró un interesante desarrollo en la obra de Bolívar Echeverría, algunos de cuyos fragmentos fueron replicados en la revista. En su libro *El discurso crítico de Marx* Echeverría exploró la crisis a la luz de sus últimos fundamentos. Lo que el filósofo consideró el contrasentido de la barbarie capitalista del siglo XX: la tríada comunismo-izquierda-marxismo<sup>28</sup>, vería al finalizar la década una imposibilidad de actualizarse. De ahí su crisis, desplegada, desde esta perspectiva, al menos en tres afirmaciones de aquel contrasentido. En primer lugar, la afirmación del “sujeto histórico”, es decir, lo que Echeverría denomina “la clase obrera industrial” como base de aquel “contra-sentido” rebelde, ya no encarnaría ni sería la portadora del proyecto comunista. En segundo lugar, el ejemplo de la sociedad no capitalista ubicada en el socialismo realmente existente —especialmente en la URSS— habría fracasado al calor de la represión y de las nuevas formas de explotación. Finalmente, el mismo destino habría tenido la idea de que la “técnica” moderna era neutral, que su configuración no tenía que ver con la explotación del trabajo y que el objetivo era “liberar las fuerzas productivas”.

Ante la crisis de una figura histórica y concreta —expresada en aquella tríada— Echeverría propuso recurrir a los marxismos periféricos. Reconociendo la “polisemia del nombre Marx” y las muchas y diversas posiciones desde las que se lo aborda productivamente, el ecuatoriano apostó a los marxismos marginales, esos “*que, al acompañar, en calidad de estorbos y desviaciones, la historia del marxismo predominante, fueron la causa de la persistencia en él de un cierto grado de radicalidad y por lo tanto, de efectividad revolucionaria. Es una*

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 30

<sup>28</sup> Echeverría partía de la siguiente afirmación: “*El mural de barbaridades del siglo XX no puede ser descrito dejando de lado una presencia tangencial pero determinante que organiza su contenido en la misma medida en que lo niega. Me refiero a la presencia real de un proyecto de sentido, o mejor dicho, de contrasentido para la historia contemporánea: el comunismo; a la materialización de éste en una entidad sociopolítica peculiar: la izquierda; a su manifestación en conceptos mediante un discurso propio: el marxismo*”. Bolívar ECHEVERRÍA, “Presentación”, en: *El discurso crítico de Marx*, México, ERA, 1986, p. 8.



*historia que ha desgastado todas sus 'vías preferenciales', que se ha vuelto toda ella marginal, el marxismo que parece poder renacer de su crisis actual es el de esta tradición heterodoxa'*<sup>29</sup>.

Discutidos en sus últimos números, estos desarrollos teórico-políticos que apostaron a la revitalización de Marx a través de sus derroteros periféricos, evidenciaron la propuesta de las voces fuertes de los *Cuadernos*. No obstante, la caída estrepitosa del muro de Berlín, en 1989, abrió el abismo que enmarcó la conclusión de la publicación. Si bien hasta sus últimas entregas se sostuvo la actualidad del marxismo, la desaparición de la revista nos aporta indicios sobre un proceso de cuyas raíces e impactos profundos sus miembros entonces sólo podían especular.

## 5. EL FINAL DE UN PROYECTO ¿Y DE UNA ÉPOCA?

*Cuadernos Políticos* llegó a su fin por muerte natural. Así lo definió Neus Espresate en una entrevista concedida a Stefan Gandler, rememorando que ya no existían textos que hubieran podido ser publicados<sup>30</sup> -si bien la demanda del público lector se había mantenido constante-. Su último número -fechado en enero-agosto de 1990- estuvo dedicado a *"documentar tanto el desconcierto que han provocado en la izquierda los acontecimientos de 1989 como la voluntad de Cuadernos Políticos de entenderlos y de analizar en ellos una posibilidad renovada del socialismo"*<sup>31</sup>. Si bien este número evidenció claramente el desconcierto, la voluntad de renovación esta vez no se vio actualizada. Devés Valdés, un autor que ya consideramos aquí, advirtió sobre un *"factor no propiamente del ámbito de las ideas pero que las posibilita: la perplejidad"*, o bien, *"sentir que los conceptos no dan cuenta de la realidad"*<sup>32</sup>.

El colapso de la Unión Soviética condensó las tensiones que habían horadado la cultura de izquierda por varias décadas y afectó tanto a ortodoxos como a heterodoxos. Años después, Bolívar anotó: *"La extinción de Cuadernos Políticos se inscribe dentro de un hecho mayor que había comenzado a darse ya antes del derrumbe del sistema soviético y su «socialismo real»: el fin del periodo de existencia de este tipo muy especial de publicaciones periódicas que eran a la vez críticas y de*

<sup>29</sup> Bolívar ECHEVERRÍA, *El discurso crítico de Marx*, México, ERA, 1986. No es este el espacio para desplegar la rica elaboración filosófica de Bolívar, pero no podemos dejar de anotar dos puntos claves de su propuesta: *"El discurso del comunismo solo puede ser tal si es estructuralmente crítico, es decir, si vive de la muerte del discurso del poder"* y *la apuesta por el valor de uso, como forma opuesta al valor que se valoriza*. Ver: *"Quince tesis sobre modernidad y capitalismo"*, en *Cuadernos Políticos*, núm. 58, oct.-dic. 1989.

<sup>30</sup> Stefan GANDLER, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, FCE, 2008, p. 54.

<sup>31</sup> Nota editorial, *Cuadernos Políticos*, núm. 59-60, 1990.

<sup>32</sup> DEVÉS VALDÉS, E., *Op.Cit.*, pp. 294-296.

*izquierda. Se trata en verdad del fin de todo tipo de discurso teórico político*<sup>33</sup>. Discurso que suponía una armonía o complementariedad entre lo científico y lo militante, la teoría y la praxis, “*la racionalidad del discurso y la «lógica» de las clases revolucionarias*”. Ante la finitud del proyecto que daba vida a los *Cuadernos*, es decir, ante la imposibilidad de continuar reflejando ese discurso teórico-político que le daba sentido, Bolívar apeló a búsqueda de una figura diferente, “*más acorde con los tiempos actuales*”:

“Un proyecto de conectar en interacción al discurso racional con la práctica de la transformación radical de lo establecido debería ser hoy en día .. más actual que nunca. Sin embargo, pese a que su conjunción sería la única garantía de que la vida civilizada es aún posible, el discurso crítico y la práctica de la crítica no coinciden ni se unen espontáneamente. A diferencia de antes, su coincidencia y su unión ya no pueden ser el punto de partida natural de la teoría y la práctica política; son por el contrario, algo que está por encontrarse, que debe ser buscado, inventado”<sup>34</sup>.

El desafío fue entonces superar la perplejidad y crear los nuevos caminos de confluencia entre teoría y *praxis*, en un difícil contexto de hegemonía neoliberal. Pero estos asuntos constituyen otro capítulo en la historia de la izquierda latinoamericana.

---

<sup>33</sup> ECHEVERRÍA, B., “La ERA de Cuadernos Políticos”, *op. Cit.* pp. 38-39

<sup>34</sup> *Ibíd.*



**CEL**  
CENTRO DE  
ESTUDIOS  
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS  
*del* **CEL**



# **RECENSIONES E INFORMACIONES SOBRE PUBLICACIONES**

## RECENSIONES DE LIBROS

**BERISSO, Daniel, *¿Qué clase de dar es el dar clase? Alteridad, donación y contextualidad*, Buenos Aires, Antropofagia, 2015, 132 págs.**

**Luciano Maddonni**

(Lic. Filosofía UNASM-Docente USAL-UNAHUR)

Este libro del filósofo argentino Daniel Berisso<sup>1</sup> es un trabajo de Filosofía de la Educación, entendida como *"la filosofía que pertenece sustantivamente al acto de educar"* (p. 10). Contra el *"monopolio de planteos didactistas"* (p. 95), la *"mera gestión de conocimientos"* (p. 95), y la *"verborragia tecnicista"* (p. 10) que sobrevuelan el campo de la educación, el texto ensaya una mirada filosófica a los procesos de transmisión, al tener y dar clases, al ordenamiento y las exigencias de este particular quehacer público, y a su nexos con el campo socio-político; entre otros núcleos propios del terreno educativo pero que exigen una consideración filosófica. Así, el presente libro constituye un importante esfuerzo para *"superar el déficit de una pedagogía que ve a la filosofía como mera opción temática, ignorando el parentesco 'de sangre' de ésta con la donación educativa"* (p. 87).

Compuesto de diez capítulos procedentes de ensayos independientes en su publicación, pero estrechamente interrelacionados en su espíritu, el trabajo gira alrededor de tres ejes, presentes en los principales debates filosóficos contemporáneos: *alteridad, donación y contextualidad*. Estos tres ejes se entretajan transversal y dinámicamente a lo largo del texto mediante un oído filosófico atento a la dicción popular y a la terminología educativa clásica, bajo la sospecha que en muchas ocasiones dice más de lo que enuncia, y con un creativo uso del lenguaje a través de ingeniosos juegos de palabras y expresiones. Un comentario sobre la perspectiva del autor acerca de cada uno de estos ejes puede dar una primera visión del libro que oriente su lectura y ordene sus distintos capítulos.

---

<sup>1</sup> El autor es Doctor en Filosofía (UBA). Se desempeña como Profesor Auxiliar de la Cátedra de Filosofía de la Educación y de Ética en la UBA, Investigador del Instituto de Filosofía de la UBA, Profesor Titular de Filosofía de la Educación y Profesor Asociado de Fundamentos de Filosofía en UCES, Profesor Titular de Fundamentos de la Filosofía en UP y Profesor de Ética y Deontología Profesional en institutos de enseñanza terciaria. Dicta también seminarios de grado, maestría y doctorado en distintas universidades argentinas. Ha sido coordinador y es actual docente de la Cátedra Libre de Derechos Humanos de la UBA. Entre sus publicaciones recientes: "G. Agamben: ciudadanía y vida Desnuda", *Daimon* Vol. 68 (2016) 7-18; "Implicaciones sociales y políticas de la ética de E. Dussel", *Tendencias & Retos* Vol. 19 n° 2 (2014) 77-90; "Alteridad vs. Autointerés: La encrucijada entre cinismo e hipérbole", *Cuadernos de Ética*, Buenos Aires, Vol. 28 n° 41 (2013/ 2014); entre otras.

Respecto al primer eje, la *alteridad*, se percibe rápidamente el decidido posicionamiento ético del autor, bajo la "óptica" levinasiana. A partir de una interpretación creativa Berisso retoma, en clave educativa, algunos de los tópicos clásicos del pensador lituano-francés: la interpelación ética del rostro del Otro, la esencia ético-crítica del saber, la fecundidad, su concepción de re-ligión, el límite del tercero, etc. Esta atención y prioridad a la alteridad conduce al filósofo a proponer y defender el carácter intrínsecamente ético de la educación, lo que lo inscribe en la línea de otros esfuerzos anteriores de filósofos de la educación como C. Cullen, J. C. Mélich, etc., de quienes toma interesantes sugerencias.

Desde este marco, Berisso entiende la educación como responsabilidad en tanto respuesta educativa, con las potencialidades y limitaciones de sus mecanismos y mediaciones, frente a la interpelación ético-política del Otro. Junto a esto, el autor denuncia la funcionalidad del divorcio entre ética y educación a la pretensión de pensamiento único de la actual globalización neoliberal y capitalista, al mismo tiempo que desenmascara las "*cruzadas otricidas*" (p. 121) de distintos discursos políticos-educativos y sus correspondientes correlatos didácticos. A este eje se dedican especialmente, sin desligarse de los otros, los capítulos "Acerca de la ética, el conocimiento y la ignorancia" (pp. 41-46), "Levinas ante la exigencia educativa" (pp. 91-104) y "Alteridad, heteronomía y heterodoxia" (pp. 119-127).

La *donación*, el segundo de los ejes, también late constantemente a lo largo del texto. Berisso se propone "*leer la transmisión educativa según la lógica de la donación*" (p. 83) tomando los aportes de P. Ricoeur, J. Derrida y J. Lacan, entre otros. El libro explora una donación educativa donde acontece un "tener" y un "dar" más allá del tener y dar cósico y que consiste en dar lo que no se tiene a través de lo que se tiene. En este particular modo de donación (una "*clase de dar*") que es el dar educativo (el "*dar clase*") aquello que se da no se pierde, sino que, por el contrario, se pierde en la medida en que no se da. Son interesantes los puntos de diálogo que el autor propone, más allá del "*freirerismo de manual*" (p. 18), con las raíces profundas del pensamiento pedagógico de Paulo Freire. Aquí, el filósofo abre la posibilidad de aceptar un dar que no sea bancario, de una transmisión que no sea introyección, de una reciprocidad educativa profunda que no sea mero intercambio, y hasta de una disertación de entraña dialógica. En torno a este eje el libro también atiende a la posible réplica de la donación, a saber, el agradecimiento, pero no entendido como dócil modestia o formal pleitesía, sino, más allá de toda lógica económica, como reconocimiento de quién dio sin tener, provocando nuevos sentidos sin la pretensión de reducirlos a los suyos. El capítulo que da el título al libro "*¿Qué clase de dar es el dar clase?*" (pp. 83-90) y

con el que comienza, "Acerca de la gratitud del/a alumn@" (pp. 13-20), reflejan especialmente las incursiones en este segundo eje.

El tercero de los ejes que entretiene el argumento del libro es la *contextualización o situacionalidad* del filosofar en clave educativa. Aquí el autor propone un diálogo con algunos aportes de E. Dussel, R. Fornet-Betancourt, W. Mignolo, C. Walsh, y otros referentes del pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo. La crítica al filicidio y la pedagógica de la liberación, el modelo de traducción intercultural, la geopolítica del conocimiento y la des-colonización de los saberes, son algunos de los temas que el autor retoma y hace resonar desde el terrero educativo. En este tercer eje, se destacan los capítulos "Pedagógica y discursos subalternos" (pp. 27-40), "Traducción y pedagógica intercultural" (pp. 57-81) y "La razón del *otro* en educación" (pp. 105-118). En estos trabajos, Berisso insiste en la encarnación corporal y en la gravidez cultural de la interpelación ética y de su respuesta en clave de donación educativa. Esto conduce a reconocer las tensiones geopolíticas y la colonialidad del saber que minan el terreno educativo en el contexto poscolonial actual y que exigen no olvidar la dimensión liberadora y dialógica intercultural de la educación de nuestra América Latina con sus "*múltiples y entramados rostros*" (p. 104) que exigen reconocimiento y justicia.

A lo largo del texto Berisso se cuida de no echar demasiado rápido por la borda elementos que entran en juego y estructuran la acción educativa, que algunas modas pedagógicas declararon prematuramente caducos. Tampoco cae en la tentación de presentar expresiones místicas ahistóricas o neoromanticismos desencarnados, muy frecuentes en filosofías que abordan el problema educativo como campo opcional de aplicación. Por el contrario, Berisso emprende, desde los ejes ya mencionados, la reescritura de los principales núcleos teóricos y prácticos desde lo que construye el discurso y la praxis educativa: de la condición de aprobación, de las exigencias educativas, del orden y la disciplina, el *currículum* y el contenido, la transposición didáctica y la disertación, las preguntas educativas, la justicia educativa, etc.. Uno de los principales llamados de atención del autor en esta empresa de reescritura y recuperación es respecto del rol y protagonismo del docente, que lejos negar su aporte indispensable ni de reservarlo al papel de "*gris «moderador» de dinámicas grupales*" (p. 18), busca revalorizarlo en su paradójico papel de donador y responsable.

Para ello, el autor desconfía de polaridades facilistas y de algunas interpretaciones demasiado apresuradas y simplistas de las pedagogías críticas surgidas en el siglo XX. En los diferentes capítulos, Berisso propone nuevas distinciones con las que busca mayor

fecundidad para repensar el sentido de una donación educativa que sea respuesta contextualizada a la interpelación de la alteridad. Bajo esta estrategia, son interesantes las exploraciones del autor en torno a las distinciones entre una disertación monológica y una disertación dialógica, entre un dar exhibicionista y un dar lo que no se tiene, entre una religiosidad herética y una inquisidora, entre otras. Además, el texto incursiona en algunas intersecciones problemáticas que tensionan en campo educativo como la antinomia presente entre la bondad moral y la habilidad docente, el escamoteo encubridor de la dimensión ético-política de la educación o el trasfondo religioso de la ética.

En suma, en el texto que aquí reseñamos el lector interesado encontrará muchas pistas para comenzar la tan difícil como necesaria tarea de *"expansión del sentido de la educación"* (p. 95) que defienda la primacía ética de la alteridad, que se asuma a sí misma como donación y que no olvide la gravidez de su discurso y su práctica, que ha de ser siempre liberadora de sentidos.

**BACH, Ana María (coordinadora), *Para una didáctica con perspectiva de género*, Miño y Dávila editores/UNSAM edita, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, 2015, 269 pp.**

**Daniela Godoy (UBA-UNSAM)**

Ante la necesidad de contar con bases teóricas transformadoras de propuestas didácticas discriminatorias de las experiencias y perspectivas de las mujeres – y de otros grupos minorizados-, esta compilación ofrece un sólido andamiaje teórico feminista capaz de desnaturalizar silencios y omisiones combinado con recursos didácticos y una actualizada y ecléctica bibliografía. Coordinada por Ana María Bach y publicada por la UNSAM y la editorial Miño y Dávila, *"Para una didáctica con perspectiva de género"* será con seguridad uno de esos imprescindibles en nuestras bibliotecas, porque aporta a la transformación de una educación acrítica del sexismo una excelente producción de especialistas en género y en la didáctica especial que supone una educación con esta perspectiva.

La polifónica obra se estructura en capítulos dedicados a diversas disciplinas – desde la antropología hasta la música, pasando por la geografía- independientes y relacionados entre sí: en su diversidad van delineando el enfoque de la perspectiva de



género que cuestiona “*los lentes teóricos a través de los cuales leemos nuestro entorno y nuestro quehacer*” como educadorxs. Los instrumentos de análisis de género desarrollados permiten lecturas disciplinares a contrapelo y sustentan estrategias pedagógicas alternativas. La didáctica con perspectiva de género no suplanta estrategias para el aprendizaje, sino que apunta a visibilizar críticamente la reproducción de segregaciones y estereotipos deteniéndose en las exclusiones curriculares para indagar su sentido y sus efectos. Es imposible concebir una educación igualitaria sin conocer el origen de las discriminaciones naturalizadas y transmitidas en la educación recibida y la que ponemos en juego. Sólo después de una tarea crítica se pueden proponer otros puntos de vista desde la posición y las experiencias de quienes son subvaloradxs y borradxs como sujetxs. Siguiendo a M. Lamas, si toda acción antidiscriminatoria requiere el esfuerzo de “*reconocer que la cultura introduce el sexismo*”, nuestra educación, la que hemos recibido, la que recibimos y la que reproducimos, introduce el sexismo mediante el género; de allí el desafío constante es desandar construcciones sociales e históricas sutilmente introducidas, incrustadas y perpetuadas en la producción y reproducción acrítica del conocimiento.

En el primer capítulo “*Género, estereotipo y otras discriminaciones como puntos ciegos*” A. M. Bach expone desde los ejes género, patriarcado y feminismo, un relevamiento de los sentidos del género así como el origen de la noción desde el feminismo de la academia y desde los movimientos de mujeres. Bach recorre la historia del movimiento y destaca la relación entre la epistemología y el feminismo que ha permitido cuestionar al sujeto del conocimiento hegemónico que, desde una posición androcéntrica y situada no asumida, ha universalizado su perspectiva. El análisis del androcentrismo conduce al análisis de las dicotomías jerarquizantes que han signado el pensamiento occidental, y que han sido cuestionadas desde el feminismo, como la oposición *público/privado, razón/intuición u objetividad/subjectividad*. Otro aporte ha sido el esfuerzo por desmontar el prejuicio *saber científico versus saber ordinario* que esconde sus valoraciones discriminatorias. Con una rica exposición de autoras claves en el debate, desde Wollstonecraft hasta Butler, se desarrollan los aportes de la performatividad, la interseccionalidad y la transversalidad que, para Bach, resultan complementarios para la superación de la desigualdad. Carol Gilligan cruza a Piaget y a Kohlberg entre las sugerentes actividades sugeridas al final del capítulo.

“*Andá a lavar los platos. Androcentrismo y sexismo en el lenguaje*”, el segundo y temáticamente complementario capítulo 2 de M. Campagnoli, despliega las dimensiones del patriarcado. Hilvanando distintas caracterizaciones como: política sexual, doble contrato social/sexual y manifestación histórica del sistema sexo/género con la teorización de la

violencia moral según los ejes de estatus y contrato, asoman esos sentidos discriminatorios que se institucionalizan en los procesos de enseñanza aprendizaje acrílicos. Deteniéndose en el lenguaje y su dimensión performativa, se analiza la violencia del orden simbólico patriarcal y su eficacia en relación al estatus del género y en relación a la construcción de las identidades genéricas. En tanto operación iterativa del poder, este aspecto simbólico del androcentrismo y el sexismo conlleva al mismo tiempo que la violencia de su reinstauración, la posibilidad de su desplazamiento y desmontaje. La autora destaca entonces el rol estratégico a cumplir en los procesos de enseñanza/aprendizaje proponiendo en las actividades para el aula la identificación del androcentrismo y las fobias sexistas que atraviesan varias disciplinas.

“*Aspectos histórico-antropológicos de la sexualidad*” de G. Tejero Coni apunta a la necesidad de un abordaje historicista para la formación de formadorxs cuyo deber y derecho es implementar la Educación Sexual Integral (ESI). Este tercer capítulo plantea así, para los institutos de formación docente, una didáctica especial que combine la pedagogía crítica, la psicología social y la teoría de género. Desmistificando el divorcio entre naturaleza y cultura y entre biología y ciencias sociales, la autora destaca el aporte de la perspectiva de género y además, el empleo de género como herramienta analítica para asumir la contingencia histórica de ideas y paradigmas científicos referidos a la sexualidad. Revisando los modos de reproducción ideológica de valores y modelos presentes en la antropología y en la historia, se empodera a lxs formadorxs en ESI para el abordaje de la complejidad bio-psico-social y por ende, genérica, de la realidad. Un fascinante recorrido histórico despliega el efecto de corsés ideológicos que extendieron la suposición aristotélica del sexo único por siglos respecto del cual la anatomía femenina era una inversión hasta la actualidad, donde el sexo se determina por distintas variables y se distingue del reproductivo. Es significativo también el tiempo que se tardó en despatologizar la homosexualidad y el lesbianismo. Las ideas científicas cambian, al igual que las relaciones sociales, a partir de luchas. Así como las mujeres se rehusaron a seguir siendo definidas en relación a los varones o por su vínculo con ellos, todavía se insiste en la separación del *placer y reproducción*. Los recursos didácticos en este capítulo utilizan fuentes primarias para recrear, como disparadores, las relaciones históricas entre varones y mujeres, utilizando una metodología lúdica de interacción.

Desde las distinciones entre currículo implícito y nulo y el espacio de lo no dicho, el cuarto capítulo, “*El curriculum como Speculum*” de M. Da Cunha señala las violencias de muchas propuestas curriculares buscando “*una didáctica excéntrica y (des)generada*” que opere

en los márgenes saliéndose del androcentrismo. La autora expone cómo el feminismo de la diferencia caracterizó de manera filosófica lo “otro” del sujeto masculino presupuesto en el canon. Desde el feminismo posestructuralista y las perspectivas pos y decoloniales, se relaciona la violencia epistémica sexista con la violencia por razones étnicas o de clase. El silencio o el tratamiento banalizado devaludador de saberes estratégicos en las humanidades, conllevan una ideología, porque un sujeto euro y androcéntrico constituye a su Otro al constituirse a sí mismo. Para la autora, entonces, la decisión acerca de lo que se excluye del curriculum es más comprometida que la decisión acerca de lo que se incluye; los presupuestos que la fundamentan son más complejos y evasivos. Con el análisis de la ideología, la crítica a los universales y a modelos teóricos monosexuales o binarios, la filosofía feminista se muestra como herramienta disruptiva yendo al hueso del canon curricular y desterritorializando el discurso didáctico. Las actividades ponen patas arriba programas de antropología filosófica de la escuela media: La pregunta “¿qué es el hombre?” -significante hegemónico de lo humano- se trueca en “¿qué es lo humano según el varón?” y la tradición androcéntrica muestra el ocultamiento reiterado del problema filosófico. La perspectiva de género en una didáctica excéntrica, infiltrada en el modelo imperante y en revisión crítica permanente de sus propias categorías no solamente pregunta por la mujer sino por otras configuraciones identitarias.

El capítulo 5, “*Agenda pendiente. Geografías de Género: problema y didáctica*” presenta a la geografía en su constitución y su posterior transformación en ciencia social. Analizando su reformulación de objeto y método de estudio, B. Varela destaca la recuperación de las mujeres como agentes activos frente a la hegemonía de líneas interpretativas y analíticas geográficas que han planteado la experiencia de los hombres como si fuera la totalidad de la experiencia humana. Es imprescindible introducir la perspectiva de género en la enseñanza de la geografía en el nivel superior y en la currícula escolar porque “*concebir nuestro espacio como una construcción social realizada en el tiempo histórico por diversidad de actores sociales implica el reconocimiento de las mujeres como tales*”. Desde la conformación del espacio colonial hasta el presente globalizado, la geografía de género permite caracterizar cómo la mitad de la población vive cotidianamente la desigualdad: trabajadoras invisibles en lo doméstico y trabajadoras precarizadas en el mercado. La propuesta superadora de métodos descriptivo-memorísticos en el aspecto didáctico trabaja desde problemas, dando así sentido a la organización de los contenidos que con perspectiva de género aguza la mirada sobre los procesos sociales. Como otras disciplinas supuestamente más afines, se puede incursionar así en el papel de las mujeres en economías centrales y periféricas, analizar redes

socioespaciales de interacción urbana y rural o las redes de trata. Interesantes propuestas de talleres de actualización para docentes cierran el capítulo.

*“De la monodia patriarcal a la polifónica del género. Nuevas perspectivas para la planificación didáctica en la enseñanza de la música”* aborda la educación artística, de innegables connotaciones éticas y políticas, puesto que involucran modos de expresión, la sensibilidad y la capacidad de sentir del ser humano. P. Vicari señala no solamente el injusto silencio acerca de las mujeres en el arte, sino que arremete además contra la creencia de que la música es solamente un espacio lúdico y de menor importancia en contraste con la valoración de otras disciplinas. Basándose en la complejidad de los procesos de subjetivación y de construcción de identidades y sus vínculos con las prácticas pedagógicas, sostiene que así como nadie crea de la nada, tampoco se dejan de transmitir prejuicios y valoraciones al enseñar técnicas de producción artística; y que las pautas culturales discriminatorias son imposiciones curriculares arbitrarias. Por eso, desde una concepción del papel docente como partícipe – y no mero ejecutor- de un proceso formativo para la libertad, apelar a la perspectiva de género en la educación artística repone a las mujeres en la musicología, revisa el androcentrismo subyacente en la pedagogía musical y abre a posibilidades expresivas emancipatorias.

Esta valiosa contribución a la práctica docente comprometida con la educación liberadora capaz de interpelar límites culturales y simbólicos de reconocimiento y valoración que posibilitan proyectos de vida de lxs sujetxs, entusiasmo y deja con ganas de más. Desde las líneas de investigación que sugiere, un segundo volumen podría ahondar no solo en otras áreas disciplinares, sino abreviar también en la producción feminista latinoamericana, opacada por la producción académica norteamericana y europea. Por otra parte, y recogiendo algunos señalamientos de esta compilación, profundizar en clave intercultural – cuestionando otra jerarquía, la de la cultura escrita por sobre la oralidad y promoviendo la circulación de producciones en un diálogo “sur- sur” - fortalece el ensayo de prácticas con la conciencia de género que Bach defiende, entendida en el sentido múltiple al vincular mecanismos de dominación económicos, étnicos, culturales y geopolíticos, entre otros.

**COLOMBRES, Adolfo (2004) *América como civilización emergente*, Sudamericana, Buenos Aires, 280 pp.**

**Manuel Fontenla (UNC)**

Pocos libros tienen la virtud de volverse más contemporáneos a medida que pasan los años. *América como civilización emergente*, de Adolfo Colombres, es uno de ellos. En primer lugar, porque el diagnóstico desplegado, que deviene en un llamado a radicalizar un discurso contra-hegemónico, se vuelve más acertado en el actual contexto de recrudescimiento del neoliberalismo y de avance capitalista. En segundo lugar, porque su apuesta de futuro, y las pistas que va entregando para una posible utopía nuestro-americana, se vuelven más necesarias, e incluso en algunos casos empiezan a mostrar signos más de realidad que de utopía, como podría ser el caso del fortalecimiento y la organización de las comunidades indígenas de América, tema que ocupa centralmente al autor.

Situado en lo mejor de la tradición del ensayo latinoamericano, recuperando autores fundamentales desde vertientes filosóficas, políticas, antropológicas y estéticas, Colombres retoma muchos de los mejores análisis sobre la cuestión latinoamericana. Así se revive el pensamiento de autores como Leopoldo Zea, Salazar Bondy, Miró Quesada, Alberdi, Mariátegui, Fernández Retamar, José Martí. No obstante, entre todas estas referencias, dos ocupan un lugar principal, tanto por lo extraordinario de sus aportes en lo que concierne al tema civilizacional, como por la relación particular con el autor. Se trata del brasileño Darcy Ribeiro y del mexicano Guillermo Bonfil Batalla, quienes ofician de guías mayores.

A partir de estos aportes, y de la propia elaboración del autor, se logra construir un texto rico en discusiones conceptuales y teóricas, al mismo tiempo que un ensayo accesible a un público no académico, a modo de apuesta y propuesta. El prólogo deja en claro este punto, explicitando, en sus primeras líneas, una crítica al excesivo academicismo, como a la producción individual, señalando la vocación colectiva del ensayo, explicitando que la intención es, más que construir un pensamiento propio, “ensamblar en un sistema con cierta coherencia un pensamiento americanista que viene desde principios de siglo XIX”.

Un libro de estas características tiene que tener como mayor virtud el equilibrio. Como se puede apreciar al solo mirar el índice, los capítulos recorren una amplia gama de problemáticas. El itinerario del libro va articulando múltiples autores, conceptos y tradiciones de pensamiento; diversas historias, sociedades y sujetos colectivos que dan cuenta de la heterogeneidad que caracteriza a América Latina. Encontrar el equilibrio entre la elaboración de un texto que “simplifique” y “haga accesible” al público dicha

complejidad social y sus problemáticas, y que a la vez permita adentrarse en ellas para desentrañar una crítica a las posibilidades de su futuro político y social, constituye una tarea harto difícil. Quedará a juicio de cada lector, cuán logrado está ese equilibrio dentro del texto. Por nuestra parte, optamos aquí por destacar una serie de ideas-eje, que sirven para transitar esa delgada línea tratando de ofrecer un balance con algunos mínimos aportes.

Posiblemente el primero y más complicado punto para abordar este texto, sea la posibilidad de comprender a América como *una* civilización. Por ello, el primer capítulo se titula “el problema civilizatorio”. La lectura histórica sobre el problema civilizatorio comienza inevitablemente por una sentencia de difícil desacuerdo: *“la civilización occidental ha fracasado en América y en el resto del mundo, no solo por su incapacidad de asumir lo diferente, sino por haberse convertido, como decía Bonfil Batalla, en una espléndida constructora de desiertos y una eficiente agente de destrucción de la vida en la tierra, el agua y el aire”* (p. 13). En esta dirección, las ciencias sociales críticas han puesto en tela de juicio el concepto tradicional de civilización, atado al de colonialismo, y a sus pretensiones racionales de progreso, linealidad histórica, homogeneización y jerarquía racial-colonial.

Ahora bien, a pesar de este diagnóstico, la idea de civilización, o más precisamente en este texto, de un proyecto civilizatorio para América, debe entenderse bajo la afirmación de que *“la crisis de la sociedad moderna es antes que nada cultural”*. Como sostiene el autor, el concepto de civilización ha sido en cierta forma la conciencia de sí de occidente, la base desde la que operó su pretensión ecuménica de imponer al resto del mundo tanto el cristianismo como el capitalismo, junto con los demás elementos de su cultura, objetivo en buena medida logrado. Por lo tanto, no hay una visión ingenua de la cuestión civilizatoria, por el contrario, hay una puntillosa explicación político-ideológica de la necesidad y radicalidad de proponer un proyecto civilizatorio, que dependerá del fortalecimiento de redes solidarias y de sujetos colectivos, que puedan crear nuevos ideales capaces de movilizar al conjunto social. Lo cultural, no es entendido como una esfera completamente autónoma. Para Colombres, solo haciendo visibles a los sujetos colectivos y el juego de sus respectivos intereses podrá existir una emergencia civilizatoria, pues será la suma de éstos por vía del diálogo y la dialéctica lo que la llevará adelante.

¿Qué significa, entonces, radicalizar la propuesta de un proyecto civilizatorio propio? En principio, y lejos de repetir las formas de la conciencia de Occidente, dicho proyecto debe plantearse pensar la complejidad y la heterogeneidad de Nuestra América. Si el punto nodal de la crisis es la cultura, por la restitución de las culturas se ha de empezar.

Pero no a la manera de un multiculturalismo apolítico y misteriosamente armónico, como sostiene Colombres,

“...si con un criterio etnológico se asimila el concepto de cultura al de matriz simbólica, resulta que en América hay no menos de mil quinientas culturas o matrices simbólicas, tomando en cuenta las indígenas, las criollas campesinas, las afroamericanas, las populares urbanas, las regionales rurales y las culturas ilustradas de los diferentes países y regiones. Aunque muchos elementos las unen con una coherencia mayor de la que muestran las culturas que conforman la civilización occidental, existe también entre ellas hondas diferencias, acentuadas sobre todo en lo social. Es que la dominación no se da solo en el interior de las sociedades, sino que hay asimismo sociedades que oprimen a otras, y esta opresión se refleja por cierto en lo cultural, ya que se vale de factores de este tipo para perpetuarse. O sea, tal multitud de matrices simbólicas, a las que no les faltan numerosos elementos comunes y se ven a menudo envueltas en situaciones de colonialismo interno, no podrá emerger como un conjunto si no encuentra un eje sobre el cual articularse, un concepto que trascienda la idea de cultura y que implique la unión de todas las identidades que se despliegan sobre una determinada base territorial y comparten en buena medida una historia y lenguas y tradiciones.” (pp. 15-16)

Como podemos apreciar en esta cita, Colombres está lejos de plantear una fórmula simplificadora para el concepto de civilización. Más bien, se visualiza en dicho concepto la potencialidad de trascender las particularidades concretas de cada cultura para pensar un proyecto común. No en una forma ingenua, sino a través de un activo intercambio de experiencias creativas entre las matrices, proceso que puede dar frutos sorprendentes. Y no serán frutos híbridos, sino inscriptos en el proceso cultural de una matriz específica de sujetos colectivos con carácter históricos que deben ser legitimados como unidades políticas con cierta autonomía. Además, para el autor, es a la escala de una civilización como se mide la trascendencia de los problemas y se reconoce la capacidad y las potencialidades de un pueblo.

Una segunda cuestión es la relación de estas matrices simbólicas con las distintas formas de discriminación cultural y social, en las cuales se fundamenta el carácter racial-estructural del colonialismo. Se trata, desde ya, de problematizar el largo olvido de las culturas americanas. América, sostiene Colombres siguiendo de cerca formulaciones de Darcy Ribeiro, surgió de una negación, de la desindianización del indígena, de la desafricanización de los africanos y hasta de la deseuropeización de los europeos. Negación camuflada luego de mestizaje como aplanadora de identidades específicas, que ha tenido distintas versiones en la historia de nuestro pensamiento. Junto con el mestizaje es necesario enterrar también *“ese viejo esquema del crisol de razas, embuste ideológico que sirvió para negar la persistencia de tradiciones culturales diferentes y convertir a la hibridez en motivo de jactancia”* (p.



44). Frente a estos derroteros de mestizaje, negación, borramiento y destrucción, hablar de una emergencia civilizatoria dentro de un marco de pluralismo cultural, significa:

“ahondar en su diversidad, sin soslayar sus contradicciones y conflictos. Si no se toma en cuenta toda la particularidad de las sociedades que lo conforman, no se podrá contar con ellas en la construcción que se proyecta. Frente a la vieja política uniformadora del estado-nación, con su opresión enmascarada bajo retóricas patrioteras, se alza la propuesta auténticamente democrática de reconocer a toda identidad histórica el derecho a desplegar su propio modelo y a realizar así aportes genuinos a la cultura regional, nacional, americana y universal”. (p. 43).

En este camino de recuperación cultural, un acierto del autor es no caer en visiones reductivas ni revanchistas con respecto a la cultura occidental. En Colombres, recuperar las propias tradiciones europeas, negras, criollas e indígenas, es parte de un mismo camino. Este punto es fundamental, porque si bien la cuestión indígena, y la descolonización profunda de esa civilización negada, es un eje central del texto, no se trata, como aclara el autor, de montar una utopía indígena, *“sino tan solo de reconocer lo que es, de no convertir la realidad en una tabla rasa y legitimar el hacer y el pensar de dichas sociedades, dándoles el sitio que les corresponde a un proyecto global. El reto principal frente estos pueblos, decía Bonfil Batalla, es reconocerlos como unidades políticas constitutivas del Estado”* (p. 51). El énfasis puesto en este punto se justifica si se piensa que lo que fue desindianizado o desafricanizado por la violencia colonial puede reindianizarse o reafricanizarse, a fin de reemplazar el elogio de la hibridez con el fin de la dialéctica por una rica concurrencia de matrices culturales que recuperaron su autonomía, o sea, su identidad histórica y se proyectan desde ella. A pesar de todo, las culturas indígenas permanecen no solo gracias a su tenaz resistencia, sino también, o, sobre todo, a su capacidad de reelaborar su universo simbólico mediante procesos de apropiación e innovación. De esta manera, logran mantener cierto control sobre su acervo cultural, lo que les permite reproducirlo y proyectarlo en el tiempo. El reconocimiento pleno del derecho a la diferencia producirá el florecimiento de todas las matrices culturales, y no habrá ya indios ni blancos, sino grupos con una identidad bien definida que dialogarán entre sí para enriquecerse mutuamente y construir un proyecto compartido.

Colombres piensa también, la dialéctica (re)colonización/(des)colonización como un problema del Estado-nación. La negación cultural tiene su continuidad en la cultura de masas y la globalización:

“La alteridad es vivida a menudo como un agravio al estado-nación, el que para hacer efectiva la igualdad ante la ley busca abolir las identidades históricas que relativizan su discurso. Incluso los sectores intelectuales han coincidido en confundir la diferencia con la desigualdad, y no se muestran muy dispuestos a reconocer a los pueblos indígenas el derecho de autodeterminación. Para América, la descomposición de sus matrices simbólicas, ya sea por la vía del mestizaje o de la globalización (recolonización) en marcha, significaría el naufragio de su proyecto civilizatorio.” (p. 50)

Frente a la invasión globalizadora y a la recolonización violenta que se está operando por vía del “libre cambio”, “la tecnología de punta” y la “globalización financiera”, más que nunca reactualizadas como las únicas posibles vías de salvación, la continuidad de nuestros procesos históricos-culturales está en peligro. Varios capítulos apuntalan importantes cuestiones sobre el tema de la cultura y la matriz simbólica. Uno vital, titulado “Pueblos y lenguas”, señala el fundamental lugar de la lengua y la educación intercultural como condiciones de posibilidad de un proyecto civilizatorio para América construido desde la especificidad histórico-social. Para ello, indica Colombres, es preciso combatir el divorcio entre cultura y educación, construyendo puentes sobre esta zanja cavada por el positivismo que tanto favoreció a los procesos de colonización. La pedagogía de la dominación ha convertido a la enseñanza no en un esfuerzo de pensamiento crítico, sino en un conjunto amorfo de información que el alumno debe recibir, sin tener, para procesarla, más que las tristes categorías que imponen la cultura de masas y ese “pensamiento único” al que José Saramago ha caracterizado como “pensamiento cero”.

Como señalamos al comienzo, es imposible recorrer todos y cada uno de los tópicos abordados a lo largo de un libro de estas características. No obstante, por la importancia que ha tenido en las últimas décadas para los debates latinoamericanos la cuestión de la modernidad, he decidido finalizar esta breve reseña, señalando, aunque sea mínimamente, algunos aspectos de esta problemática tal como la presenta el autor.

El planteo desarrollado por Colombres contrapone una modernidad dominante con una modernidad propia, parte del proyecto civilizatorio propio. Respecto de la primera, no es necesario abundar mucho, podríamos decir que ya existe una fuerte tradición crítica de esa modernidad eurocéntrica, que pone de relieve sus raíces vinculadas a la ilustración, el cientificismo, el progreso, el evolucionismo, el etnocentrismo, etc. Colombres se sitúa claramente en esa línea de reflexión:

“La modernidad (...) devino una religión del progreso tan obsesiva y despótica como las ideologías que pretendía desterrar, que destruyó la diversidad del mundo, desterritorializó el pensamiento, degradó el medio ambiente y, ya en su fase tardía, desestructuró a los sujetos colectivos, interrumpiendo su proceso histórico en el afán de acoplarlos a su carro triunfal. Se habla del mito racionalista de la modernidad que sirvió para que los países «centrales» se desarrollaran a expensas de los periféricos, con lo que el mito del progreso terminó desplazando al progreso real, y se cayó en el cinismo de llamar modernidad (o modernización) a la misma dominación (...) En la mayor parte de los casos la modernidad no fue en el tercer mundo el resultado de una evolución interna autónoma, sino de una presión externa para embarcar a cada país y región en el proceso de modernización del capitalismo dependiente.” (pp. 107-108)

Frente a esta modernidad dominante, la apuesta ha de ser por una modernidad propia. En su constitución juega un importante papel la construcción de conocimientos críticos. De allí las recomendaciones del autor orientadas a *“cuidarse de los viejos conceptos políticos, someterlos continuamente a un análisis crítico, para poder dar respuesta desde la propia identidad a las mutaciones que se seguirán operando como resultado del acelerado desarrollo tecnológico”* (p. 267); también, a realizar *“un serio esfuerzo para pensar nuestra historia con ideas propias y paradigmas diferentes”* y a fortalecer la filosofía, que constituye un modo de vigilancia crítica, con su capacidad de desmontar los mensajes que deforman y cubren lo real. De lo que se trata es de *“hallar una política que responda a nuestra civilización emergente, con toda la diversidad que ésta presenta, y de canalizar hacia tal búsqueda el esfuerzo de la filosofía y de las ciencias sociales en general”* (p. 41).

La crítica a la modernidad dominante, no es un simple “deshacerse” de ella, sino un largo proceso de crítica y deconstrucción de sus genealogías coloniales, pero también, de un diálogo con lo mejor de sus tradiciones. En este sentido, es interesante reconocer que para Colombres no se puede desdeñar la herencia occidental, sino distinguir claramente entre sus aportes culturales específicos y el proyecto histórico de dicha civilización. Así nos encontramos permanentemente en el texto cruces con la obra de autores europeos como Gilles Lipovestky, Edgar Morín, Georges Balandier.

Esta modernidad propia, requiere también de una racionalidad propia. Para la construcción de la misma, el autor plantea dos articulaciones potentes y productivas. Una es con la idea de tradición y otra con la idea de comunidad, problematizando para ambos casos viejas interpretaciones dicotómicas. Se nos muestra así un recorrido que distingue y analiza, un tradicionalismo fundamentalista, un tradicionalismo formal, un pseudo-tradicionalismo y, finalmente, un tradicionalismo de resistencia, que permitió en América mantener la coherencia de nuestros sistemas simbólicos y proveyó de puntos de apoyo a la lucha contra la dominación. A estas cuatro formas –esbozadas por Balandier– Colombres

les añade el tradicionalismo crítico, el revolucionario y el nativista, con lo que se obtiene un complejo e interesante panorama analítico.

De otro lado, un excelente recorrido invita a pensar y poner en tela de juicio la contraposición entre comunidad y modernidad. Se trata de un punto de fundamental importancia, ya que la *“emergencia civilizatoria de América exige recuperar y reformular las estructuras comunitarias, pues pasa por allí el principal acceso a nuestra propia modernidad”* (p. 117). En esta línea, un pensamiento será comunitario cuando se arraigue en el proceso histórico de la cultura de pertenencia. Un párrafo destacado de este recorrido, es el que polemiza directamente con las tesis de James Petras:

“Partiendo de la idea sociológica de que la modernidad solo significa hoy movilidad vertical, individualismo, secularismo, poder adquisitivo y acumulación indefinida (valores por cierto reñidos con la solidaridad, la reciprocidad y todo empeño dirigido a mantener un universo cultural coherente), postula a la comunidad como una antítesis de la misma, algo estable y cerrado al proceso de transformación que le abrirá el camino a su propia modernidad. Al oponer dialécticamente modernidad y comunidad, Petras reitera –aunque bien sé que no fue ese su propósito- viejos esquemas de la antropológica connivente con el colonialismo, que se niega a admitir en las sociedades colonizadas potencias endógenas de cambio para defender así el rol mesiánico, progresistas del colonizador.” (pág. 119)

Como se aprecia, la búsqueda de una modernidad propia no constituye una tarea fácil. Deberá apelar a lo más elaborado de nuestras tradiciones así como a una fuerte revisión crítica de las mismas. De hecho, ése es el desafío que Colombres plantea a lo largo de todo el texto. En cada lugar que uno podría toparse con un momento de cerramiento, o con argumentos capaces de caer en totalizaciones, el propio autor se encarga de señalar el riesgo, y de repensar la cuestión en sus formas de apertura. Así sucede con el problema de la diferencia cultural, del estado-nación, del romanticismo indígena, de una ingenua búsqueda identitaria, etc. Esto tiene pleno sentido. Cuando Colombres reitera una y otra vez su apuesta por un proyecto radical, está pensando en que *“la falta de actitudes radicales está hablando de una impotencia para llegar al fondo de lo real”*. La mirada crítica propuesta en el libro tiene que ver, precisamente, con tratar de hacer más inteligible ese fondo de realidad esquiva. De acuerdo a Colombres, *“lo que se ve aun en muy pocos sitios es pensar la realidad en base a categorías propias, un serio intento por definir las y sistematizarlas”*. Su crítica del autor a lo que él denomina “pensamiento de sirga” es, sin lugar a dudas, potente. Precisamente allí, en la potenciación de un pensamiento nuestro-americano autónomo, crítico y humanizador, parece residir una de las claves de la emergencia civilizatoria. Valgan para finalizar, sus mismas palabras al respecto:

“El gran proyecto que precisamos no debe darse de arriba hacia abajo, como un discurso estructurado y rígido, sino como el resultado de la suma y el ensamblaje de los proyectos que elaboren las distintas matrices simbólicas de un territorio y los diversos sectores de la sociedad. Se construiría así, por la vía del consenso, una nueva racionalidad de la región. Algo dinámico y no sustancialista que sea el resultado de activar las propias potencias y no una imposición a esa utopía no podrá reducirse a aspectos parciales de la realidad, pues es preciso dar una respuesta contundente a la recolonización del mundo en todos los campos y no tan solo en algunos. Para que la respuesta sea coherente debe ser total y también implicar cambios profundos en la estructura social. Recuperar la utopía no ha de ser tan solo reivindicar el derecho a soñar un mundo mejor, sino también tomar en cuenta que ella es, y debe ser, como apuntaba un imaginario subversivo.” (p. 40)

**SOSA, Juan Federico, *Cigali Tikaiku*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1992, 230 pp.**

**Manuel Fontenla (UNC)**

## INTRODUCCIÓN

*Cigali Tikaiku* es una novela escrita por el pedagogo y profesor de filosofía catamarqueño Juan Federico Sosa<sup>2</sup>. La historia se desarrolla entre los años 1630 y 1644, y nos presenta una reconstrucción de la vida y el momento socio-histórico de algunas parcialidades diaguitas asentadas en la actual provincia de Catamarca. La trama se sitúa específicamente en el interregno entre la sublevación de Juan Chelemín 1630-1637 (el Gran Alzamiento Calchaquí) y la aparición del “Inca” Pedro Bohórquez y la última guerra Calchaquí de los años 1658-1667. Se narra la historia de los Huaycamas, comunidad indígena asentada en el cerro Ambato, teniendo como personajes principales al cacique o yajach de la comunidad, el Yaya Huachiruna, y a su hija Cigali.

La novela y el conjunto de elementos que despliega permiten establecer relaciones con temas importantes, como son el estudio del significativo periodo cultural denominado “La Aguada” que tuvo lugar en la zona hacia el 650 d.C. y que perduró hasta el 800 d.C, y la historia de las Guerras Calchaquíes que abarcaron más de un siglo y fueron definitivas para la configuración de los territorios del NOA en la etapa posterior a la llegada de los españoles (ambos sucesos importantes para tender líneas de comprensión desde el pasado

---

<sup>2</sup> Del autor de la novela sabemos que escribió durante años artículos periodísticos para el diario *La Unión*, y que publicó dos libros, uno sobre la agroindustria cooperativa (en coautoría con Felipe Rodolfo Arella), y otro titulado *Orkolandia*, así como también algunos cuentos de temática variada. No conocemos estudios críticos sobre su producción.

hacia el presente, respecto a lo que implicaron las desnaturalizaciones y traslados forzosos, los destierros, la violencia y destrucción de culturas y parcialidades indígenas y la actual situación de sus comunidades, su memoria histórica y sus largos procesos de transformación identitaria). No obstante, antes que un recorrido por el desarrollo de la novela y estos temas, me he propuesto para esta reseña, mostrar cómo algunos elementos de esta ficción histórica o etnoficción, pueden ayudar a conocer y comprender aspectos importantes de las cosmovisiones andinas y de su estudio. Por lo tanto, más que un análisis de la novela en cuestión, abordaré el análisis de dos temas centrales del pensamiento indígena –cosmovisión y memoria– intentando mostrar este camino, como una vía fértil para adentrarnos en el conocimiento de aquello que Bonfil Batalla llamaba, la “civilización negada” de nuestra América Profunda.

## I. MÁS ALLÁ DE UNA CULTURA: CIVILIZACIONES Y COSMOVISIONES

Si bien a través de la arqueología, la antropología y la etnohistoria se ha avanzado mucho en el conocimiento de las sociedades indígenas de las épocas pre-incaicas y pre-hispánicas, es difícil encontrar materiales que se focalicen sobre los aspectos filosóficos y simbólicos de estas culturas plasmados en su cotidianidad, y que permitan realizar un acercamiento al tema de las cosmovisiones andinas, al mismo tiempo que imaginar y comprender cómo fueron estas sociedades y cómo los procesos históricos desarrollados desde la época de la conquista hasta el presente. En la búsqueda por una comprensión cada vez más compleja de las sociedades indígenas el recurso a novelas, documentales, poesías, etc., se ha vuelto una valiosa herramienta que, si bien puede no satisfacer las precisiones históricas o conceptuales, tiene la virtud de trabajar desde la construcción de la imaginación y la familiaridad en el conocimiento del pasado.

En este sentido, la novela cuenta con un conjunto muy abundante de elementos para analizar, sean del orden histórico, lingüístico, cultural, simbólico, narrativo, etc., aunque aquí avanzaremos sobre aquellos aspectos que, en primer lugar, permiten un acercamiento a las categorías de cosmovisión, territorialidad y memoria; y, en segundo lugar, que permiten pensar, como ha señalado Bonfil Batalla, que *“la vinculación con un espacio concreto estaría relacionada, por una parte, con la memoria del territorio étnico que históricamente perteneció a cada pueblo y cuya recuperación es una constante de las reivindicaciones indias, y por otra parte, tendría*

*que ver con la concepción del hombre como parte de la naturaleza, no su amo y enemigo*<sup>3</sup>. Estas coordenadas nos permiten pensar que el sentido cósmico de la visión india del hombre estaría en la base de esta concepción y sería el fundamento mismo de un proyecto civilizatorio indio.

## II. ENCUENTRO HISTÓRICO, DESENCUENTRO CÓSMICO

El primer capítulo de la novela se titula “El encuentro”, y lo que allí sucede es posterior al tiempo en el que transcurre la novela. Es decir, el resto de la novela, avanza retrospectivamente teniendo este primer capítulo como punto final. Allí se nos dice que

“los festejos de la Gran Maduración (Jatunpokoi) ya no tenían la alegría de antes (...) y la tradicional fiesta de la Pacha Mama languidecía desde que los españoles se metieron en los valles (...) Los viejos del norte, comentaban las hazañas del gran Calchaquí y las flechas de Chumbicha; en las tierras de Ibatín y Obanta ponderaban aún a Gualán, el “grande”, decapitado a sable por un español, pero que había logrado incendiar la ciudad de San Miguel; y en los cerros de Hualfín, lejos del oído y de la vista del español, los jóvenes que habían escapado al yanaconazgo memoraban cómo había defendido la tierra y sus caseríos el valeroso Chelemín. ¡Vanos recuerdos de una raza despojada!”<sup>4</sup>

Este es el escenario que nos propone Juan Federico Sosa. Desde las páginas iniciales, la voz del narrador tomará posición por esta “raza despojada”, haciéndose eco de su tragedia y su destino fatal. No obstante, y según veremos, al llegar al capítulo final encontramos un vuelco de esta posición que obliga a preguntarnos con mucho cuidado por los aspectos ideológicos del texto, focalizando en el papel jugado por la Iglesia en el proceso posterior a la conquista y la organización del territorio de la provincia. Pero volviendo al inicio de la novela, y ya situados en el contexto histórico y afectivo de la época, veamos cómo adentrarnos en este “encuentro” y qué nos puede señalar, para empezar a desandar las categorías de cosmovisión y territorialidad.

El encuentro se produce entre un español, el capitán Andrés Gil de Esquivel, y dos diaguitas de la zona, Jatun Huaycán (“el grande”) y su hijo Juchuy Huaycán (“el chico”), mediados por la presencia de un “lenguaraz”, un indio traductor. Esta primera escena, además de ubicarnos en lo que será uno de los ejes de la novela, nos da unos primeros elementos para empezar a desandar las incomprensiones y los desencuentros entre cosmovisiones que se producen a lo largo de la novela y sobre los cuales me interesa

<sup>3</sup> Bonfil Batalla, Guillermo (1980) “Historias que no son todavía historia”, en *Historias ¿para qué?*, Siglo XXI Ed, México, pág. 240.

<sup>4</sup> Sosa, Juan Federico (1992) *Cigali Tikaiku*, Plus Ultra, Buenos Aires, pág. 7.



detenerme principalmente. En sí mismo el tema de los “lenguaraces” o traductores es complejo y apasionante y merecería mayor atención de la que podemos brindarle aquí.

El primero y más obvio de estos desencuentros nos señala las diferencias en la lengua y en la espiritualidad, en referencia a la doctrina cristiana sobre la cual el Capitán Esquivel interroga a los diaguitas al inicio del encuentro: *“Oigan ustedes ‘hijos del Inti’ (...) Dile a estos salvajes, que soy cristiano y que soy ‘hombre temible’ cuando alguien ataca a la Corona española o se mofa de la doctrina cristiana”*.

Esta primera diferencia señala uno de los temas recurrentes del encuentro entre españoles e indígenas y de la preocupación por su evangelización y conversión al cristianismo (tema con el cual finaliza la novela). Pero en este primer encuentro, y más allá de estas diferencias de idioma y creencias, salvadas por el traductor “lenguaraz”, encontramos otras diferencias que permiten preguntarnos por otra dimensión, asociada al lenguaje y a la forma de conceptualizar la realidad de los diaguitas<sup>5</sup>, en relación con la territorialidad. En un sugerente pasaje leemos:

“-Bueno, que estos salvajes digan cómo se llaman, si recibieron el agua del bautismo, si renunciaron a la idolatría y, también, que nombre tiene este río. Es mi deber conocer estas tierras y comunicar al señor gobernador del Tucumán.

(...)

-Este es nuestro río y fue conocido con el nombre de Chingacota hasta que el Yaya Huachiruna le cambió el nombre y le puso Cigali-mayu en memoria de su hija, la princesa Cigali- Contestó Huaycán

- ¿Tiene ahora nombre de mujer? -pregunto sorprendido el intérprete.

-Sí, tiene nombre de mujer- respondió Jatun Huaycán.

- ¿Cómo? ¿qué es lo que dice? - inquirió don Andrés.

-Dice, señor, que el río tiene nombre de mujer, porque “Cigali” es nombre de mujer...- explico el intérprete.

-Pregunte a estos gentiles -volvió a ordenar Don Andrés-, qué es eso de Cigali-mayu, que hagan el favor de informarme, que yo, en nombre del señor gobernador, los escucho.

---

<sup>5</sup> Con respecto a la denominación de estas parcialidades como “incas” o “hijas de inti” que realiza Juan Federico Sosa, conviene formular una aclaración. En las últimas décadas se ha profundizado el estudio arqueológico y etnohistórico para la región del NOA, sobre las relaciones entre las comunidades indígenas existentes en los siglos anteriores a la expansión del Estado Incaico, y de sus intercambios y relaciones en los años anteriores a la llegada de los españoles. En oposición a la idea de un “imperio incaico” al modo europeo, desde los trabajos del etnohistoriador John Murra en adelante se diferencian dos esquemas de relaciones entre el Estado Inca y las comunidades incorporadas. El primero reconoce un intento políticamente dirigido por parte de la élite incaica de asimilar a los no incas con el objetivo final de lograr la consolidación “imperial”, mientras que el segundo mostraría un panorama más diverso, donde las relaciones de poder fluirían en contexto social de negociaciones de algunos grupos mientras que otros se habrían mantenido con relativa autonomía. Es central tener en cuenta este aspecto para des-homogeneizar una larga visión que ha tendido a comprender todas las comunidades indígenas del NOA como “incas”, o con una excesiva influencia incaica. Hoy sabemos que muchos elementos de esas culturas persistieron a la expansión incaica. Por tanto, debemos tomar cuidadosamente las referencias simplificadoras.

-Este es el río de la princesa Cigali. Ella fue mi esposa y murió aquí. Fue hija del Yaya Huachiruna, quien murió hace doce cosechas al otro lado el río. A Cigali la arrastró la creciente del río y hoy duerme en el fondo del remanso de Mayuj-Mama

Al capitán Andrés Gil de Esquivel, concedor por sus padres y abuelos de lujosos palacios y tronos de la España imperial, le pareció que esta fábula de la princesa Cigali y del Cigali-Mayu era apenas un cuento inocente de gente montaraz. No insistió sobre esa princesa aborigen y sobre el torrente bullicioso; y le pareció inútil seguir con tales fantasías.”

El desencuentro y la incompreensión es evidente en este pasaje inicial. Lo que para el capitán español aparece como “una fábula y una fantasía”, responde a la incapacidad de comprensión en la perspectiva del conocimiento occidental, en donde estos actos de nombrar son estudiados y entendidos como narraciones fantásticas, es decir, como “simples” mitos, entendidos estos en un sentido incorrecto y descalificativo<sup>6</sup>.

Pero si leemos estas líneas, pensando en la idea de cosmovisión, nos encontramos que este **nombrar** “*responde a la forma más propia del proceso de territorialización de una comunidad indígena, momento en el cual, la comunidad a partir de su vínculo y su experiencia con el territorio nombra y da un especial significado a la naturaleza que lo rodea. A lo largo de este proceso, un espacio geográfico es finalmente construido como territorio por un colectivo social determinado*”<sup>7</sup>. Como vemos, este acto de nombrar<sup>8</sup> es constitutivo dentro de una cosmovisión y, además, nos señala la pertinencia y la importancia de la lengua para el estudio de otras culturas; por tanto lo que podría parecer una simple diferencia cultural, o un mero detalle de la historia, el momento en que los diaguitas refieren que han **nombrado** al río Cigali, representa más bien, un aspecto esencial a la hora de estudiar el pensamiento indígena, por dos razones, a saber, que el proceso de territorialización y el acto de nombrar son resultado de: a) Una perspectiva o punto de vista desde donde el colectivo social observa al mundo y lo experimenta; y b) una síntesis conceptual de la observación y experimentación con el mundo.

Dicha complejidad podemos encontrarla en esta breve descripción de la cosmovisión andina que ofrece Gonzales:

6 Para un estudio crítico de los mitos, véase el capítulo “Cómo estudiar el pensamiento indígena” en Reyes, Luis Alberto (2008), *El pensamiento indígena en América*, Buenos Aires, Biblos.

7 Quintero Weir, José Ángel (2011), *Wopukarü jatumi wataawai: El camino hacia nuestro propio saber*, Ediciones La Guarura, palabra de los pueblos en Lucha. Unidad de Estudio sobre de Literatura y Culturas Indígenas. Facultad de Humanidades y Educación de La Universidad del Zulia, Venezuela, pág. 98.

8 Valga otro ejemplo en la novela de este nombrar, que corresponde al momento en que los cigalies persiguen y dan muerte al malvado Huachi Puca: “Un vientecillo cruzaba ese campo solitario cuando la jabalina de Huaycán termino con la siniestra vida de Huachi Puca, hijo de Kuntur Kanki temible mandón de los Aconquiya. -Tierra de malos espíritus- dijo Huaycán mirando los alrededores- recibe a uno de tus malvados. Desde hoy tu nombre será “Campo de la Soledad” como ordenó el Yaya Huachiruna.” (p. 153)

“El mundo andino es un mundo de crianza, cariñoso y respetuoso. Allí todos somos seres vivos (naturaleza/*sallqa*, humanos/*runas*, deidades/*apus, wacas*), parientes (más allá del parentesco de sangre y humano), vivimos en *ayllu* (colectividad) dentro del *pacha* local (representación del macrocosmos a nivel del microcosmos; paisaje ritual y biocultural) para regenerar-criar el *kamsay* (la vida toda). *Sumak Kamsay* (Buen Vivir) se manifiesta dentro del *pacha* local (paisaje local ritual y biocultural; el macrocosmos a nivel del microcosmos). Dentro del *pacha* local la crianza abarca todo y a todos, a la colectividad natural de seres equivalentes: humanos, naturaleza y deidades. Seres humanos, naturaleza y deidades conforman el *ayllu*, un grupo de parientes unidos más allá del linaje humano o parentesco de sangre. Aprender a criar y dejarse criar con respeto, empatía, reciprocidad y en goce son principios y prácticas primordiales en los Andes”<sup>9</sup>.

Volviendo al pasaje de la novela antes citado, lo que en un primer momento aparece como una simple diferencia cultural entre lenguas, la del español y la de los diaguitas, esconde más bien, una profunda diferencia de formas de conceptualizar la realidad a través del lenguaje y el vínculo con el territorio; de allí, la invitación a mirar y leer esta novela desde las categorías de *cosmovisión y territorialidad*.

### III. MEMORIA Y COSMOVISIÓN

Las relaciones entre memoria y territorio, entre espacio y tiempo, entre geografía e historia, son fundamentales para la comprensión de las formas de conceptualizar la realidad que se dan en el pensamiento indígena. El segundo capítulo, de los más largos de la novela, nos regala un mosaico de la vida de esta comunidad diaguita del cerro Ambato, cómo es su organización, su vida cotidiana, las tareas que realizan, sus preocupaciones y necesidades, etc. La narración inicia con una muy linda escena, sobre la memoria, el olvido y el tiempo; la misma nos presenta un diálogo entre el Yaya Huachiruna y Hurumani, “un alfarero con una pesada, pero vital tarea para la comunidad”:

“Quejose Hurumani del tiempo, pero del tiempo que pasa y no deja rastros. El tiempo sin “rastros” para este alfarero era el tiempo de los pueblos cuyos sucesos quedan en la sombra, por muerte o porque pierden la memoria y no deben grabarse en la arcilla. Hurumani había modelado en la arcilla motivos de su cultura (...) había plasmado durante años los rastros y signos diaguitas. Pero ahora su trabajo dejó de ser importante y el mercado de los alfareros diaguitas estaba en quiebra; y suponía que la desgracia era consecuencia de la espada, de la pica, de una cruz embrujadora (...) y detrás de estas cosas estaba “la doctrina” del yachaj español o “doctrinero” (misionero) y la avaricia de los

<sup>9</sup> Gonzales, Tirso (2014) “Kawsay (Buen Vivir) y afirmación cultural: Pratec-Naca, un paradigma alternativo en los Andes”, en *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, Marañón, Boris (coord), Capítulo 5, UNAM, México, pp. 127-128.

“encomenderos”. Observaba el cambio, pero no alcanzó a comprender que una civilización, la española, estaba terminando con la suya.

Él, como alfarero, seguía preguntándose a medida que conocía las desgracias de los valles: ¿qué puedo grabar si en la llajta sólo quedan los muertos? ¿cuál puede ser el rastro del tiempo de los **deportados**?<sup>10</sup> ¿Qué del tiempo que se fue con los muertos de Poyagasta y Tolombon? ¿y quién retomará la autoridad que viene del Inti si los incas están muertos y los capacs escondidos en los cerros?

Un día cerca de la rupuna, mientras ahumaba la arcilla, repitió su queja:

-No, Yaya Huachiruna, no puedo grabar en el huicsu la muerte y la derrota. Prefiero olvidar y que el tiempo pase sin dejar rastro -dijo con voz lastimera.” (Sosa, 1992: 22)

Un primer elemento a señalar de esta extensa cita, nos vuelve a situar sobre la dimensión *civilizatoria*, que nos advierte que no estamos en presencia de un simple “encuentro de culturas”, sino de una confrontación de civilizaciones, donde una era percibida como radical amenaza para la otra. Pero, además, ¿qué nos sugiere este párrafo? ¿cuál es el problema al que se enfrenta Hurumani? ¿Cómo pensar en esta escena los vínculos entre memoria, territorio e historia? ¿de dónde proviene la imposibilidad de Hurumani de continuar grabando en el huicsu?

Para las culturas hegemónicas occidentales, la producción de un “elemento histórico”, sea un texto, una escultura, una gran obra edilicia, una pintura, etc., es la posibilidad de una trascendencia del tiempo y el espacio histórico, una forma del testimonio de nuestra existencia, una prolongación más allá de nuestra individualidad que puede ingresar a la historia del hombre y los nombres (propios), a esa historia de conservación que es la enseñada en los Museos. Sobre esta comprensión de la historia y la trascendencia, el pensamiento indígena señala críticamente la separación entre tiempo y espacio, entre geografía e historia a partir de las cuales se construye tanto la idea de pasado como de recuerdo en el pensamiento occidental. Pero como señala el filósofo Quintero Wair respecto de la cosmovisión de las comunidades Añu, y que bien podemos leer en este pasaje de *Cigali Tikaiku*, “No hay la palabra tiempo, a menos que lo pongas en un lugar”. Es decir, los lugares, los territorios, los pedazos de tierra cotidianamente habitados, “cargan” con una memoria anterior a nosotros. Y, por tanto, intervenir ese territorio, ese espacio, significa intervenir su memoria y su historia. “¿Cómo seguir construyendo una memoria si “los incas han desaparecido y los capacs se han ido a esconder a los cerros?”, ¿cómo construir una historia si los indios han experimentado una insaturable ruptura entre territorio, espacio y memoria? Aquí

---

<sup>10</sup> Esta breve alusión a los “deportados” no debe hacernos perder de vista un hecho fundamental de este periodo como fue el de los traslados forzosos y las desnaturalizaciones. Ambos fueron determinantes para el resultado de las guerras Calchaquíes, y de la posterior historia de colonización de Catamarca, distinta a las de Salta y Jujuy.

hay un punto de fundamental importancia, aunque imposible de desarrollar en estas líneas, se trata del vínculo entre la posibilidad de reconstruir hoy la historia de nuestros pueblos indígenas sin dar cuenta de sus luchas por la tierra. Este nudo existencial entre espacio, tiempo, memoria e historia, nos señala que no puede haber una verdadera política cultural, una verdadera recuperación histórica si ella no es acompañada por una concreta recuperación territorial.

Pero volvamos al pasaje de la novela y a la cuestión de la memoria. La importancia del concepto de cosmovisión, señala la *indisociabilidad* de este vínculo, la imposibilidad de su separación al modo de la lógica occidental. Nada puede grabar Hurumani, nada quiere grabar Hurumani en el Hiucsu si lo que trae aparejado el avance de los españoles es una ruptura con su tiempo, espacio y memoria, la derrota y la ¿desaparición? de su civilización.

Veamos el final del diálogo recién mencionado para ver la respuesta del Yaya Huachiruna a Hurumani.

“-Yaya Huachiruna: si vamos a la muerte, ¿cuál es la imagen que puedo grabar? Preguntó Hurumani.

-Yo conozco mi propio destino -respondió el Yaya-, pero ignoro el rastro final de los incas, el de los capacs y el de los viejos aquí de nuestros valles, porque están muertos y los españoles borraron sus huellas.

-Yaya Huachiruna: según lo que dices solo podría grabar la muerte, y yo no puedo porque me entristece.

-Escucha, Hurumani -ordeno el Yaya- quiero que dejes grabado el llanto final de nuestro pueblo. Tienes que hacerlo, Hurumani, ahora, antes de que los españoles tomen todas las llajtas y chajcras...”<sup>11</sup>

Lo que retrata Hurumani no es un recuerdo histórico, un recuerdo que opera como proyección al futuro tal como lo podríamos comprender nosotros. Su retrato no radica en un deseo de conservación, permanencia y trascendencia, sino en la experiencia del tiempo presente, su pregunta “¿encontraré el rastro del tiempo para grabar?”, es una maravillosa frase que nos pone casi en el lugar de una paradoja: para poder grabar el tiempo ha de encontrarse el rastro del tiempo mismo. Pero la paradoja no es tal, el rastro, es justamente esa unión de espacio y tiempo, de territorio y memoria. Para asentar la memoria, se ha de tener esa conjunción entre espacio, territorio e historia, sin ese rastro, el tiempo está perdido, no está ubicado, es un tiempo sin lugar, extraviado.

Esta idea es señalada con toda precisión por Luis Alberto Reyes:

---

<sup>11</sup> Op. Cit. Sosa (1992), pág. 22-23.

“En la tradición occidental el tiempo ha sido tenido por una medida, en sí misma, neutra, o ha sido considerado un recipiente, a ser llenado y significado por los sucesos que en él pudieran ocurrir. En estos términos no habría tiempo en el pensamiento indígena, sino más bien lugares temporales que constituyen a los hombres que los habitan. No son los sucesos particulares, históricos o míticos los que dan significado a los momentos sino al revés, los sucesos son marcados por el significado de los tiempos en que los sucesos habitan. No es un ciclo de historias que pasan en el mundo, sino un ciclo de tiempos que moldean historias del mundo.”<sup>12</sup>

#### IV. UN FINAL ABIERTO

El final de la novela plantea un problema interesante que debe ser abordado con cuidado. El último capítulo, titulado “La Paz”, se sitúa en el año 1683, año en que se funda la actual ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca. Un “cronista anónimo” escribe sobre la muerte de Juchuy, último huycama, hijo del Cacique Huaycán y Cigali (nuestros personajes) pero que aparece aquí ya bautizado y convertido al cristianismo, como Fray Egidio. Este cronista narra que los deseos finales de Fray Egidio son ceder a la Orden de San Francisco las tierras pertenecientes a su comunidad, es decir, las tierras de los huaycamas. Si bien la novela aclara en un apéndice final que su narración no es histórico-verídica, sabemos que algunos de sus elementos sí lo son.

Haciendo una rápida comparación geográfica entre la descripción de los espacios ocupados por las comunidades huaycamas y la actual ocupación de esos territorios, podemos dar cuenta que efectivamente, el lugar asignado por Federico Sosa en la novela a los Huaycamas, es hoy el actual terreno del Calvario de la Ruta Provincial Nº 4, es decir, tierras pertenecientes a la Iglesia.

Por tanto, podríamos leer cierta coherencia en esta sucesión de tierras que se da entre las comunidades diaguitas y la Orden de San Francisco. Lo objetable, claramente, es la veracidad de los términos en los que se haya dado esa “sucesión”. La apropiación de tierras indígenas por parte de la Iglesia ha sido una práctica histórica hartamente común durante todo el proceso de conquista y colonización (proceso que se mantiene vigente hasta el día de hoy).

Por lo tanto, debemos leer críticamente la reivindicación del papel jugado por los franciscanos, vistos como los que logran “traer la paz”, al final de la novela. Este tipo de afirmaciones nos pone en advertencia de elementos religiosos-cristianos en el sistema de valoraciones de Juan Federico Sosa. Estos elementos se “cuelan” en la novela. En general,

---

<sup>12</sup> Op. Cit. Reyes (2008), pág. 142.

pueden ser identificados en ciertos desfasajes en la descripción de la vida de los diaguitas. Señalar cada uno de estos momentos es parte importante de en la lectura de este tipo de textos, donde se ponen en juego aspectos hermenéuticos del estudio de estas reconstrucciones histórico-narrativas sobre la vida de las comunidades indígenas en la época pre-incaica y del inicio de la colonización.

En este sentido, y como señalaba al comienzo, es imposible agotar la riqueza de toda la novela en estas pocas páginas. La historia de amor de Cigali y Huaycán que guía buena parte de la trama de la novela ameritaría una mención aparte, tanto por su belleza como por los elementos que despliega, por ejemplo, en los rituales de cortejo y en las ceremonias de unión; lo mismo podría decirse de los capítulos en que las propias parcialidades se enfrentan; también, del final, donde se produce la lucha contra los españoles y el llamado a “pasar la Flecha” y unirse en batalla junto a Chelemín.

No obstante, la selección de los párrafos y las cuestiones analizadas, han tenido la intención de remarcar la pertinencia de un abordaje no solo histórico del pensamiento indígena a partir de los elementos puestos en juego por el autor de la novela. Para ello, los categorías propuestas de cosmovisión y territorialidad permiten realizar varias operaciones teóricas significativas: analizar y problematizar las concepciones occidentales hegemónicas del conocimiento ancladas en la lógica sujeto/objeto, ciencia/mito, historia/cultura, naturaleza/cosmos; comprender las cosmovisiones en relación a problemáticas de la filosofía del lenguaje, proponer un acercamiento en términos conceptuales y categoriales a la construcción discursiva de la realidad, pensar la relación entre la hermenéutica y el estudio de las fuentes del pensamiento indígena; entre otros.

Finalmente, la revalorización y puesta en circulación de estos textos, no se realiza con el afán de fomentar un romanticismo ingenuo por lo indígena/aborigen y, más ampliamente, por unas culturas pasadas e idealizadas. Muy por el contrario, se trata de utilizarlos para complejizar una mirada crítica sobre los prejuicios, los sentidos comunes, las simplificaciones, las apropiaciones exotizantes, las lecturas homogeneizantes y coloniales, que circulan actualmente alrededor de estas ideas e historias. Tal vez, como señalaba Bonfil Batalla, en la perspectiva de la indianidad, *“la historia india habrá de probar que hay una unidad básica, en términos de civilización, de todos los pueblos indios; habrá de mostrar cómo el sistema colonial acentuó y creó diferencias en su esfuerzo por dividir para mejor vencer. A mayor profundidad histórica, más claramente se hará visible la unidad india, fundamento último de su futuro común”*<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Op. Cit. Bonfil Batalla (1980), pág. 242.



Este último aspecto constituye un desafío para los límites de nuestras disciplinas, y los supuestos culturales, históricos y epistemológicos con los que se construyen sus fundamentos. Por ello, todo estudio sobre otras culturas, es un estudio al mismo tiempo sobre nuestra propia cultura. A su vez, el abordaje filosófico nos sirve para un acercamiento disciplinar que rompa las primeras barreras del eurocentrismo, tanto en términos académicos, como en términos de desvalorización cultural (esta última muy presente en el conjunto de la sociedad). Por ello, este esfuerzo extra, consiste en pensar qué ideas del pensamiento indígena pueden ayudarnos a interactuar con nuestras diferentes realidades, y qué de nuestras culturas hegemónicas puede ser revisado a la luz de otras cosmovisiones, y de la interacción con otras visiones de mundo como las que se pueden leer en este tipo de obras.