



REVISTA DE HUMANIDADES



PUCARA, con ISSN N.^o 1390-0862, es una revista de Humanidades de periodicidad anual que publica la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca, Ecuador.

Director

Manuel Villavicencio

manuel.villavicencio@ucuenca.edu.ec

Consejo Editorial

María Augusta Vintimilla, Universidad de Cuenca

Fernando Ortiz Vizuete, Universidad de Cuenca

Catalina León Pesáñez, Universidad de Cuenca

Aidalí Aponte Avilés, Universidad de Connecticut, USA

Cecilia Rubio, Universidad de Concepción, Chile

Consejo Consultor

Roberto Viereck, Universidad de Concordia, Canadá

Guillermo Henríquez Aste, Universidad de Concepción, Chile

Nelson Osorio Tejada, Universidad de Santiago de Chile

Jorge Eduardo Serrato, Universidad Autónoma de México

Raúl Vallejo Corral, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador

Emma Camarero, Universidad de Salamanca, España

Traducciones

Eulalia Moscoso Carvallo

Corrección de pruebas y revisión

Manolo Villavicencio Verdugo

Secretaria del Centro de Publicaciones

Margarita Dávila

Diagramación e Impresión

Dis. Ismael Segarra / Gráficas Hernández

Información

Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación

Universidad de Cuenca, Ecuador

Av. 12 de abril. Ciudadela Universitaria.

Teléfono (593) 074 05 11 25

pucara@ucuenca.edu.ec

Cuenca-Ecuador

La idea del sujeto desde nuestra América en un mundo globalizado

The idea of the subject in a globalized world
from our American perspective

Horacio Cerutti

Universidad Autónoma de México (UNAM)

e-mail: ceruttihoracio@yahoo.com.mx

Resumen

Después de plantear cómo se genera conocimiento adecuado acerca de los procesos históricos en que siempre están los seres humanos involucrados, se hace factible reflexionar sobre los sujetos—personas en colectivos—capaces de afrontar su protagonismo de modo responsable. Un esfuerzo epistemológico pertinente permite afrontar con mejores posibilidades la transformación de la realidad y, cuando parece que no hay alternativas, construir las opciones deseables. Sobre esto viene aportando Nuestra América desde hace algunas décadas.

Palabras Clave: sujeto, percepción, opción

Abstract

After presenting the generation of how knowledge of historic processes where human beings are always involved, it is possible to reflect upon the subjects— people within collectives –who are able to confront their leading role in a responsible way. A suitable epistemological effort permits one to face the transformation of reality more favorably and to construct desirable options when alternatives do not seem possible. Our America has been contributing to this topic for several decades.

Key words: subject, perception, option

A Guillermo Henríquez, quien hizo posible mi llegada
a Cuenca y mi incorporación a esta Universidad, en
este grato rencuentro, 33 años después.

Trato de comprender a costa de dejar de creer.

NAZIM HIKMET

Para iniciar esta exposición¹, hemos considerado sugerente retomar unas reflexiones producidas a fines del año pasado. Las recuperamos con algunas modificaciones de redacción. La idea es mostrar cómo se podría avanzar en las mismas. Todo está centrado en una interrogante decisiva, formulada de modo metafórico y hasta irónico.

¿Es decidible epistemológicamente la prioridad del huevo o la gallina?² Con esta interrogación metafórica intentamos apenas llamar la atención, de modo muy condensado en este breve trabajo, sobre un aspecto de suma complejidad en el proceder filosófico. Y tocamos este punto nodal con el afán de sugerir posibles vías de abordaje quizá más fecundas. Podríamos, quizá, mostrarlo como sigue.

¿Desde un saber ya sistematizado se deducen explicaciones del mundo real o desde los problemas del mundo real se inducen explicaciones? ¿La teoría se aplica en la práctica o desde la práctica se construye la teoría? ¿Se dispone de un modelo sustancialista y de ahí se deducen consecuencias para los casos concretos o desde los casos concretos se inducen propuestas pertinentes, más allá de supuestas esencias impolutas? ¿Lo general –ya dado o encontrado o postulado– se aplica a lo particular o desde lo particular se generaliza? ¿Desde lo abstracto se asciende a lo concreto o desde lo concreto se abstrae?

¹ Conferencia Magistral en la sesión inaugural de las “II Jornadas de Investigación (Ciencias Sociales, Humanidades y Educación)”, organizadas por el Departamento de Investigación y Posgrado de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca, Ecuador, el 29 de junio de 2011. Agradecemos a María Augusta Vintimilla, Catalina León Pesantez y Manuel Villavicencio por su gentil invitación.

² Apareció con el título “La prioridad del huevo a la gallina” en Escenarios XXI, México D F., año 1, N.º 2, agosto 2010: 74-78, accesible por vía virtual.

Con lo dicho basta y sobra para que comienzan a surgir objeciones. ¿Qué sentido tiene meterse en estas cuestiones que parecen no conducir a ninguna parte? ¿Qué más da si el proceso se efectúa de una forma o de la otra? ¿A quién le afecta? Si lográramos, aunque más no fuera, insinuar algunas respuestas a estas interrogantes quizás lograríamos acercarnos a esas vías fecundas a que aludíamos antes.

El problema parece concentrarse en que si detrás o debajo de esto que hemos denominado como deductivo o aplicado en las primeras secciones de las interrogantes iniciales –de un modo por supuesto muy provisional y apenas aproximativo– subyace el riesgo claro del más espurio dogmatismo acrítico. Si se parte de un sistema ahistórico y eterno concebido, además, como universal (válido para todos y todas en todo tiempo y en cualquier lugar) al cual, por si fuera poco, se lo considera ciencia de las esencias en contra de las simples y deleznables apariencias, y cuyos conceptos y categorías resultan aplicables para explicar lo habido y por haber e, incluso, lo no habido ni por haber; entonces estas abstracciones resultarían los principios a partir de los cuales se establecería no sólo el ser y las existencias sino lo que supuestamente debería ser. Una vez instalados en semejante torre de marfil se sentiría uno en condiciones autorizadas para tomar partido por los primeros de una serie de dualismos excluyentes y maniqueístas, dado que éstos constituirían de suyo el bien y los segundos el mal por definición. Tales como: universal / particular, deber ser / ser, abstracto / concreto, principios y fundamentos / empiria y contingencia... y, en el límite de la soberbia, se podría incluso plantear la oposición excluyente y axiológicamente predeterminada: filosofía / ciencia.

De aquí a las moralinas, los sermones, las concesiones casuísticas, las intransigencias, las sentencias dogmáticas, las meras tolerancias... habría –y hay– sólo un paso. Y ese paso se lo ¿avanza? diariamente, de manera inercial, naturalizada. Y es que si las cosas son (deben ser) así y no pueden serlo de otra manera, estamos liquidados antes siquiera de comenzar, no ya a debatir, sino siquiera a considerar con cierto detenimiento ante lo que nos encontramos. Ésta ha sido generalmente la andadura estructural del pensamiento dominante, de lo que sin ambages conviene denominar ideologías en su sentido más negativo y hasta peyorativo. La práctica aparecería pre teorizada (deberíamos decir supuestamente teorizada) y, por lo tanto, ineluctable. Todo lo que se saliera del marco preestablecido

quedaría denegado y denigrado antes siquiera de aparecer. El camino sería imperdible y cualquiera que anduviera despistado podría ser reubicado en la ruta por las buenas o por las malas, generalmente a palos o a garrotazos. “Estás conmigo o estás contra mí”, sería como la consigna indubitable de semejante constructo.

Y ya estamos oyendo también las objeciones que surgirían al modo como intentamos mostrar estas cuestiones. ¿Serían epistemológicas? ¿No constituyen, más bien, opciones o, mejor todavía, (pre)decisiones o posturas éticas o políticas y hasta actitudes indiscutibles ante la vida o, peor todavía, ineludibles? Casi como si aparecieran de manera rutinaria, espontánea, inercial.

Si se dispone –o dispusiera mediante el aporte, por ejemplo, de funcionales profesionales del intelecto– de semejante paradigma congelado, hoy todo estaría explicado y hasta dicho antes de siquiera interrogarse o preguntar al respecto. Daría igual así –siguiendo precavidamente con las metáforas– si se asciende o desciende de lo abstracto a lo concreto. Peor todavía, hasta se podría hacer el camino inverso: de lo concreto a lo abstracto, porque todo dependería de qué se entiende por tal en cada caso y dónde se ubica ese monstruo sistémico o paradigmático predeterminado, donde todo y más estaría preclaro y establecido hasta en sus menores detalles. Para colmo, no tendría ningún sentido pensar ni filosofar. ¿Para qué –ahí sí, esforzarnos–, si ya tendríamos a la mano –o a la mente o, mejor todavía, al alcance de la imaginación– las respuestas hasta de lo que jamás nos pasaría por la mente interrogar?

Bueno, bueno, aquí también estamos escuchando hasta por anticipado las objeciones o recomendaciones que se nos impondrían. Esto es un tinglado exasperante y asfixiante, pero no condice con lo que se afronta en la cotidianidad. ¿Será? Más bien nos parece todo lo contrario. Que suele ser con lo que nos tropezamos a cada momento y, como hemos dicho, sin darnos siquiera cuenta de la monstruosidad que se nos impone dulce, casi imperceptiblemente, por parte de un pensamiento que se piensa a sí mismo rehuyendo la realidad e intentando, con bastante éxito por otra parte, cancelar, adormecer, bloquear modelándola, nuestra propia percepción. Sobre todo, cuando se percibe lo previamente introyectado como conceptualizado o pre conceptualizado (ya volveremos sobre esto). Privados de la gestación

misma del ámbito simbólico, quedamos inermes frente a un saqueo de tales proporciones. Y esto no solamente es fruto del trabajo de los medios masivos de (in)comunicación, sino también de los ámbitos academicistas ranciamente prefijados y en los cuales quedan pocos resquicios para el ejercicio mismo de la libertad, no ya digamos plena, sino apenas vislumbrada.

Suponiendo que así fuera, ¿cómo hacerle para reencontrar caminos propios, rutas o vías de acceso a lo real, a nuestras propias capacidades perceptivas y a nuestros propios esfuerzos conceptuales? En otras palabras, ¿cómo hacerle para pensar o filosofar de manera autónoma y crítica, propositiva y constructiva acerca de las realidades alternativas que anhelamos para transformar de manera efectiva lo intolerable y antihumano con que topamos en el día a día?

Quizá pudiéramos decirlo o, mejor, sugerirlo con las segundas proposiciones de las preguntas con que abrimos estas consideraciones. ¿Sería por vía inductiva o sea que desde los problemas del mundo real se inducirían explicaciones? ¿Desde la práctica se construiría la teoría? ¿Desde los casos concretos se inducirían propuestas pertinentes? ¿Desde lo particular se generalizaría? ¿Desde lo concreto se abstraería para cuestionar esencias ahistóricas impositivas? Esta vía ‘inductiva’ –por denominarla así, con toda provisionalidad y a sabiendas de las ricas y productivas discusiones que se han mantenido en los ámbitos de la filosofía de la ciencia al respecto, las cuales no pueden ser dejadas simplemente de lado, sino que quedamos invitados a sumergirnos con todo rigor y cuidado en ellas posteriormente–, nos llevaría de la vida práctica a la elaboración teórica, sin abandonar la primera y enriqueciéndola con interrogantes y propuestas específicas y quizás más atinadas brindadas por la segunda; sin presuponer respuestas ya dadas a preguntas ni siquiera formuladas. Lo cual no quiere decir, muy por el contrario, ignorar lo alcanzado en búsquedas teóricas anteriores, las cuales requieren ser contextualizadas y recogidas con toda precisión para converger en la construcción de las respuestas más acuciosas y hasta mejorar las propias preguntas, de un modo que la tradición, la memoria de lo ya pensado, resulte fecundante y no bloqueante de lo que estamos pensando, de la misma manera complementaria en que lo ya hecho y su memoria nos sirvan de soporte y estímulo en lo que nos corresponde o deseamos hacer y en la construcción del futuro con que soñamos despiertos.

Si así fuera, resultaría –en las antípodas de las posiciones inicialmente descritas y puestas en el foco de la atención crítica– que tendríamos a la disposición herramientas aprovechables y desecharables según los casos y también todo nuestro caudal de creatividad e ingenio para poner en obra y construir lo que anhelamos tanto en teoría como en práctica. Y, de nuevo, nos atosigan los reclamos ante estas propuestas. ¿No serían pura imaginería, pura buena voluntad, pura ingenuidad absurda, irrelevante y sin sustento alguno?

No pareciera así cuando se examina con cuidado la historia de las ciencias, la historia de la filosofía, la historia de las ideas (filosóficas, tal como se la ha desarrollado en Nuestra América), la historia como tal. Pareciera que esta experiencia de las respuestas no dadas y de preguntas no formuladas rige la tónica de lo vigente y frente a lo cual no queda más que arremangarse y poner manos a la obra o lavarse el cerebro para lanzarse, sin prejuicios, a la plenitud del ingenio, esa mezcla de razón y emoción –razón apasionada–, capaz de generar las más inverosímiles posibilidades para la opción humana. Y es que lo optar no está dado, sino que siempre aparece construido, salvo que se pretendan aceptar como ‘dados’ e ‘irrebasables’ los condicionamientos históricamente impuestos desde quienes poseen la fuerza y los medios para hacerlos pasar como si fueran lo más ‘natural’ del mundo. Con lo cual entramos a otras dimensiones de estas reflexiones. Dimensiones que no abandonan lo epistemológico, aunque se extiendan a otros ámbitos de lo humano, abarcándolo en la máxima amplitud de sus facetas, hasta las más inverosímiles a ojos de lo dado como ‘normal’ a nuestro alcance. Siempre que lo ‘normal’ lo advirtamos sin esfuerzo, porque al esforzarse un poquito –sin forzar arbitrariamente, por cierto, nada– surgen posibilidades sin cuento y ámbitos de realización ni por atisbo soñados. Lo cual deja abierta la labor inmensa de unas realizaciones utópicas pendientes, justamente porque se presentan como realizables y sólo se puede saber si efectivamente lo son, intentándolo con todos los costos y riesgos que ello implica. Lo cual exhibe, una vez más por si fuera menester, la plenitud de lo humano siempre en curso, siempre histórico, siempre aquí y ahora, sin ignorar el antes y preparando el después.

¿Cómo avanzar?

Hasta aquí llegaban esas reflexiones en su momento. En la preparación de esta exposición se nos han ido superponiendo una serie de valiosas lecturas, las cuales intentaremos ahora recuperar, aunque más no sea en parte. Y, de inmediato, no podemos dejar de anotar unos epígrafes, violando todas las costumbres, porque suelen figurar siempre al inicio, pero nos parece (¿nos tinca?) que aquí tendrán el peso y la fuerza provocadora que parecen sugerir:

Porque si concurren varios individuos en una acción de tal manera que todos sean simultáneamente causa de un mismo efecto, los considero a todos, en este respecto, una cosa singular (Spinoza 60).

... más que hacer un inventario, lo que corresponde en el caso de la filosofía es exponerse a la complejidad de las tradiciones que asume y a los relanzamientos que gracias a dicha complejidad puede suscitar en nosotros (Hernández Alvarado 7).

Pensar el mundo como totalidad mediante la explicitación de la experiencia de la razón en el trato consigo misma (Hoyos Vásquez 239).

... lo histórico como sistema de posibilidades es condición real de la opción personal y las opciones personales en tanto que opciones personales son las que dan su específico carácter a la historia más allá de la determinaciones –o indeterminaciones– puramente naturales [...] esta historia es sólo historia para quienes son sujetos de la historia; sin este carácter de subjetualidad genitiva, sin este ser historia-de, la historia no es real como historia (Ellacuría 124-7).

¿Qué decir después de recordar estas vibrantes reflexiones, de muy distintos tiempos y contextos, a las cuales se les podrían añadir muchas más? Aquí se abre con mayor fuerza el desafío tan grato que implica esta estimulante invitación. Porque requerimos avanzar significativamente en semejante asunto. Lo que queda claro, en medio de tantas valiosas sugerencias es que estamos en presencia de variadas manifestaciones de articulación social. Numerosas terminologías se han utilizado –y se siguen utilizando– para referirlas, aunque siempre de un modo bastante impreciso, seguramente no sólo por falta de esfuerzo reflexivo, sino por las complejidades intrínsecas que tales modalidades de articulación conllevan. Para comenzar, si son

dadas o construidas. Lo cual, de por sí, constituye un forzado trabalenguas. Nociones como pueblo, masa, sociedad civil, multitud, colectivo, comunidad, movimiento, organización exhiben parte de estas dificultades.³

Si algo parece haberse ido gestando en Nuestra América como experiencia colectiva es un esfuerzo continuado para no dejarnos someter como sujetos sujetados. Mediante resistencias, organizaciones populares, protestas, propuestas colectivas, experiencias de masas, movimientos sociales y una variada gama de búsquedas en curso se ha ido reclamando reconocimientos, formas de participación y autovaloraciones muy relevantes. De este modo, cada vez más arraiga la comprensión de que el sujeto individual sólo puede ser tal en medio del conjunto social y que la plenitud personal sólo se alcanza formando parte del colectivo. Así, se ha ido haciendo camino al andar y donde no había opciones, se las ha construido. Del mismo modo que ante la constatación desoladora de: no hay más que siempre lo mismo, se han revalorizado decisiones, proyectos, ideales, ensoñaciones, imaginación, prefiguraciones, profecías, entre otras. Todo esto como parte de una complejísima labor por rescatar y apreciar nuestros sueños diurnos, impulsores de cambios, transformaciones, novedades sin cuento.⁴ La filosofía política o, mejor dicho, la dimensión política del filosofar se presentan, así, exigidas al máximo de sus potencialidades y es que la exigencia generalizada se concentra en cómo poder-hacer.⁵ Quizá deberíamos decir, cómo revalorar nuestra capacidad de poder-hacer e incrementarla incluso

³ En otro contexto y a propósito de las dificultades de su historización señala Javier Pinedo: «... América Latina no se ajusta de la misma manera a la organización del mundo moderno por lo que conceptos como *identidad nacional, ciudadanía, nacionalismo, racionalidad social, pueblo* y otros, requieren de análisis más finos y desde nuevas perspectivas metodológicas» (“Tres tendencias metodológicas en el pensamiento en Hispanoamérica: examen y propuestas” en *Cuadernos Americanos*. México D. F., CIALC (UNAM), Nueva Época, año XXV, vol. 2, n.º 136, abril-junio 2011: 136-137, cursivas en el original). Para la noción de multitud y los casos argentino, venezolano y boliviano se encuentran sugerentes aportes en Alfredo Velarde Saracho, “Implicaciones para América Latina de la globalización en la dinámica constitutiva del imperio (La obra de Michael Hardt y Antonio Negri desde la óptica del pensamiento crítico latinoamericano)”, México D. F., tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, 2011, 627 págs.).

⁴ Cf. Ivonne Farah H. y Luciano Vasapollo (coordinadores). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz, Bolivia, CIDES-UMSA / Sapienza Università Di Roma / Oxfam, 2011 [1.ª ed. Italiana 2010], 437 págs. Agradecemos a Luis Tapia el acceso a este texto pleno de sugerencias.

⁵ Remito a mi *Democracia a integración en nuestra América (ensayos)*. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, 2007.

más allá de sus propios límites inerciales. Y es que pasa generalmente inadvertida esta capacidad compartida y compatible. Desdeñada ante la mistificación de un ‘poder’ que estaría en un ‘allí’ cuasi inalcanzable y todo se reduciría a ‘tomarlo’ para después seguir haciendo lo de siempre: corrupción, negocitos, aprovecharse...

Tenemos la impresión de que lo que viene ocurriendo también, felizmente, en otras partes del mundo –inicialmente en Túnez, Egipto, norte de África y mundo árabe, España– incluye esta búsqueda de nuevas rutas, la cual reclama ánimo, ingenio, disciplina, esfuerzo y capacidad de goce, amor y pasión en formas poco exploradas quizá todavía. Todo tiene que ver con el esfuerzo por construir (crear, inventar) nuevas alternativas opcionales.⁶

Resulta muy interesante cotejar las experiencias norteamericanas –porque consideramos que efectivamente lo son– con algunas como en España, por ejemplo. Cinco integrantes de un grupo de la Universidad Nacional de Educación a Distancia nos ofrecen algunos elementos para atisbar las dimensiones internas de las movilizaciones recientes. Y afirman algo que nos parece un poco insuficiente o contradictorio, justamente con el inmenso y valioso esfuerzo que están haciendo. En el intento de “evitar malos hábitos que tienen mucho más que ver con el poder que con la potencia de cambio, alegría, vida, pensamiento y acción” sugieren que

... nos acostumbremos a que la vida, lo que nos rodea, la lluvia y el sol no tienen sujetos. No son producidos por nadie que les tenga que dar impronta ni forma. Así que, ¿por qué lo van a tener la política que es modo de relacionarnos en comunidad con otros y otras, y con lo otro: con el sol, con la tierra, con el agua, con las creencias, etc.? Propondríamos que evitemos lo más posible ponerle un solo nombre y un grupo de especialistas que lo canalicen de un solo modo. Lo bueno de este movimiento es que se declara sin consignas, sin ideología... y, por lo tanto, *sin sujeto –ya sea este individual o partido político*. Y, en el caso de que los haya,

⁶Aquí conviene traer a cuenta unas sugerencias muy valiosas acerca del enfoque de Lacan, que retoma Mauricio Gil de Bruce Fink: “Lacan comienza a ver que el deseo inconsciente no es la fuerza radical, revolucionaria, que alguna vez creyó que era. ¡El deseo está subordinado a la ley! Lo que la ley prohíbe, el deseo busca [...]. El deseo aprende cómo mantener la boca cerrada y dejar que el goce tenga preeminencia” (“Hegemonía, campo intelectual e inconsciente político. Las luchas intelectuales en la Bolivia contemporánea 1985-2005”. México D. F., tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, 2011: 220).

que se sepan tales, que se sepan reemplazables y no fundamentales ni verdaderos porque la única verdad es el acontecimiento mismo y la única responsabilidad es que no se muera asfixiado en pequeñas luchas de poder que lo quieren encerrar en las garras de algunos, volviendo a expropiarnos lo que no era nuestro ni suyo pero nos concernía a todos y todas.

Aquí ya hay ciertas dificultades, porque si bien en parte sigue siendo cierto que la naturaleza actúa con independencia de injerencias humanas, también lo es que esto resulta cada vez menos constatable. Las manifestaciones del cambio climático o, para decirlo un poco más claramente, del deterioro cada vez más colapsado del entorno ecológico, fruto de la intervención humana dentro de las reglas del juego del capitalismo siempre depredador, ya nos pone muy en duda eso de que no hay agentes detrás, salvo que se reduzca la noción de sujeto –como parece sugerirlo el texto– a individuo o partido político, lo cual resulta sumamente discutible. Unos párrafos más adelante, la cuestión se vuelve más nítida, porque justamente lo que están exigiendo en nombre del presunto “sin sujeto” es ser reconocidos y asumirse con plena responsabilidad en tanto sujetos protagónicos, lo cual vuelve su argumentación insuficiente o con ciertos riesgos de incorporar unos rasgos ‘metafísicos’ bastante discutibles, lo cual la vuelve poco coherente. Esto cuando afirman: «Se trata de saber que es necesario el cuidado y que la democracia no es algo que se hace de una vez por todas en no se sabe qué origen de un Estado [...] *la democracia deja de ser cuando no la cuidamos, la cultivamos, la hacemos ni la pensamos*» (Teresa Oñate y Zubía, Amanda Núñez García, et. al. 2-3).⁷

Y es que en este marco de profundos e intensos recrudecimientos de los conflictos sociales, que siempre nos acompañan, pareciera que va surgiendo y clarificándose cada vez con mayor intensidad la necesidad de (re) organizar las bases de nuestras sociedades y de colaborar en la formación creativa (entrenamiento, capacitación, reforzamiento, consolidación) de nuevas generaciones, las cuales se empapan con fuerza creciente en las labores de articulación entre lo público, lo privado y lo íntimo. Y es que derruir la organización es objetivo central de los sectores dominantes. En un artículo de próxima edición en Bogotá, lo plantea con gran lucidez Beatriz

⁷ Los subrayados son nuestros.

Stolowicz. Conviene retener este aspecto de su crítica muy bien fundada a la reestructuración social supuestamente “postneoliberalismo”.

La reestructuración tiene por objetivo central disolver a los sujetos colectivos de la pugna distributiva, desde luego los populares [...] A nombre de “rescatar al individuo solitario del neoliberalismo e ir al encuentro con la comunidad perdida”, la reestructuración de la sociedad se complementa y legitima mediante la gestación de un *microcorporativismo conservador* de múltiples funciones: a) mantiene dispersos a los sujetos populares de la pugna distributiva, no cuestiona la distribución de la riqueza, pero permite gestionar limitados recursos para la sobrevivencia o para la convivencia: una suerte de *pobreza acompañada*; b) invisibiliza la desigualdad bajo la imagen de la diversidad pluralista, arropada, entre otros, por el manto del multiculturalismo; c) no incide en las decisiones del sistema político ni del Estado pero es percibido como “participación” y “empoderamiento”. Es el instrumento para una cohesión social (“capital social”) que parecería imposible.

Aunque no nos atrevamos a cantar victoria todavía, pareciera constatable que el paliativo seductor del consumismo no logra cumplir con sus funciones y esto va desatando fortalezas inéditas –o que parecían inalcanzables– entre los humanos. Si a ello se suman las catástrofes ecológicas, biológicas y cotidianas, más las crisis cíclicas ineludibles del sistema, todo hace pensar que, contrariamente a lo inercial del dejarse llevar nomás así, fuerzas y capacidades humanas son convocadas a ejercerse, aemerger con renovadas energías de cambio, transformación, propositivas y constructivas de mundos efectivamente nuevos y alternativos.⁸

⁸ En esta línea de reflexiones cabe recuperar los valiosos aportes de Natanael García Ayala, *Individualismo y poder. Una incursión filosófico-política a través del marco normativo neoliberal*. México D.F., UNAM, Tesis de Maestría en Filosofía, 2011, 88 págs. Resulta de particular interés el modo en que Natanael propone el colectivo como recurso para los sujetos sociales y lo distingue de la comunidad, cuando señala: «... por ningún motivo debe asemejarse la noción de colectividad, por ejemplo, con [la] de comunidad. El carácter homogéneo de éste último [modo de agrupación social] choca directamente con la apertura que el colectivo pretende mantener como parte de su autodeterminación. Tampoco es dable la sinonimia con la tan recurrira categoría de “sociedad civil” [,] cuyos marcos de referencia son poco claros» (83).

Estas cuestiones remiten, también, de un modo no muy explícito, a complejísimas dimensiones epistémicas. Una de ellas tiene que ver, tal como lo señalamos antes, con la de la percepción, generalmente tomada como obvia. Las complejas articulaciones entre percepción y concepto siguen estando en la cúspide de los debates, aunque no siempre se extiendan a los ámbitos que los requieren.⁹ Y es que parece que no percibimos lo mismo e interpretamos diferente, sino que interpretamos diferente desde la misma posibilidad de percepción.¹⁰ Lo cual deja abierto un ámbito de trabajo inmenso en lo sensible, lo conceptual, lo reflexivo, lo simbólico y lo imaginativo. Por cierto, esto no se confunde sin más con ficción y llama a cuenta toda la enmarañada trama de las creencias, con sus consecuencias religiosas, políticas, familiares, fraternales, amicales, entre otras.

Lo que resulta de suyo resaltable es que estas cuestiones tienen larga data de debate en la región y nos remiten, particularmente, a las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado, cuando se hicieron extremadamente relevantes. El caso de los cursos dictados por Ignacio Ellacuría (1930-1989) y ahora felizmente disponibles gracias al esfuerzo de Héctor Samour, nos confirma plenamente en esta afirmación. Justamente estos temas son los núcleos o tópicos de la reflexión protagónica del jesuita vasco salvadoreño. No es el momento de seguirlos paso a paso, pero sí conviene retener algunas pistas no sólo provocadoras, sino de erudición disfrutable.

En su reflexión va delineando un camino de interlocución con diversos autores de la tradición filosófica: Platón, Aristóteles, Tomás, Bacon, Descartes, Marx-Engels, entre otros, siempre apoyado en su maestro Xavier Zubiri (1898-1983). Entre otras cuestiones a discusión estaba la relativa a la determinación en última instancia y al sentido mismo de la economía. De modo muy pertinente, Ellacuría va recuperando sentidos en las obra de

⁹ Resulta sugerente el artículo de Santiago Peleteiro Prada, “Problemas abiertos en el debate “Percepción conceptual vs. Percepción no conceptual”” en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Málaga, España, Universidad de Málaga, Campus de Teatinos, vol. XV, 2010: 281-299. Probablemente el enunciado mismo complica el debate, porque quizás no es asunto de percepción conceptual o no, sino de cuáles son las relaciones iniciales (y terminales?) entre concepto y percepción, lo cual no conduce ni a su mezcla ni a su confusión y sigue permaneciendo como cuestión pendiente.

¹⁰ Hace ya muchos años trabajamos este tópico en unos manuales conjuntos sobre *Metodología de la Investigación I*, México D.F., UPN, 1981, 77 págs. y *II*, 1983, 108 págs.

Marx, de Engels, también de Lenin, del marxismo-leninismo, de Althusser. De gran interés resultan algunas de las conclusiones que destacan en su seminario sobre “El sujeto de la historia” (desarrollado por primera vez en 1978 y retomado en 1987), el cual (junto con todo este libro de *Cursos universitarios*) merecería ser examinado línea por línea como alguna vez hicimos con su obra magna y póstuma *Filosofía de la Realidad Histórica* (la edición de la UCA es de 1990 y la de Trotta es de 1991). Decía Ellacuría:

El planteamiento estrictamente estructural no propone la categoría “determinante-determinable”, sino la de “co-determinación” [...] Sea cual fuere el factor únicamente determinante, lo que ha hecho historia son las condiciones subjetivas [...] La invención de posibilidades, y mucho más la creación de posibilidades, depende de las condiciones subjetivas. Puede haber, sin embargo, condiciones subjetivas que no se han desarrollado por falta de condiciones objetivas.

No solo en el ámbito del trabajo y de la revolución, sino sobre todo en los ámbitos de la cultura y la política, son las condiciones subjetivas las que dirigen el proceso. Muchas de las condiciones objetivas son condiciones subjetivas objetivadas, aunque de difícil resubjetivación creadora. Esto hace que sea lento el proceso de subjetivación a no ser que sea institucionalizado [...] Dadas ciertas condiciones generales de un sistema de posibilidades, hay muchas cosas determinadas que no admiten opción, pero queda la opción por otro “sistema” y el trabajar porque esa opción sea posible (Ellacuría 216-7-22)¹¹.

¹¹ No es un detalle menor que Ellacuría, quien siempre desconoció y hasta despreció la producción filosófica de la región, se apoyara en un ‘clásico’ de las ciencias sociales de la época, Helio Jaguaribe (1923), para organizar su visión estructural de la realidad socio-histórica. También por aquellos años sesenta, el norteamericano Philip K. Dick (1928-1982) cuestionaba la alienación mediante la estrategia narrativa distópica, tal como lo ha mostrado en un trabajo reciente, Ángel Galdón Rodríguez. En su distopía, «un grupo de hombres artificiales [...] han tomado conciencia de sí mismos y son ellos, y no los seres humanos reales, los que se rebelan contra el sistema [...] Dick recurre a los androides como medio para explorar los límites y los significados del concepto de Humanidad» (“Aparición y desarrollo del género distópico en la literatura inglesa. Análisis de las principales antiutopías” en www.prometeica.com.ar . *Prometeica. Revista de Filosofía y Ciencias*. Año II, N.º 4, mayo-junio 2011: 39).

Con esto queremos dejar indicado que la cuestión tiene tradición detrás y que conviene detenernos en reconstruirla con todo detalle para poder quedar en condiciones efectivas de avanzar un poco más. Lo interesante, en nuestro caso personal, es que sin conocer estos textos de Ellacuría nos habíamos ido situando, sin saberlo ni pretenderlo, en un desarrollo paralelo que requerirá, en próximas reflexiones, examinar con todo detalle las trayectorias respectivas para ver qué tanto más podríamos añadir y, sobre todo, para quedar la altura de las demandas que las coyunturas actuales exigen.

Y aquí no podemos menos que volver los ojos a las reflexiones sugerentes de otro colega y amigo Alfonso Sastre (1926), quien no ha dudado nunca en hablar a contracorriente. Sus reflexiones nos aportan también paralelismos en búsquedas compatibles. Intentando aclarar las responsabilidades de la intelectualidad, en un “Diálogo con su Sombra” señala:

... para empezar es preciso reconocer que nuestro puesto en la sociedad está en el que los sociólogos llaman el “sector servicios”. Gentes, pues, ajena al mundo de la producción, de la industria y de la agricultura; al mundo de los constructores de automóviles y los productores de naranjas o de berenjenas. Gentes emparentadas, pues, socialmente, con las cuidadoras de los retretes públicos, y con los barrenderos, los vendedores de caramelos, los médicos de cabecera y los conductores de los autobuses municipales. Ese es nuestro lugar en la sociedad, amiga mía, inseparable compañera (48).

Este esfuerzo por no separar los pies de la tierra resulta nodal y, sugestivamente, se articula con experiencias de inmensa trascendencia en la región. El análisis con el cual recupera la experiencia católica de base en la Diócesis mexicana de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Ma. Alicia Puente Lutteroth ilustra sobre caminos a pro-seguir. Particularmente cuando se reconoció que las y los integrantes de lo que denominaríamos las bases sociales, «No sólo tienen necesidades sino también grandes recursos culturales para emprender una construcción común de experiencias» (96). Y, sobre todo, cuando en medio de violencias sin cuento que fueron y siguen

siendo «tomaban la decisión de luchar por construir la paz, con la certeza de ser un sujeto histórico que nadie lo va a detener» (103-4)¹².

¹² Un muy atinado bosquejo contextual de estos fecundos aportes teológicos, lo brinda Miguel Ángel Aguilar González, “Teología de la liberación latinoamericana: historia y utopía”. México D.F., tesis de Licenciatura en Filosofía, 2011, 187 págs.

Fuentes de consulta:

- Ellacurria, Ignacio. “El sentido del hacer histórico” en *Cursos universitarios*. El Salvador, UCA Ediciones, 2009: 124-127.
- Farah H., Ivonne y Vasapollo Luciano (coordinadores). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz, Bolivia, CIDES-UMSA / Sapienza Università Di Roma / Oxfam, 2011.
- Hernández Alvarado, Joaquín. “Bolívar Echeverría: azares de la filosofía” en *Kipus Revista andina de Letras*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador / Corporación Editora Nacional, N.º 27, 2010: 7.
- Hoyos Vásquez, Guillermo. ““¿Para qué filosofía?”, si “el pensar está en lo seco”” *Lectio Inauguralis en Universitas Philosophica*. Bogotá, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, N.º 54, 2010: 239.
- Pinedo, Javier. “Tres tendencias metodológicas en el pensamiento en Hispanoamérica: examen y propuestas” en *Cuadernos Americanos*. México D.F., CLAC (UNAM), nueva Época, N.º 136, 2011: 136-137.
- Puente Lutteroth, Ma. Alicia. “Entrenamiento para una Democracia con Sujeto. Algunas implicaciones de la participación autóctona en la construcción eclesial” en Oscar Wingartz Plata (Coordinador), *Filosofía, Religión y Sociedad en la Globalización*. Querétaro. México D.F., Universidad Autónoma de Querétaro, 2011.
- Sastre, Alfonso. *La Batalla de los Intelectuales o Nuevo Discurso de las Armas y las Letras*. Buenos Aires, CLACSO, 2005.
- Stolowicz, Beatriz. “El “posneoliberalismo” y la reconfiguración del capitalismo en América Latina”, ponencia en el VII Seminario Internacional *Marx Vive: América Latina en disputa. Proyectos políticos (re)configuraciones del poder*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 29 de octubre de 2010, en prensa, gentileza de la autora.

La cuestión del sujeto y la teoría del reconocimiento desde la perspectiva crítica de la filosofía latinoamericana

The problem of the subject and the theory of recognition from the critical perspective of Latin American Philosophy

Dante Ramaglia

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
e-mail: ramaglia@mendoza-conicet.gov.ar

Resumen

La reflexión en torno al sujeto constituye un tema relevante de la filosofía contemporánea. Al considerar las implicaciones que posee la cuestión del sujeto asumida desde el pensamiento crítico latinoamericano, resulta evidente que viene a dar respuesta a las tendencias sistémicas y excluyentes que conllevan los efectos de la globalización en curso. Al mismo tiempo, supone la confrontación con los paradigmas teóricos que cuestionan la categoría de sujeto desde diversas posiciones.

Uno de los aspectos destacados para reformular la temática del sujeto se refiere a sus proyecciones con respecto a la teoría del reconocimiento que concentra una atención creciente desde distintos enfoques actuales, de los cuales se consideran especialmente sus repercusiones en el campo de las ideas sociales, políticas y éticas.

Desde esta perspectiva es posible igualmente indagar en los alcances que tienen los debates actuales con respecto a la cuestión de la justicia, los derechos humanos, la identidad y diversidad culturales con relación a los procesos de integración que se están llevando adelante en la región.

Palabras Clave: pensamiento crítico, sujeto, reconocimiento

Abstract:

The reflection focused on the subject constitutes a relevant topic in contemporary Philosophy. When considering the implications that are part of the problem of the subject that is assumed by the critical Latin

American thought, it is evident that this thinking intends to give an answer to the systemic and exclusive trends that entail the effects of the present globalization. At the same time, it implies the confrontation with theoretical paradigms that question the category of the subject from different positions. One of the features that is stressed in order to reformulate the topic of the subject refers to one's projections in connection to the recognition theory that concentrates an increasing attention from the perspective of different current approaches. These have effects in the social, political and ethical field.

From this perspective it is also possible to investigate the scopes of the contemporary debates with regard to problems of justice, human rights, identity and cultural diversity in relation to integration processes that are being carried out in the region.

Key words: critical thought, subject, recognition

La temática aludida con el título se refiere a dos aspectos que se tratan de analizar en sus vinculaciones mutuas, considerando que constituyen un asunto debatido actualmente en las ciencias humanas y sociales. En particular, la temática del sujeto representa uno de los ejes centrales de la reflexión filosófica a partir de la modernidad, que registra una extensa trayectoria en que se constatan distintas inflexiones de acuerdo a las propuestas teóricas que orientan su definición. En el curso del desarrollo seguido por el pensamiento contemporáneo con relación a la reformulación de la noción de sujeto se van a manifestar posiciones críticas con distintos alcances. Esto se presenta desde la denuncia de la “transparencia de la conciencia”, elaborada por los planteos derivados de la llamada “filosofía de la sospecha”, hasta la impugnación radical de la idea de sujeto que realiza el posmodernismo, lo cual incluso va a terminar cuestionando a esta categoría como una invención moderna que no es válida para interpretar la dinámica de la época presente.

En un sentido que se distancia de esta perspectiva que acentúa la fragmentación de los sujetos y de la misma sociedad, es posible también ubicar en las últimas expresiones de la filosofía y la teoría social y política

un giro que tiene que ver con lo que podría calificarse como un “retorno del sujeto”, en particular desde nuevos enfoques que intentan dar cuenta de los problemas inéditos que corresponden al mundo globalizado. Entre los debates sostenidos en el campo de la teoría crítica se encuentra la atención concedida al fenómeno del reconocimiento, tematizado como asunto relevante para abordar la constitución de la subjetividad y su emergencia a partir de los procesos conflictivos que atraviesan las sociedades actuales, cuyas proyecciones son relevantes igualmente en vinculación a la idea de justicia y la ampliación de los derechos humanos.

Por otra parte, cabe anticipar que las líneas principales del pensamiento crítico latinoamericano no dejan de articularse en todo momento –sin caer en las subsecuentes modas intelectuales– como una reflexión que se afirma a partir del lugar significativo otorgado al sujeto. Ya sea que se lo haya concebido como sujeto de enunciación de un discurso propio o, en un sentido complementario, como tema relevante en cuanto hace referencia a las manifestaciones de sujetos sociales en los procesos históricos de cambio que se dan en determinadas situaciones históricas vividas por nuestra región.

Desde este punto de vista ha sido considerado acertadamente el pensamiento filosófico producido en nuestra América como una forma de “humanismo” que se asume de modo crítico. Dicha característica que se constata como fundamental, aunque cambiante según las formulaciones que recibe en diferentes momentos, se articula conceptualmente con el tratamiento que posee en particular el tema del sujeto. Asimismo es posible observar que otro de los ejes principales que convergen en este enfoque está relacionado con la identidad. Esta cuestión ha sido recurrentemente tratada y sobre la cual habría que señalar las dificultades conceptuales que conlleva, así como la posibilidad de renovar su comprensión según las tendencias que reafirman su carácter histórico y constructivo, a diferencia de posiciones esencialistas, y en el marco de los procesos actuales de integración regional. Interesa, entonces, revisar y poner en diálogo las problemáticas del sujeto, el reconocimiento y la identidad, que se presentan como claves significativas para comprender las transformaciones experimentadas en las sociedades actuales.

Sujeto e identidad en la filosofía latinoamericana

En los enfoques que propone el pensamiento filosófico latinoamericano en algunos de sus representantes contemporáneos puede observarse que se encuentra supuesta una reflexión en torno al reconocimiento, que es retomada desde una revisión crítica a la formulación de Hegel.¹ En un sentido que está asociado a esta problemática, la cuestión de la identidad representa un aspecto posible de ser abordado a partir de una teoría del sujeto que se afirma como el punto de partida que caracteriza a la filosofía latinoamericana. Tal como define a este pensamiento Yamandú Acosta va a afirmar que se trata de «un pensar radical estructurado desde los modos de actuar y sentir de un sujeto, que se constituye autónomo y auténtico en esa articulación y en su consecuente traducción en conceptos y categorías» (28). En consecuencia, es posible también constatar entre las características mediante las que se ha distinguido a este quehacer filosófico se destaca la historicidad, entendida como la capacidad evidenciada por los sujetos al asumir de forma creadora un pasado cultural que se expresa a través de proyectos de construcción identitarios, los cuales dan cuenta de las condiciones presentes y, al mismo tiempo, señalan un horizonte utópico posible de ser realizado.

En las proposiciones que realiza Roig acerca del modo en que entiende al pensamiento latinoamericano, resulta central el sujeto que lo ejerce como acto de autoafirmación y autorreconocimiento. Esto supone el reconocimiento del otro como valioso.² Mediante ese posicionamiento de los sujetos en su relación con la alteridad resulta permanentemente reconfigurada la misma identidad latinoamericana, hecho que debe comprenderse más adecuadamente como respuesta a las formas de identificación implicadas en un proceso histórico cambiante antes que en un sentido fijo que solo se remite al pasado.

¹ Una referencia especial a las proyecciones de la teoría del reconocimiento respecto a la filosofía latinoamericana, así como la revisión de las lecturas de Hegel en distintos pensadores contemporáneos se encuentra en: Gregor Sauerwald. *Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte*. Münster: Lit Verlag, 2008.

² Las proposiciones teóricas mencionadas se retoman principalmente del libro de Arturo Roig. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México D. F.: FCE, 1981), las cuales han sido profundizadas en escritos posteriores.

Asimismo, en cuanto la sujetividad se entiende en su carácter plural y colectivo, representa un “nosotros”, que se ha afirmado y reconocido como tal a través de sucesivas experiencias históricas. De acuerdo a esta propuesta teórica, se establece como instancia clave para la reconstrucción del pensamiento latinoamericano la serie de “comienzos” y “recomienzos”, que pasan por la afirmación de la identidad de los sujetos dentro de una historia comprendida en su discontinuidad y contingencia. De allí que se trata de recuperar críticamente los momentos de emergencia de este proceso cuya legitimidad y alcances se rastrea en el curso de la historia de América Latina, principalmente en sus manifestaciones culturales consideradas como uno de sus modos de objetivación.

Precisamente a partir de estas consideraciones esboza Roig (1993) una definición sintética de su posición: «La filosofía latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y autoafirma como tal. Esos modos de objetivación son, por cierto, históricos y no siempre se logra a través de ellos la afirmación de sujetividad plena» (105). A partir del ejercicio de lo que denomina “*a priori* antropológico” – implicado en ese acto de autoafirmación y reconocimiento– se desprenden los modos legítimos o ilegítimos de objetivación, que oscilan entre los polos de la autenticidad y la alienación. El mismo carácter histórico y contingente que poseen esos modos de objetivación son los que nos indican que se van logrando diferentes niveles dentro de un proceso de humanización. Para esta finalidad va a considerar a la dignidad humana como ideal regulador, donde la emergencia social va orientando los sucesivos cambios que no aseguran que se hayan alcanzado definitivamente modos de realización plenos.

Es importante en relación a esta caracterización remarcar que hace referencia a la misma concepción del objeto del cual se ocupa la filosofía latinoamericana, que son los modos en que se realizan las objetivaciones y no tanto los productos culturales como tales, lo que la reduciría a una filosofía de la cultura; en cambio, significa más propiamente indagar sobre el horizonte normativo que se presenta como condición de esa producción.

En el minucioso análisis de Horacio Cerutti dedicado a examinar la totalidad de la obra de Roig, aclara precisamente algunos aspectos claves de su propuesta cuando afirma:

Decíamos entonces que la sujetividad es constituyente de la objetividad, que no hay una sin la otra, pero destacando siempre la prioridad de la primera, porque se constituye en sujetividad construyendo la objetividad. Se requiere cierta distancia entre una y otra para que ambas se hagan posibles. Cuando examinamos cómo se produce esta distancia advertimos que la prioridad de la sujetividad es, podríamos decir, cualitativa respecto de la objetividad y con un alcance mayor (61-62).

De allí también puede interpretarse que esa toma de distancia, mediante la cual el ser humano se erige como sujeto al referenciar al mundo como objeto, según se desprende de la misma enunciación de Roig, indica que básicamente la experiencia está atravesada por lo axiológico que es previo a lo gnoseológico. Es asimismo una toma de posición que realiza el sujeto frente a las situaciones que se presentan, lo cual comprende las respuestas que damos en nuestra vida cotidiana no ajena a otras interrelaciones existentes por la pertenencia a una comunidad en que se producen esas formas de objetivación.

En un sentido amplio, la cultura material y simbólica puede ser comprendida como una trama de significados y prácticas que son construidas por los sujetos en su existencia social. De este modo, la configuración de las objetivaciones da cuenta de las relaciones de reconocimiento recíproco que establecen entre sí los integrantes de una sociedad determinada, en que se reflejan distintos niveles de conflictividad. Asimismo poseen una materialidad en el plano de las regulaciones institucionales, que suponen frecuentemente una colisión de intereses entre los movimientos emergentes de la sociedad civil y las formas en que operan los poderes hegemónicos. La lucha por el reconocimiento, que ponen en juego los sectores subalternos en la afirmación de su dignidad, representa así un medio de transformación por el que pueden adquirir contenido sustantivo la democracia y los derechos humanos.

Lucha por el reconocimiento, justicia y derechos humanos

Entre los cambios sobrevenidos en el mundo contemporáneo que han impactado en las formas novedosas de protesta y resistencia se destacan las demandas expresadas por actores políticos y nuevos movimientos sociales, que llevan adelante lo que se designa como una lucha por el reconocimiento. Esta tendencia que se presenta en relación a fenómenos contemporáneos de movilización social y de relaciones de mayor contacto entre distintas culturas en el marco de las transformaciones ocurridas con la globalización, se expresa en las llamadas “políticas de la identidad”. La significación asignada a estos procesos representa un espacio de reflexión y discusión acerca de los alcances teóricos y prácticos implicados, en la medida que revelan un grado de conflictividad mediante el cual se evidencian desajustes estructurales en los sistemas democráticos y crecientes reclamos por la ampliación de derechos en las manifestaciones alternativas que promueven los movimientos sociales en las sociedades contemporáneas. En este sentido, la revisión de las posiciones adoptadas con respecto a las dinámicas y orientaciones que conllevan esos cambios actuales requiere considerar las vinculaciones entre el marco global y sus repercusiones locales. Asimismo, esta interrelación revela que un punto de vista situado, y no por ello “localista”, como es el que asume un pensar que tiene como lugar de enunciación al propio contexto de América Latina, implica una perspectiva crítica para referirse a los procesos actuales de emergencia social que poseen una determinada especificidad.

Por otra parte, si comparamos cómo se presentan ciertos enfoques que aluden a esta situación en la filosofía social y política a nivel mundial pueden ser observadas algunas similitudes y contrastes. Por ejemplo, las implicaciones de las cuestiones relativas a la identidad y la diferencia con relación a la consideración de las reivindicaciones políticas en términos de igualdad y de justicia social se encuentran presentes en el debate que sostiene el teórico frankfurtiano Axel Honneth con la filósofa norteamericana Nancy Fraser (2006). En el mismo, se examinan las bases normativas que sustentan el análisis estructural de las sociedades capitalistas avanzadas, al problematizar el concepto de justicia implicado tanto en las tendencias que sustentan la redistribución equitativa como en los planteos que priorizan el reconocimiento. Si bien en los conflictos actuales adquieren una presencia

notable las reivindicaciones a partir de las diferencias, lo que suele denominarse como políticas de la identidad, resulta claro que los problemas originados por la redistribución económica no dejan de manifestarse. Sin entrar en detalles, todos los matices y divergencias que presentan en sus argumentaciones, cabe destacar la articulación que se pretende alcanzar con respecto a las dimensiones materiales y simbólicas implicadas en la redistribución y el reconocimiento, ya sea que se lo piense desde una concepción bidimensional de la justicia en el caso de Fraser, o en el segundo término que funciona como núcleo normativo en la postulación de Honneth.

Las perspectivas abiertas por la teoría del reconocimiento en torno a las dinámicas involucradas en la configuración de identidades resultan valiosas para abordar las motivaciones involucradas en los cambios que se presentan en las sociedades de modo acelerado. Sin duda que la propuesta filosófica de un punto de vista normativo no elude la complejidad que reviste la construcción de alternativas en el mundo global, que se estructura en relación a la hegemonía del paradigma neoliberal. Dicha sobredeterminación del capitalismo afecta incluso a las formas de constitución de los sujetos, interpelados desde una racionalidad sistémica que resignifica las relaciones sociales y culturales según las lógicas del mercado y del consumo.

Entre las discusiones teóricas que se desprenden de lo anterior, pueden mencionarse las alternativas propuestas en relación a la orientación que se desprende de la afirmación de la igualdad jurídica, que ha dado lugar al momento inicial de materialización de los derechos humanos, en su primera manifestación como derechos individuales y civiles, para luego ampliarse en otros derechos políticos y sociales. O bien la formulación que se presenta como remplazo en la actualidad desde las variantes teóricas que parten de atender preferentemente a las diferencias correspondientes a identidades colectivas y a la resistencia ejercida por sujetos sociales negados y discriminados, que da lugar a las nuevas formas de reclamo de derechos culturales.

En este sentido, se ha planteado la posibilidad de un cambio normativo en las sociedades actuales, en que se habría pasado de la semántica de la “igualdad” a la de la “diferencia”. En su lugar, puede interpretarse que el problema planteado con respecto al tratamiento de la igualdad y la diferencia

consisten en una oposición falsa y, por lo tanto, no excluyente, ya que son dos dimensiones que habría que distinguir para considerar sus posibles mediaciones. La diferencia tiene en realidad como correlato a la identidad, por la cual se reconoce la semejanza de un grupo en relación con las diferencias que posee frente a otro, que básicamente se constituyen en el nivel cultural. En cambio, la igualdad se entiende como un concepto principalmente político, del cual se derivan una serie de derechos establecidos de modo universal. De allí también se desprende que son principios que responden a las tendencias divergentes de la singularización y la universalización, aun cuando pueda establecerse una interrelación entre ellos. Ni uno ni otro concepto pueden ser, además, considerados en su carácter abstracto, sino que requieren una adecuada contextualización, en que los mismos reciben un sentido desde los procesos sociales conflictivos en que se reclama el reconocimiento.

Cuando se parte, además, de la acuciante realidad que comporta la exclusión que padecen quienes no acceden a los mínimos recursos ni a derechos tanto económicos como socioculturales, resulta claro que no se trata sólo de una opción teórica, menos aún para el contexto latinoamericano. Si se piensa y actúa en un sentido emancipatorio, es evidente que tienen que revertirse tanto las desigualdades asociadas a un ordenamiento injusto en lo económico como las discriminaciones derivadas de lo cultural que, por ejemplo, se manifiestan hoy críticamente en las demandas de movimientos indígenas y de otros sectores subalternos. Frecuentemente, ambas dimensiones se autoimplican, la desvalorización que opera al nivel de la asignación de determinadas características culturales, que generalmente se presentan como ideológicamente naturalizadas, refuerzan formas de subordinación en las estructuras institucionales, en los ámbitos jurídico-político y socioeconómico. Por este motivo, cabe asimismo cuestionar la tesis histórica sobre los movimientos sociales que afirma la superación de una etapa en que se luchaba en defensa de la igualdad jurídica y económica por otra contemporánea que reivindica los reclamos por diferencias culturales. En contraposición, puede advertirse que los movimientos sociales que registran una extensa trayectoria de resistencia no se reducen en forma esquemática a objetivos materiales en sus manifestaciones iniciales, ni los más recientes resultan comprendidos exclusivamente como reivindicaciones que se limitan a objetivos culturales.

Los conflictos por el reconocimiento de derechos pueden también interpretarse como vinculados a desigualdades en la distribución económica y diferencias socioculturales originados en determinadas situaciones históricas y contextos particulares en que se revierten relaciones de dominación vigentes. En consecuencia, requieren de una consideración teórica que atienda al principio normativo de la dignidad de todo ser humano que incluye a ambas dimensiones. Las realizaciones progresivas que se logran en relación a los derechos humanos demuestran que su concreción histórica responde principalmente a una serie de luchas protagonizadas en el transcurso de fenómenos de emergencia social en que determinados sujetos se afirman en su dignidad. Esto significa el reclamo de reconocimiento de cualidades que tienden a ser valoradas como expresión de una particularidad que cuestiona la pretendida universalidad de un sistema o totalidad hegemónica.

Identidad y diversidad culturales en los procesos de integración regional

La cuestión de la identidad representa un tema que ha sido recurrentemente tratado en América Latina. No obstante, habría que señalar que la identidad no es un asunto que sea un objeto preferente y exclusivo del pensamiento latinoamericano, la cual en más de una ocasión es ubicada como el eje central de la reflexión y motivo de búsqueda constante. Entre los factores que han incidido para que se haya convertido en un tema largamente debatido se encuentra como clave la experiencia histórica que sigue la configuración histórica de las sociedades y culturas de América Latina. Esto es patente ya desde el mismo momento de la conquista y colonización, cuyas consecuencias en el continente americano, con el etnocidio de las poblaciones indígenas, la imposición que significó en los modos de organización política y la destrucción de conocimientos, prácticas y tradiciones, no ha tenido equivalentes en otros casos por su profundidad y amplitud a nivel continental. La sucesión de los fenómenos históricos asociados a la dependencia condicionaron estructuralmente el desarrollo de América Latina, al interior de sus países y en sus relaciones geopolíticas con otras regiones y centros de poder mundial. En la actualidad gravita igualmente el proceso de globalización que ha generado una reestructuración de las naciones con la conformación de bloques económicos y nuevas modalidades de contacto e intercambios culturales y migratorios, cuyas repercusiones no dejan de ser aceleradas y contradictorias. En este marco, la recomposición de

las identidades nacionales y supranacionales es un acontecimiento relevante que se viene desarrollando en el mundo contemporáneo.

Asimismo puede afirmarse que la construcción de identidades colectivas está estrechamente asociada la cuestión de los derechos humanos y la justicia social. En las democracias vigentes el carácter igualitario que orienta al marco jurídico, está directamente vinculado a las desigualdades existentes que deben tenderse a reparar, especialmente en el caso de la región de América Latina que presenta índices altamente negativos en este sentido. Sin duda que la resolución de las enormes desigualdades que afectan a nuestras sociedades es necesaria para el desarrollo de las personas y de las culturas, que no pueden expandirse adecuadamente sin un sustento material. Si esto último es considerado teóricamente como un problema que tiene que ver con la justicia, se puede distinguir entre las situaciones de injusticia que tienen que ver con la desigual distribución de la riqueza, esto es la dimensión socioeconómica, de las que se relacionan con la falta de reconocimiento de la diversidad, que se vincula a una dimensión sociocultural. Esta distinción queda relativizada cuando se trata de mostrar en un plano práctico como se dan interrelacionadas, en donde la discriminación o menosprecio de ciertos grupos sociales por razones culturales resulta también objeto de un perjuicio en lo económico.

La reorientación que ha tenido recientemente la integración entre los países latinoamericanos revela la posibilidad de combinar una serie de políticas que refuerzan lazos de solidaridad y cooperación, al mismo tiempo que vienen a dar respuesta a las demandas de inclusión social. Aparte del impulso que reciben las democracias con mayor participación popular y la vigencia del estado de derecho en situaciones críticas, ha cobrado relevancia la dimensión cultural de la integración en un marco jurídico supranacional.

Entre los antecedentes a nivel internacional cabe mencionar la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural de la UNESCO, originada en México en el año 2001. La misma implica una extensión del derecho al desarrollo de las identidades a partir del respeto a la diversidad de las culturas, la tolerancia y el diálogo intercultural. Para esto, se tiende a promover políticas que favorezcan el intercambio y la convivencia en cuanto al reconocimiento del pluralismo cultural. Asumido como un imperativo ético que se fundamenta

en la dignidad humana, se postula que los derechos culturales son parte integrante de los derechos humanos.

En la creación de la Comunidad Sudamericana de Naciones, que abarca a la totalidad de los países del Cono Sur, cobra fuerza un nuevo modelo de integración regional que concede un valor especial a los principios que orientan una identidad común. Tal como se lo definía en su texto fundacional, la Declaración del Cusco dada a conocer el 8 de diciembre de 2004, esta comunidad a construir tiene entre sus fundamentos y objetivos a los siguientes:

El pensamiento filosófico y político nacido de su tradición, que reconociendo la preeminencia del ser humano, de su dignidad y derechos, la pluralidad de pueblos y culturas, ha consolidado una identidad sudamericana compartida y valores comunes, tales como: la democracia, la solidaridad, los derechos humanos, la libertad, la justicia social, el respeto a la integridad territorial, a la diversidad, la no discriminación y la afirmación de su autonomía, la igualdad soberana de los Estados y la solución pacífica de controversias.

Los valores en que se sustenta esa identidad compartida pueden ser comprendidos igualmente como ideales a realizar, conforman un horizonte utópico que da una dirección a las políticas implementadas en la actualidad.

La identidad latinoamericana, entendida como una identidad colectiva ligada a fenómenos de carácter nacional y a relaciones geopolíticas mundiales, resulta de un proceso de constitución que ha estado marcado por diferentes inflexiones y una rearticulación del “nosotros” que comprende su enunciación, tal como lo registran incluso las distintas denominaciones que ha recibido la región. Pero es igualmente este carácter histórico el que permite vislumbrar su apertura al futuro, que puede comprenderse como un proyecto permanente de construcción y actualización de una identidad que se realiza desde el presente. La identidad es así el resultado del ejercicio de memoria histórica y de la potenciación de imaginarios sociales, que van a evidenciar la constitución y emergencia de los sujetos plurales que integran América Latina. De esta constatación, se desprende que el reconocimiento de la diversidad es el complemento de la aspiración a la integración en una

unidad que la contiene, como consecuencia del mismo criterio normativo de la dignidad de todo ser humano. En este sentido, la concreción de una identidad de América Latina se presenta hoy como la voluntad de asegurar un marco supranacional de convivencia pacífica y solidaria, que contribuya a la profundización de las democracias con un mayor sentido participativo, en que tengan una vigencia y realización plenas las normas e ideales que consagran los derechos humanos.

Las posibilidades que se presentan para afianzar un proceso que garantiza condiciones para la integración son inéditas en nuestra región, sin desconocer que todavía resta bastante por avanzar en términos de justicia e inclusión sociales en las experiencias democráticas que transitamos.

Fuentes de consulta:

- Acosta, Yamandú. *Filosofía latinoamericana y sujeto*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana, 2008.
- Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Biblioteca Nueva/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2009.
- Fraser, Nancy y Axel Honneth. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata, 2006.
- Ramaglia, Dante. “Alcances de la crítica de la modernidad y la recuperación del sujeto en la filosofía latinoamericana actual”, en José de la Fuente y Yamandú Acosta (coord.), *Sociedad civil, democracia e integración*. Santiago: Ediciones UCSH, 2005: 327-337.
- _____. “La cuestión de la filosofía latinoamericana” en Enrique Dussel, Carmen Bohórquez y Eduardo Mendieta (editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. México D.F.: CREFAL / Siglo XXI Editores, 2010: 377-389.
- Roig, Arturo. *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC, 2002.
- _____. *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC, 1993.
- _____. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Salas Astrain, Ricardo (coord.). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. (3 Volúmenes), Santiago de Chile: Ediciones UCSH, 2005.
- Sauerwald, Gregor. *Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte*. Münster: Lit Verlag, 2008.
- Tugendhat, Ernst. *Justicia y derechos humanos*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1992.

Reflexiones alrededor de un posible diálogo filosófico intercultural

Reflections concerning a possible philosophical intercultural dialogue

Catalina León Pesántez

Universidad de Cuenca, Ecuador

e-mail: catalina.leonp@ucuenca.edu.ec

Resumen

El ensayo tiene como objetivos: Plantear algunas premisas que posibiliten un diálogo filosófico intercultural; entre ellas la crítica a la visión eurocéntrica de la razón moderna europea y latinoamericana; y, considerar otros constitutivos como el de su sentido práctico, consustanciado con el “color de la razón”, que lo desarrollaremos en imágenes conceptuales breves, expuestas en ciertos filósofos latinoamericanos y caribeños, para interculturizar la razón, como una apuesta teórico-histórica que posibilite el diálogo.

Palabras Clave: modernidad, racionalidad, interculturalidad, “color de la razón”

Abstract

The essay has the following objectives: To state some premises to enable a philosophical intercultural dialogue; one of these is the criticism to the Eurocentric vision of the modern European and Latin American reason. Another objective is to consider other constituents, such as the practical sense that is inherent to the “color of reason.” It will be developed through brief conceptual images which are exposed by some Latin American and Caribbean philosophers in order to interculturalize the reason as a theoretical - historical bet that facilitates the dialogue.

Key words: modernity, rationality, interculturality, “the color of reason”

Luis
In memoriam

Introducción

Preguntarse por las condiciones que posibiliten un diálogo filosófico intercultural, ha implicado problematizar los fundamentos sobre los cuales se construyó el sujeto moderno europeo y latinoamericano, y adentrarse en el estudio de la modernidad desde una posición “crítico-negativa”, en el sentido de “de-construir” su aparato conceptual; tarea que a nuestro entender exige considerar los vínculos entre modernidad, capitalismo y colonialidad.¹

De otro lado, demanda indagar y recuperar el sentido “práctico” de la razón, presente en otras tradiciones culturales y formas de vida cotidiana, para desanclarla de los finalismos de la filosofía de la conciencia, de la totalidad del sujeto céntrico-europeo e iniciar la búsqueda de las fuentes del diálogo en una razón práctica, inmersa en sujetos cuyas necesidades están corporalizadas y territorialmente situadas. Tarea que nos conduce a un posible diálogo a contra luz de la Ilustración, y a la luz de la heterogeneidad de otras formas de racionalidad.

La crítica a la visión eurocéntrica de la modernidad y los intentos de descolonizar la razón, han sido iniciativas recurrentes en la historia de la crítica latinoamericana. En el presente ensayo tratamos de mostrar que el diálogo filosófico intercultural está atravesado por un conjunto de elementos como clase social, raza, género, política, ética, ideología, edad, visiones del mundo, situación de los migrantes, entre otros aspectos; que en su conjunto

¹ Colonialidad está tomado como “colonialidad de poder”, categoría desarrollada por Aníbal Quijano, cuyo eje central es el proceso de racialización de los pobladores y la explotación de sus productos y recursos; además, la implementación de un “imaginario” selectivo en la subjetividad de los individuos; proceso que se dio a partir de la colonización del “nuevo” mundo.

configuran el sentido práctico, matizan el color de la razón² y complejizan la posibilidad de diálogo.

La razón moderna latinoamericana buscó muchas formas de inserción en la temporalidad del movimiento de la razón europea, para explicitar una identidad “propia”, mediada por la necesidad de generar una filosofía identitaria, que para muchos críticos se trató de un remedio o mala copia de la filosofía europea. En todo caso, había que trascender las circunstancias de lo “propio”, es decir, la dependencia y el colonialismo, para salvaguardar la universalidad del *Logos*, y de esta manera posicionarse en el movimiento de la totalidad europea; lo que significó una forma de “respetar” la universalidad que, posiblemente, ignoró la existencia de quienes la respetaban.

Premisas modernas que dificultan el diálogo filosófico intercultural

Abordaremos la relación moderna entre filosofía, cultura y nación porque ha complejizado el diálogo filosófico intercultural, pues este demanda poner atención a la tesis de fuerte densidad histórica, propuesta por Martín Heidegger, que consiste en considerar a la filosofía como un atributo originario y exclusivo de Europa, en tanto su esencia es griega y la helenidad es un proceso intraeuropeo, porque se desenvuelve en sí y hacia sí misma.³

² El “color de la razón” es una metáfora elaborada por el filósofo nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze. En su artículo titulado, “El color de la razón: La idea de ‘raza’ en la antropología de Kant”, vincula el concepto de “naturaleza humana” con la teoría de la raza –desarrollada por Inmanuel Kant–, mostrando la construcción de una filosofía racial, basada en políticas culturales provenientes de la Ilustración. Nosotros retomamos la metáfora del “color de la razón” para una crítica al eurocentrismo y a la formación de una razón colonial, tema que lo tratamos ampliamente en el libro de próxima edición titulado “El color de la razón y del pensamiento crítico en las Américas”.

³ «La expresión ‘filosofía europeo-occidental’ [...] es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la ‘filosofía’ es griega en su esencia, griega quiere decir aquí: la filosofía es en el origen de su esencia de índole tal, que ante todo fue la helenidad, y solo ésta, lo que la filosofía reclamó para desenvolverse a sí misma [...]. La frase la filosofía es griega en su esencia, no dice sino que: Occidente y Europa, y sólo ellos, son, en su marcha histórica más íntima, originariamente ‘filosóficos’», Martín Heidegger, “¿Qué es eso de filosofía?”, citado por Raúl Fornet-Betancourt, en el artículo “Filosofía e Interculturalidad en América Latina: Intento de introducción no filosófica” en El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2002: 124.

El planteamiento de Heidegger es discutible. Así lo señala Horacio Cerutti en su *Historia de las ideas latinoamericanas* (2003), cuando retoma la tesis del filósofo griego Christos Evangelou, quien sostiene que no es demasiado afirmar que la filosofía nace en África:

Como es sabido, el comienzo de la filosofía en África se retrotrae a tiempos ancestrales. Incluso quizá no sea demasiado afirmar que la filosofía nace en África, antes que en cualquier otra región del globo. Ha sido mérito del filósofo griego Christos Evangelou el mostrar cómo el cuento del nacimiento (surgimiento por primera vez al romper con el mito) de la filosofía en Grecia, en el período que media entre Tales y Aristóteles, es una invención arbitraria, injustificada a tenor de las afirmaciones de los mismos autores griegos (143).

Consideramos, que la expresión moderna de la esencia griega de la filosofía o la naturalización de esta esencia, se expresa en la teoría de la modernidad elaborada por Descartes, Kant, Hegel y otros filósofos, porque la relación que el sujeto trascendental establece entre razón y ciencia, razón y ética, razón y cultura, razón y estado, se fundamenta en las condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia. El trascendentalismo de la razón no es incorpóreo y al tener un sustento histórico, está cargado y matizado por el color de la razón.

Por su parte, Heidegger con la tesis sobre el “olvido del ser”, posibilitó nuevas perspectivas para reflexionar sobre la crisis de la modernidad europea. Se desplazó hacia la ontología o hacia las preguntas sobre el sentido del Ser. Su crítica a la epistemología y al sujeto de la filosofía moderno, le llevó al de la “existencia humana” como apertura del Ser al lenguaje; provocando el giro ontológico y el giro lingüístico, en tanto el lenguaje es la casa del Ser y los seres humanos, antes que ser sus amos son sus pastores. Tesis que creó –en el filósofo– la expectativa de una posible solución a la crisis europea de guerra y posguerra.

Según Charles Bambach en su libro *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks* (2006), la crisis fue sobre todo del centro de Europa, es decir de Alemania y del Volk alemán; su resolución podía estar en la reafirmación de los vínculos, entre el pueblo alemán con su tierra, su cultura, la sangre y el Estado. Esta tarea –siguiendo la tesis

de Bambach– implicó recurrir al mito ateniense de la autoctonía, según el cual Erichthonius, fundador de Atenas se auto-generaba desde la tierra. Para muchos intelectuales alemanes, la crisis estuvo atravesada por el desarraigamiento proveniente de la Ilustración francesa y del nihilismo; razón por la que fue necesario volver al arraigo, a la manera ateniense. En palabras de Bambach:

En una época donde la cultura alemana se desarrollaba sin el marco de un estado nación unificado, un grupo de filósofos y escritores afirmaron sus propios ideales nacionales en términos que tomaron prestados de sus visiones de la antigüedad. Dentro del contexto de esta helenomanía alemana, intensificada por la invasión de Napoleón en 1806, Fichte, Hegel y sus contemporáneos llegaron a hacer uso del mito de una única afinidad greco-alemana arraigada tanto en el lenguaje como en el *Heimat* (65).

La conexión entre Grecia y Alemania –según el filósofo alemán– no está en la simple recuperación del mito de la autoctonía; al contrario, Heidegger sesga su interpretación en términos de que el pensamiento presocrático, «surgió del *arche* del Ser como tal», como “la raíz auténtica del pensamiento» (66). Esta tesis le sirvió para diferenciarse de la metafísica “tradicional” y de la epistemología moderna; y, a la vez, como fundamento para «hacer que Alemania (el idioma y el *Volk* alemanes) se convirtieran en el nuevo *arche* de Europa» (66). La interpretación de Bambach –con la que coincidimos– reconoce en este mito una geopolítica de la exclusión y Maldonado Torres, considera que, además es una política de «racismo epistémico y de imperialismo» (66).

La idea de que todo pueblo y nación tienen que pasar por el veredicto de la razón ilustrada es una posición de la modernidad occidental, no ajena al conocimiento de la historia de la filosofía y de la cultura de Heidegger, en tanto se enfrentó ante una práctica que se aplicó en otrora, al mundo colonial. Pero, el filósofo alemán «la cambió de una manera por la cual, a través de su germanocentrismo, él podía hacer al resto de Europa lo que Europa había hecho a una gran porción del mundo» (68).

Desde la “epidermización”⁴ del racismo y la explotación capitalistas, Aimé Césaire, por ejemplo, habla sobre la colonización en los siguientes

⁴ Epidermización es una término utilizado por Frantz Fanon en *Piel Negra, máscaras blancas* Buenos Aires: Schapire Editor, S. R. L., 1974.

términos: «Nadie coloniza inocentemente, que tampoco nadie coloniza impunemente; que una nación que coloniza, que una civilización que justifica la colonización y, por lo tanto, la fuerza, ya es una civilización enferma, moralmente herida, que irresistiblemente, de consecuencia en consecuencia, de negación en negación, llama a su Hitler, quiero decir, su castigo» (Césaire 17). La colonización es la afirmación de la negación del Ser o afirmación de una ontología del “no ser”,⁵ cuya existencia humana –*dasein*– está sumergida en la negación de su propio Ser.

Las premisas filosóficas señaladas posibilitan una relación moderna entre filosofía, cultura y nación, pero dificultan la posibilidad de un diálogo filosófico intercultural, porque el sujeto moderno como *subjectum*, cohesionada formalmente las esferas sociales –ciencia, moral y estética– y adquiere dimensiones de poder desmesuradas, a tal punto que el mundo no es el mundo, sino la re-presentación o imagen de este.

Desde la perspectiva moderna, la tarea de la filosofía fue construir un conocimiento antes del conocimiento. Labor que implicó poner en juego la capacidad “crítica” de la razón, atribuyéndose no sólo la función de “acomodadora” de lo real al fundamentalismo trascendental; sino de juez de la totalidad histórica. En términos de Habermas (1989):

En lugar del concepto sustancial de razón, propio de la tradición metafísica, Kant propone el concepto de una razón disgregada en sus elementos y cuya unidad solamente tiene un carácter formal. Kant separa la capacidad de la razón práctica y del juicio del conocimiento teórico y dota a cada uno de ellos de su respectivo fundamento. De este modo atribuye a la Filosofía la función de un juez supremo, incluso con respecto al conjunto de la cultura (48).

La razón proporcionó los fundamentos necesarios para la autonomía de tres pilares de la modernidad: la ciencia moderna, la ética profana y el arte. El resultado de esta operación conceptual, complejizó su función unificadora entre razón y empiria, porque la tarea de unidad quedó reducida a unidad formal. Sin embargo, estas esferas de la cultura moderna, una vez liberadas

⁵ La ontología del “no ser”, es un tema que lo tratamos en el libro de próxima aparición titulado “El color de la razón y del pensamiento crítico en las Américas”.

de todo compromiso con la religión y de las ataduras espacio-temporales, ya no requirieron de soldadura alguna. La contradicción mayor de la crítica de la razón pura fue pretender ser, al mismo tiempo, “acomodadora y juez supremo de la cultura”, cuando ésta ha devenido en autónoma.

Pese al atolladero de la razón, la relación entre filosofía y cultura, históricamente, se ha resuelto imponiendo a las culturas una estructura racional. De esta manera, por ejemplo, se habla de una “racionalidad occidental”, de una “racionalidad andina”, entre otras. A la cultura occidental se le ha asignado y dotado de ciertas esencias naturales, en el sentido de considerarla como el espacio en donde se desarrolla la humanidad o esencia del hombre; o también, el espacio de liberación del espíritu de las ataduras de la naturaleza. Por ello, se la identifica con el reino de la libertad, en tanto a la naturaleza con el de la necesidad. Esta asociación ha generado la idea de que la cultura alta es la expresión de formas racionales (filosofía, música, literatura y otras), que han alcanzado un nivel alto de desarrollo del espíritu; y la cultura popular, como expresión o imitación de la naturaleza.

Según esta perspectiva, la cultura logra su mayor grado de desarrollo, el momento en que el espíritu de los pueblos ha alcanzado su “mayoría de edad”; esto es, cuando son expresados en el Estado Nacional. Según Hegel, este es el verdadero representante del “espíritu nacional” de los pueblos, «porque es allí donde son reconciliados todos los individuos particulares con la sustancia ética de la colectividad» (Castro-Gómez 96). Los individuos deben subordinarse a él, porque es allí donde toman conciencia de su destino, en tanto que miembros de una sola nación. La cultura cohesioná al pueblo en el espacio de la nación.

Desde este horizonte, las culturas son tratadas como si fueran un todo sistemático y coherente o como un todo en el que subyace una racionalidad inmanente, que se manifiesta en el desarrollo y en la historia de los pueblos. Indudablemente, que la perspectiva de una filosofía trascendental y una cultura como expresión de una razón omnipresente, no es ajena a la historia del pensamiento filosófico latinoamericano; pues, está presente, ya sea en la versión de un providencialismo histórico de tipo herderiano o en el de una teoría laica del progreso, entre otras versiones.

Filosofía latinoamericana y conciencia crítica de sus circunstancias

Es necesario abordar ciertos momentos de la modernidad latinoamericana y de su relación con la europea, para establecer sus alcances y límites. En este contexto, podemos afirmar que sus forjadores, representados en las figuras de Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Augusto Salazar Bondy, Arturo Ardao, Francisco Miró Quezada, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, Luis Villoro, Horacio Cerutti, entre otros, desarrollan una filosofía contextualizada o no ajena a las circunstancias que la producen. En términos de Raúl Fornet-Betancourt (2004), se trata de una filosofía “contextualizada e inculturada”, como momento importante en la toma de conciencia de la interculturalidad, pero todavía no suficiente para avanzar hacia ella:

Mi crítica, [...] no desconoce el progreso que significa el desarrollo de la filosofía latinoamericana como filosofía explícitamente contextual e inculturada; [...], y, reconociendo su decisiva aportación, quiere hacer notar que es todavía insuficiente como respuesta al desafío de la interculturalidad (21).

El filósofo cubano, considera que el límite de la filosofía “inculturada” está en su incapacidad de abrir el diálogo intercultural, porque el encuentro con otras culturas ha sido “selectivo” por varias razones: Primero, porque ha dialogado sólo con “la cultura mestiza”, como si el mestizaje fuera la única expresión cultural; ignorando, de esta manera, la diversidad que existe en Latinoamérica. En segundo lugar, porque se ha optado por la visión eurocéntrica de la modernidad, como paradigma de la educación, y particularmente, de la formación filosófica que se imparte en las universidades; y, por canonizar esta visión en la metodología de enseñanza del sistema educativo. Ejemplo de esta posición es la primacía de la cultura filosófica escrita, en un mundo donde la oralidad juega un papel importante en la transmisión de los valores culturales. La filosofía latinoamericana al ser “selectiva” en un continente políglota, dificulta el acceso a la interculturalidad.

Tercero, el «uso colonizado de la razón, cómplice en el fondo de la herencia colonial» (22), aspecto que ya fue criticado por la intelectualidad del siglo XIX; sin embargo, continúa en la actualidad, obstaculizando el diálogo. La propuesta de Fornet-Betancourt es «continuar el proceso de transformación

contextual e in culturada con una tarea de redimensionamiento intercultural que debe conducir precisamente al nacimiento de filosofías contextuales redimensionadas por el diálogo mutuo» (21). Pero, ¿desde dónde redimensiona el diálogo mutuo y la interculturalidad?

Interculturalizar la filosofía es abrir el diálogo con otras culturas, para tomar conciencia histórica de ellas y constatar las circunstancias de la dominación de unos sobre otros. A nuestro entender, esta tarea reduce la interculturalidad a un círculo, cuyo inicio y fin es la contextualización e in culturación de la filosofía. Esto permite a Fornet-Betancourt superar los temas de la circunstancia de lo “propio”, de la historicidad de la razón latinoamericana, de la existencia y del humanismo como fundamento de estas opciones históricas. Este límite le impide establecer los contenidos de un diálogo histórico, para ponerlo a prueba frente a las circunstancias.

La crítica de Juan Carlos Scannone a la propuesta del filósofo cubano, está encaminada a situarla en la tradición iniciada en Grecia y en la construcción de una re-lectura desde un “mirar-pensar” crítico y radical sobre el hombre, el mundo y su sentido en él. En este punto coincidimos con el filósofo argentino; sin embargo, consideramos que su propuesta es posiblemente más conflictiva que la de Fornet-Betancourt, porque prioriza la in culturación de los valores cristianos frente a un diálogo filosófico intercultural.

De igual manera, la propuesta de Raúl Fornet-Betancourt (2001), heredera de la filosofía de Jean Paul Sartre, tampoco avanza a formular las condiciones de un posible diálogo filosófico intercultural, porque los “invariantes antropológicos” o “universales históricos” que plantea como fundamento, se inscriben en la «tradición universalizadora de un humanismo ético-racional» (212).

Los supuestos filosóficos para un diálogo intercultural según Raúl Fornet-Betancourt

Para este filósofo, las premisas o el fundamento del diálogo filosófico intercultural está en lo que él llama los “invariantes antropológicos” o “universales históricos”; categorías que tienen relación con el humanismo occidental, que cualifica a todo ser humano en cualquier momento y lugar; de ahí que, no es extraño concebir –como primer supuesto filosófico– al ser humano como un “universal singular”, garante de la supervivencia histórica

de la subjetividad, en tanto es constructor del sentido de “totalidad”. El segundo, la “reflexión subjetiva”, no es un reflejo mecánico de la cultura, sino «más bien la condición que vive la cultura y que, desde esa vivencia, la proyecta continuamente más allá de lo constituido en ella» (212). La reflexión subjetiva permite mirar lo que la cultura practica; pero tiene sus límites, en tanto no puede captar la totalidad de los haceres. Sin embargo, este déficit puede ser el punto de contacto con otras culturas. Además, la “reflexión subjetiva” es un instrumento que permite la apropiación de universos que están fuera de él; y a la vez, posibilita la comunicación con los otros.

El tercero, la libertad, núcleo duro de la reflexión subjetiva, en el sentido de que subyace a los anteriores. Si la reflexión filosófica impide que un universo cultural se mantenga cerrado, es porque la libertad cuestiona esta conducta, promoviendo la construcción de nuevos universos de sentido. La libertad es el derecho a rebelarse, y a rechazar cualquier forma de colonización que la reflexión puede provocar. El cuarto, la racionalidad es una instancia constitutiva de la libertad, en el sentido de que la razón supone el ejercicio de la libertad. En términos de Raúl Fornet-Betancourt, si el ser humano es libre tiene que ser racional. Libertad y racionalidad en toda situación cultural sirven de garantía para el diálogo entre culturas.

Libertad, racionalidad, reflexión subjetiva y el ser humano como universal singular son invariantes antropológicos, que no expresan con claridad la “radicalidad” de las circunstancias, porque no hay ni referentes históricos ni espaciales explícitos. El humanismo ético apela al reconocimiento de las circunstancias; pero no va más allá, porque su límite está en la adscripción a una filosofía “consciente” de las circunstancias.

Plantear la relación entre libertad y razón, en términos de que si se es libre se es racional, y reconociéndose a sí mismo se reconoce al otro es –no cabe duda– plantear el reconocimiento y la inclusión de todas las culturas; lo que significa salirse del carácter monotópico de la razón occidental. Sin embargo, el problema no es sólo incluir al *otro* en el *logos* occidental, sino explicar por qué y cómo devino en único modelo y en fin último de las culturas. ¿Cómo se puede dialogar desde las diferencias construidas por este *logos*?

Estos problemas desde la lógica de los “invariantes antropológicos”, difícilmente pueden ser explicados; porque libertad, razón, reflexión y universalidad desde una lógica de las circunstancias del oprimido son poco efectivas, están fuera del horizonte de sus “necesidades”; y, desde el punto de vista epistemológico, no logran explicar la situación de los sujetos atravesados por la marginalidad.

Creemos que tanto la propuesta de una filosofía “consciente” de las circunstancias de Fornet-Betancourt, como la del “pensamiento radical simbólico-reflexivo” de Juan Carlos Scannone (2004), por citar dos ejemplos de la amplia lista de filósofos latinoamericanos, no han considerado que una de las vías para interculturalizar el diálogo filosófico es desestabilizar el concepto de razón occidental, y abrirse al sentido práctico de otras formas de racionalidad. Tarea difícil porque implica deshelenizar la razón, desencializar su origen griego y admitir que ella tiene una corporeidad, no exenta de color; así como también, considerar que la cultura es una instancia de negociación de significados. Esto no quiere decir que desconozcamos al racionalismo de Occidente; lo que queremos es establecer, las premisas para dialogar entre culturas.

Diálogo a contraluz de la ilustración

En esta parte, trataremos de explicitar el vínculo entre razón y color –retomado la metáfora del filósofo Emmanuel Chukwudi Eze– en ciertas imágenes conceptuales de la razón latinoamericana, y en algunos autores de las Américas. Mostramos que ella no se va constituyendo a la manera de un *eidos*, sino como racionalidades cargadas de sentido práctico que se gestan en un ámbito contextualizado e inculurado y por ello no desprendido del color. De ahí que, cuando hablamos de razón y capital, razón y dependencia, razón y colonialismo, razón y humanismo, razón y modernidad, razón y mercado, razón y ética no nos referimos a “la razón” sino a razones prácticas entrelazadas con el color.

Una de las premisas para posibilitar el diálogo filosófico intercultural es examinar críticamente las distintas formas de pensar la cultura. En este sentido, el vínculo entre cultura y poder, cultura y capital, cultura y colonialismo es un determinante histórico en países, cuya historia está

atravesada por la experiencia del colonialismo. Además, enfatizamos en el tema del color de la razón en las Américas en tanto razón colonial, porque ha sido un aspecto descuidado por la crítica latinoamericana. Abordar la relación entre razón, poder y culturas nos conduce a posicionar al sujeto céntrico moderno en una “geopolítica” del conocimiento y a la pregunta: ¿Por qué la razón en las Américas subalternizadas está cargada de color?

Nuestra propuesta considera la articulación entre clase, raza y culturas sin desconocer otros factores (como el género, la religión, la edad, por ejemplo), porque históricamente condensa el momento de constitución del eurocentrismo, como instancia de dominación sobre las subjetividades y las formas de conocimiento de sus subordinados. Hemos re-construido algunas imágenes del pensamiento de ciertos filósofos, con la finalidad de discutir la configuración “corporal” de las racionalidades o su sentido práctico, en cuya complejidad se va formando y matizando el color de la razón.

Esta propuesta es un punto de partida y la condición de posibilidad para el diálogo filosófico y en relación con ella, desarrollaremos en forma muy sintética, a manera de imágenes cortas –como ya señalamos– un esquema teórico e histórico de algunos pensadores.

Imágenes del “color de la razón”

El análisis de la dependencia y del colonialismo, desarrollado por Leopoldo Zea, acude a una dialéctica de lo “propio”; en donde la oposición amo-esclavo está mediada por la dinámica de un capitalismo dependiente, y por una razón utópica, producto de la misma modernidad. La resolución de la oposición está en la liberación de la dependencia de los pueblos latinoamericanos, que coincide con el tiempo de la liberación del proletariado.

Leopoldo Zea estuvo en permanente diálogo con filósofos europeos, y sobre todo con Hegel, para mostrar el lugar de América en la Historia Universal y para argumentar que no somos «el *eco* del viejo mundo ni el *reflejo* de ajena vida» (15); y lo hace desde la marginación y la barbarie. Su quehacer intelectual organizado alrededor de la toma de conciencia del pasado colonial y del presente, para trascenderlo a un futuro que reivindique la razón histórica del proletariado, constituyen el legado de su filosofía de la liberación.

Efectivamente, la dialéctica del colonialismo y la dependencia es el problema central de reflexión de la filosofía de la liberación. Pero, estimamos, que su resolución no está sólo en los intereses del proletariado, sino también en el de la diversidad de otros sectores oprimidos, pues al incluir las diferencias y diversidades de todo tipo en los intereses del proletariado, se pierde la dimensión de apertura del proceso histórico.

Según Bolívar Echeverría, la modernidad europea se configura como capitalista a partir del impacto histórico de la conquista de América. En el caso de América Latina, la relación entre modernidad y capital ha sido muy frágil –rasgo que lo diferencia de la europea–. Consecuentemente, no ha habido una modernidad sino múltiples; provocando la construcción de identidades moderno-capitalistas difusas que se establecen, en contra y dentro de una unidad –el capital–. Estas identidades se forman en la violencia de la Conquista, momento en el que –según el filósofo ecuatoriano– los indios tuvieron que construir un “mestizaje barroco”, como estrategia de supervivencia o como un «inventarse la vida dentro de la muerte» (Echeverría 214).

La débil relación entre capital y modernidad genera la pervivencia muy fuerte de modernidades: la “modernidad barroca” del siglo XVI al siglo XVII; la “modernidad ilustrada” con la política de los Borbones en el siglo XVIII; la “modernidad republicana-nacional”, en los siglos XIX y XX; y, la modernidad de la “globalización neoliberal” que se produce alrededor de 1970.

La modernidad o actualidad del capital nos lleva a la reflexión sobre sus alcances: la capacidad de “atravar”, “seducir”, “incluir” a fuerzas sociales que en sus orígenes estaban acalladas. Es lo que Bolívar Echeverría (2010) llama un «racismo de la blanquitud» 58), concepto que articula una relación entre modernidad, capital y raza; convirtiéndose en un llamado de atención sobre el análisis del racismo, al enfatizar en el hecho de que el capital es capaz de incluir a su lógica de funcionamiento, tanto al color de la piel como al color de la razón. Para el filósofo ecuatoriano, el “racismo de la blanquitud”, seguirá siendo un mecanismo de segregación de la vida que no prescindirá de un racismo de carácter étnico.

En rasgos muy generales, diríamos que para estos dos críticos la relación trabajo y capital, determina la configuración histórica de la modernidad en América Latina. Zea enfatiza en la dialéctica del colonialismo y la dependencia como expresión de lo “propio”, y como momento superable de la racionalidad occidental. Echeverría, en cambio, en la configuración de identidades forjadas en el proceso de la dialéctica de la modernidad capitalista, que en este caso dada su peculiaridad, muestra la actualidad de varias modernidades.

Desde otra perspectiva, las imágenes elaboradas por Aimé Césaire y Frantz Fanon, critican a la razón eurocéntrica desde una articulación entre clase y raza, como nudo político que les lleva a plantear otra forma de concebir la razón y el humanismo, pues su condición de vivir en las “fronteras”, en el sentido de ser caribeños de habla francesa, descendientes de africanos, sin ser africanos; su posición de sujetos colonizados, de una u otra manera les lleva a “conocer” Europa, sin ser europeos; su nacimiento y crecimiento en el Caribe hace que no desconozcan la relación con Latinoamérica pero sin ser latinoamericanos; su caminar por el sendero de la lucha política anticapitalista y anticolonialista; el color de su piel negra.

Todas son circunstancias que en su conjunto configuraron una corporalidad de la razón matizada de color, y vieron la necesidad de crear otro humanismo.

Estos dos pensadores han articulado una forma de razón en donde no hay ninguna una circunstancia puesta en *epojé*. Al contrario, todos los elementos se movilizan y se visibilizan en su acción política. Estos contenidos históricos o sentidos práctico-racionales muestran la vaciedad del humanismo burgués; razón por la que proponen otro humanismo: el «humanismo radical» (Maldonado 158), que reivindica la humanidad del negro, desde el respeto a una filosofía de la razón con sentido práctico.

Césaire, entre otros planteamientos, desarrolla una dialéctica negativa de la “descivilización”, en donde no hay analogía entre colonizar y civilizar. Cuando se pregunta ¿que ha representado la colonización europea sobre otros pueblos? La respuesta no admite duda alguna: «la distancia de la *colonización* a la *civilización* es infinita, que de todas las expediciones coloniales acumuladas, de todos los estatutos coloniales elaborados, de todas las circulares ministeriales expedidas, no se podría rescatar un solo valor

humano» (Césaire 14). La colonización no es el encuentro armonioso entre culturas ni es el movimiento simétricamente ascendente hacia la conquista del “progreso” y del *logos* universal. Todo lo contrario, se construye bajo la forma de una dialéctica negativa o regresiva, en donde la humanidad de lo humano es doblemente negada, porque no solo la humanidad del colonizado sino también la del colonizador se anulan. Se trata de una regresión universal o anulación de la genericidad de la condición humana.

[...] la colonización trabaja para *descivilizar* al colonizador, para *embrutecerlo* [...] para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral; y habría que mostrar después que cada vez que en Vietnam se corta una cabeza y se revienta un ojo, y en Francia se acepta, que cada vez que se viola a una niña, y en Francia se acepta, que cada vez que se tortura a un malgache, y en Francia se acepta, habría que mostrar, digo, que cuando todo eso sucede, se está verificando una experiencia de la civilización que pesa por su peso muerto, se está produciendo una *regresión universal*, se está instalando [...] el progreso lento pero seguro del *ensalvajamiento* del continente (Césaire 15).

La colonización es un hecho histórico que contradice el significado de civilizar. Césaire, la posiciona en una dialéctica negativa que quiebra la idea de no contradicción de la totalidad histórica, porque sale a luz la “diferencia”, lo no igual, lo falso, lo “otro” como elementos contradictorios o entes no analógicos a los elementos que componen la razón occidental. El pensador martiniqués, nos sugiere que la colonización se desarrolla como una dialéctica de la diferencia (negativa) y apela a que tomemos conciencia de ella. Este sentido negativo, le asociamos a la idea de Theodor Adorno, para quien la diferencia es todo aquello que no se adecua a la lógica conceptual de la totalidad.⁶

Mientras el punto de vista de Occidente proclama la colonización como una forma de civilización, Césaire la analoga con la barbarie, puesto que el

⁶ «Pero puesto que esa totalidad se construye según la lógica, cuyo núcleo es el *non datur tertium*, todo lo que no se acomode a ella, todo lo que es cualitativamente distinto recibe el sello de lo contradictorio», Theodor Adorno. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus Ediciones, 1975: 13.

momento de “superación” o europeización de los pueblos colonizados, no necesariamente debía seguir el camino de la violencia capitalista, ejercida por Europa. Esto quiere decir (siguiendo la lógica del razonamiento de Césaire) que fue la misma Europa la que, contradictoriamente, frenó el desarrollo de los pueblos dominados, que podían haber seguido un camino de modernización anticapitalista. Por su parte, Frantz Fanon desde una ontología que la hemos llamado del “no ser”, reivindica el “ser” como una construcción histórica y social:

Hay una zona del no ser, una región extraordinariamente estéril y árida, un tramo esencialmente despojado, en donde un auténtico surgimiento puede tener su origen. En la mayoría de los casos, el negro no tiene el beneficio de realizar este descenso a los verdaderos infiernos (Fanon 14).

Este continente del “no ser” es creado por la violencia del capital y del racismo, que ignorándose a sí mismo, ha imaginado un concepto universal de razón, cuyo objetivo ha sido naturalizar el racismo y crear la escasez en esta zona del “no ser”. Además, el análisis histórico y social le permite a Fanon criticar lo que él llama el doble narcisismo:

El *blanco* está encerrado en su blancura. El *negro* en su negritud» (15). El negro habita o ha construido su morada en el “no ser” o en el no ser blanco. Su horizonte de vida se articula alrededor de dos campos: el blanco y el negro. La blancura se configura como el ámbito del deseo: «para el Negro, no hay más que un destino: Y es blanco»(16).

Este deseo tiene su correlato en el imaginario de la superioridad del blanco, y en la necesidad de ciertos negros de mostrar la riqueza de su pensamiento y cultura; posición, que de una u otra manera, legitima la aceptación de su inferioridad. Para Fanon esta situación plantea la necesidad de la desalienación de los negros; lo que le lleva a decir que el complejo de inferioridad obedece a condiciones económicas y sociales creadas; de tal manera que, él no se explica por una supuesta estructura psicológica, preexistente a la colonización o por la naturalización de la inferioridad. Obedece a un doble proceso: «Económico en primer lugar. Por interiorización o, mejor, epidermización de su inferioridad, luego» (16). Fanon, logra desatar

el nudo social entrelazado con el factor económico, racial y psicológico; de ahí que la lucha del negro es por su liberación y desalienación.

El crítico martiniqués, consciente de esta situación apunta a desestructurar la naturalización de la inferioridad, y en este recorrido encuentra en esa zona del “no ser”, lugares ambiguos, poseídos por el deseo de conquistar el Yo (blanco). El deseo no es un desear, que se manifiesta como inmediatez de la conciencia o como un acto performativo de la misma. Al contrario, es complejo porque instaura una relación colonial en donde el problema no es asumir el rol del Yo colonizador o de la Otredad colonizada, sino que el deseo es un deseo colonial o espacio intermedio entre los dos –yoidad-otredad-. Según Homi Bhabha «el deseo colonial siempre se articula en relación con el del Otro: el espacio fantasmático de la posesión que ningún sujeto puede ocupar singularmente o con fijeza, y en consecuencia permite el sueño de la inversión de papeles» (65). Este deseo es el que perturba, delira y provoca el dolor ontológico del “no ser”.

La lucha emprendida por Fanon no es sólo por la liberación de los negros, se remite a la necesidad de una transformación total del hombre y de la sociedad y, posiblemente, va más allá, hacia el hecho de hablar «desde los intersticios inciertos del cambio histórico: desde el área de ambivalencia entre raza y sexualidad; fuera de la irresuelta contradicción entre cultura y clase; desde la profundidad de la lucha de la representación psíquica y la realidad social» (Fanon 61). Es el individuo inmerso en el torbellino de las fuerzas histórico-sociales el que toma la palabra, para abrirse a la complejidad y abigarrada estructura psíquica que le mueve y le commueve.

Cuando el pensador martiniqués habla desde la necesidad de luchar por la transformación del hombre, está incluyendo a la diversidad del género humano. Esto le permite tomar distancia frente al problema de lo “universal”, que para la filosofía de Occidente ha sido y sigue siendo –en ciertos ámbitos de ella– un elemento central de su quehacer. Para Fanon, el asunto no es elaborar un “universal” o un “absoluto” fuera del tiempo y el espacio real, sino cómo explicar y superar la “situación universal” del negro, inscrita en una determinada forma de existencia, en tanto el negro constituye un “es”, enfrentando las demandas de las circunstancias.

Una práctica habitual ha sido utilizar al negro para helenizarlo u orfeizarlo; imaginando que de esta manera forma parte de lo “universal”; pero en

el caso de la negritud, la existencia –racismo, escasez, inferiorización, infantilización– niega o anula la universalidad, porque como dice el mismo Fanon: «donde vaya un negro sigue siendo un negro» (155). Su llamado de atención radica en no “olvidar” la existencia, solo la inmersión en ella posibilita la transformación o creación de otro humanismo, en donde el destino del sentido práctico de la razón será llegar a respetar la condición humana de la diversidad racializada y explotada. Y, a considerar al sujeto no sólo como substancia pensante, sino como cuerpo en situaciones “límite”; sin estas premisas, no se podría abrir el diálogo entre culturas ni sería factible hablar de universales. Posiblemente, la “condición universal del negro” se transformará, en el momento en que se consiga la genericidad de la humanidad de lo humano.

En Leopoldo Zea, Bolívar Echeverría, Aimé Césaire y Frantz Fanon, indudablemente, que está presente la figura de Karl Marx en diferentes formas e interpretaciones; razón por la que ni desconocemos ni borramos las respectivas distancias histórico-políticas en el tratamiento del capital, la clase, el trabajo y la raza, entre otras categorías.

Otra imagen “crítico-negativa” es la propuesta por el proyecto Modernidad/ Colonialidad, que se organiza desde categorías como la colonialidad del poder (Aníbal Quijano), la modernidad como ideología de salvación de la “barbarie” (Enrique Dussel), el conocimiento como geopolítica, la frontera como un lugar generador de prácticas cognoscitivas (Walter Mignolo), la colonialidad del ser para evidenciar las condiciones de un “humanismo otro” (Nelson Maldonado Torres), la colonialidad de la naturaleza (Catherine Walsh). El elemento común al proyecto es la Colonialidad, entendida como el elemento constitutivo de la modernidad europea y latinoamericana y no como una adición.⁷

Nos interesa resaltar de manera muy breve, la crítica de Enrique Dussel a la visión eurocéntrica de la modernidad, en tanto la ubica como un mito salvífico, en cuya operación conceptual se cambiaron los términos: el victimario se convierte en víctima salvadora de “almas”. Si Horkheimer y Adorno, sostienen la tesis de que «el mito es ya Ilustración; la Ilustración

⁷ En este ensayo solo mencionamos el proyecto Modernidad/Colonialidad como expresión de la crítica a la modernidad europea.

recae en mitología (76). Dussel, en cambio, nos sugiere que el tránsito del *Logos* al mito ilustrado de la razón en las condiciones de una América “descubierta”, «se dio en el momento en que se articuló razón, progreso y salvación, a partir de una práctica de violencia colonizadora» (León 37). Razón por la que (a decir del filósofo argentino-mexicano), la modernidad nace realmente en 1492, porque es el momento de su «empírica mundialización, la organización de un mundo colonial, y el usufructo de la vida de sus víctimas, en un nivel pragmático y económico» (Dussel 178).

Este planteamiento ha cambiado la visión y percepción del tiempo histórico y espacial, a tal punto que se ha operado un desplazamiento de la modernidad europea hacia atrás; hacia 1492, como momento de constitución de la primera modernidad, la primera geocultura y el discurso de la limpieza de sangre, como primer momento de universalización y legitimación de la modernidad.

En este trabajo ensayamos la articulación compleja entre dos elementos: clase y raza, como dos caracteres históricos, visiblemente insoslayables e inseparables; y por lo tanto, imposible de escindirlos o priorizarlos; y, al mismo tiempo, como hiato histórico, que dificulta la relación entre ellos, y con otros aspectos sociales como sexualidad, género, culturas, *habitus*, religión, edad, situación de los migrantes, entre otros. Esta dificultad se manifiesta en todas las imágenes del sentido práctico de la razón, expuestas por los filósofos analizados.

Plantear la posibilidad de un diálogo filosófico intercultural, entre otros aspectos, implica considerar la historicidad de las relaciones, porque ninguna se presenta como si fuera una ley o una constante. Esto quiere decir, que las formas de articulación o relaciones no son construcciones *a priori* de la razón, sino “totalizaciones” fluctuantes entre procesos económicos, políticos, ideológicos, culturales. En este sentido, consideramos que no hay una configuración uniforme, aspecto que incide o matiza el color de la razón.

Además, es necesario repensar el quehacer de la filosofía, en términos de abrir el análisis a otras racionalidades formadas en este complejo cruce de articulaciones históricas, que han originado la imagen del color de la razón, y la necesidad de plantearse otro humanismo, que

manifieste el lado oculto de la racionalidad cartesiana: el cuerpo como experiencia de vida; y como tal, un cuerpo sometido, clasificado, deseante, deseado, gratificado, siempre en actitud de interrogación y en situaciones “límite”; por lo tanto, como fuente de conocimientos. De ahí que, establecemos una relación no de exterioridad entre cuerpo y razón sino de intimidad, en la medida en que la “corporalidad” es originaria de múltiples sentidos prácticos o sentidos prácticos de la razón.

Esta perspectiva ha sido el horizonte desde el que hemos mirado al sujeto colonial, cuya humanidad ha sido negada por ese lugar denominado ontología del “no ser”, para develar al “ser” como una unidad de cuerpo y razón, atados a existenciarios históricos. Deícticos como lo “propio”, el “nosotros”, el “mestizaje”, como expresión de la armonía entre culturas, los “invariantes antropológicos”, entre otras “identidades”; o, problemáticas como la existencia o no de una filosofía “propia” en América Latina, y el humanismo como motor de la cultura latinoamericana, están atravesados por la presencia sobre-determinada de una de estas articulaciones históricas. Consecuentemente, el sentido y el conocimiento de estos problemas, ampliamente discutidos y desarrollados por la filosofía latinoamericana, difícilmente podrán ser explicados al margen de “existenciarios” que los producen.

Fuentes de consulta:

- Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus Ediciones, 1975.
- Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL, 2002.
- Castro Gómez, Santiago. “Teoría tradicional y teoría crítica del cultura” en *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales / Pontificia Universidad Javeriana, 2000.
- Cerutti G., Horacio / Magallón, A Mario. *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* México, D. F.: Universidad de la ciudad de México, 2003.
- Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, S. A., 2006.
- Dussel, Enrique. *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz: Plural Editores / Centro de información para el desarrollo, 1994.
- Echeverría, Bolívar. “Imágenes de la blanquitud” en *Modernidad y blanquitud*, México, D. F., Ediciones Era, 2010.
_____. *Vuelta de siglo*, México, D. F., Ediciones Era, 2006.
- Eze Chukwudi, Emmanuel. “El color de la razón: La idea de ‘raza’ en la antropología de Kant” en *Capitalismo y Geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Colección Plural 2, Ediciones del Signo, 2001.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, S. A., 1986.
_____. *Piel Negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire, Editor, S. R. L., 1974.
- Fornet-Betancourt, Raúl. “Críticas, diálogos y perspectivas” en *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 2004.
_____. “Filosofía e Interculturalidad en América Latina: Intento de introducción no filosófica” en *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2002.

- _____. *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización.* Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- Habermas, Jürgen. “La Filosofía como Vigilante e Intérprete” en *Revista Nariz del Diablo*, Quito: Centro de Investigaciones y Estudios Socio-Económicos, (CIESE), N.º 13, 1989.
- Hegel, Jorge G. F. *Lecciones de Filosofía de la Historia*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- Heidegger, Martín. “¿Qué es eso de filosofía?” en *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2002.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Debate, S. A., 2003.
- León P., Catalina. “El color de la razón y del pensamiento crítico en las Américas” de próxima publicación por la Universidad Andina Simón Bolívar / Universidad de Cuenca.
- _____. “La recaída del *logos* en mito y el mito salvífico de la modernidad europea” en *Revista Pucara* N.º 23, Cuenca: Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuenca, 2011.
- Maldonado Torres Nelson. “Frantz Fanon, filosofía pos-continental, y cosmopolitismo des-colonial” en *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*. Oliver Kozlarek (editor). Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007.
- _____. “La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad” en *(Des)Colonialidad del ser y del saber. Vídeos indígenas y los límites coloniales de la izquierda en Bolivia*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006.
- Scannone, Juan Carlos. “Respuesta a Raúl Fornet-Betancourt” en *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 2004.
- Zea, Leopoldo. *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1949.

De Toussaint Louverture a Joseph-Anténor Firmin. Dos expresiones de la lucha por la libertad y la igualdad en Haití.

From Toussaint Louverture to Joseph-Anténor Firmin.
Two expressions in the struggle for liberty and equality in Haiti

Adriana Arpini

Universidad de Cuyo, Argentina
e-mail: aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

Resumen

Desde la perspectiva de la Historia de las Ideas filosóficas analizamos dos momentos de la lucha por la libertad y la igualdad en Haití. El primero gira en torno a la figura de Toussaint Louverture y es trabajado a partir de dos documentos claves para la comprensión de su pensamiento: la *Constitución* que mandó redactar en 1801 para organizar la vida y la producción de Sain Domingue, y la *Memoria de Toussaint Louverture, escrita por él mismo*, cuya primera publicación es de 1853, por M. Saint Remi. El segundo momento tiene como figura central a Joseph-Anténor Firmin y su obra *Sobre la igualdad de las razas humanas*, con la que refuta las tesis racialistas del Conde de Gobineau.

Palabras Clave: libertad, igualdad, racismo, Toussaint Louverture, Joseph-Anénor Firmin

Abstract

The perspective of the philosophical ideas of history allows us to analyze two events in the struggle for liberty and equality in Haiti. The first focuses on the image of Toussaint Louverture and is based on two key documents that help to understand his thoughts: the first known as the *Constitution* that he commissioned in 1801 to bring order to the life and economic output of Sain Domingue; the second was *Toussaint Louverture's Memories* written by Louverture himself and first published in 1853 by M. Saint Remi. The second event focuses on both Joseph-Anténor Firmin as a central figure and his work *About the equality of human races*, which refutes Count de Gobineau's racist thesis.

Key words: liberty, equality, racism, Toussaint Louverture, Joseph-Anténor Firmin

Frente a las costas de la América Central, al norte de Colombia y Venezuela, se extiende el archipiélago de Las Antillas, cuyas costas están bañadas por el Mar Caribe en el occidente y por el Océano Atlántico en el oriente. Las islas de Cuba, La Española y Puerto Rico se distinguen por su extensión, recibiendo el apelativo de Antillas Mayores. Cristóbal Colón desembarcó en La Española el 5 de diciembre de 1492 y la isla pasó a formar parte del Imperio Español. Este hecho marcó el inicio de la conquista, colonización, saqueo y “despoblamiento” de tierras que ni eran “nuevas”, ni “incultas”, ni mucho menos estaban deshabitadas.

Durante los primeros años de vida colonial, en la región occidental de la isla, se asentaron los bucaneros (hombres que vivían de la caza de reses y cerdos cimarrones, del comercio de pieles y el cultivo de tabaco) y los filibusteros (nombre que se le daba a ciertos piratas del mar Caribe que perturban las comunicaciones marítimas de los españoles)¹, ambos de origen francés. Ocuparon primero la isla de Tortuga y se extendieron luego en la parte occidental de La Española, razón por la cual Francia reclamó la posesión de la parte oeste, que fue cedida por España en 1697 por el Tratado de Ryswick. Se formó así el Saint Domingue Francés. Se comenzó entonces la explotación de la caña de azúcar y de otros frutos tropicales mediante el sistema de plantación, basado en la mano de obra esclava.

Para mediados del siglo XVII, con la extensión del sistema de plantación, se incrementó el comercio de esclavos. Se estableció, entonces, la siguiente ecuación: más esclavos = más azúcar = más ganancias. La colonia francesa de Saint-Domingue (territorio conocido por sus habitantes originarios como Haití: tierra montañosa o tierra de colinas) era la más productiva de las Antillas. Llegó a convertirse, a partir de 1783, en la principal productora de azúcar del mundo. Para cubrir la necesidad de mano de obra, los dueños

¹ Por extensión, el término se utilizó en el siglo XIX para designar a quienes trabajaban por la emancipación de las provincias ultramarinas de España.

de las plantaciones incorporaban un promedio de 30 000 esclavos africanos anuales en los años que precedieron a la Revolución Francesa. Tanto el azúcar como los esclavos –considerados como mercancías para traficar– cotizaban en la Bolsa de París y significaban un alto ingreso de la burguesía francesa en ascenso:

Toda la historia futura del Caribe quedó marcada por esta ignominiosa práctica de explotación del hombre por el hombre [...] las explosiones anticolonialistas que empezaron a producirse desde el siglo XVIII bajo la forma de insurrecciones, movimientos mesiánicos y cimarronaje de larga tradición, tuvieron desde siempre un doble carácter de confrontación racial (negros contra blancos) y de enfrentamiento económico (esclavos contra amos). La gran Revolución Haitiana (1791-1804), que estalló en la más próspera colonia azucarera antillana, además de dar lugar a la primera república en América Latina, representó la culminación de esta resistencia contra la esclavitud racial y colonial (Pierre-Charles 13).

En 1791 tuvo lugar una conspiración masiva de esclavos liderada por el jamaiquino Boukman, un sacerdote Vudú que reunió a los hombres de diversas culturas africanas y exhortó a dejar de lado el dios de los blancos, que tantas penas causaba, y escuchar la voz de la libertad que hablaba en el corazón de cada uno. Toussaint de Breda² se unió a los insurgentes, para servir como médico, por sus conocimientos de hierbas y artes de curar. La instrucción militar la recibió Toussaint de los españoles y llegó a dirigir una tropa de más de 3.000 soldados, consiguiendo algunas victorias en pocos meses. Fue entonces cuando se lo comenzó a llamar por el apodo *L'Overture* (la abertura, el principio de ciertas cosas, el iniciador), tal vez por su capacidad de negociar, de ir abriendo posibilidades. Tras la muerte

² François Dominique Toussaint nació esclavo en 20 de mayo de 1743, en la hacienda del Conde de Breda, territorio de la actual República Dominicana. Fue su amo quien lo instó a que aprendiera a leer y escribir. Conoció la obra de los enciclopedistas franceses, en especial los escritos del Abate Reynal, teórico antiesclavista de ideas liberales, autor de *Historie Philosophique et Politique des Etablissements et du commerce des Europeens Dans les Deux Indies*. Se casó con una mujer libre llamada Suzanne con la que tuvo dos hijos, Isaac y Placide. Fue liberado a los 33 años y alquiló una granja de café de 15 hectáreas con 13 esclavos. En 1791 se unió a los esclavos rebeldes.

de Boukman, el 29 de agosto de 1793, en una proclama pública, se presentó como el líder de los negros con estas palabras:

Hermanos y amigos. Soy Toussaint Louverture; quizás el conocimiento de mi nombre haya llegado hasta vosotros. He iniciado la venganza de mi raza. Quiero que la libertad y la igualdad reinen en Santo Domingo. Trabajo para que existan. Unidos, hermanos, y luchad conmigo por la misma causa. Arrancad de raíz conmigo el árbol de la esclavitud.

Vuestro muy humilde y muy obediente servidor, Toussaint Louverture, General de los ejércitos del rey, para el bien público (Cfr. Pluchon, P., 1991).

Desde 1794 hasta 1800, como hombres libres y soldados disciplinados, los ex-esclavos lucharon contra la invasión británica, en la que muchos blancos y mulatos de Saint Domingue habían puesto las esperanzas. Bajo la dirección de Toussaint-Louverture, el ejército negro obligó a los españoles a replegarse a su territorio, derrotó a los ingleses, que abandonaron la isla en abril de 1798, fortaleció el movimiento abolicionista y sofocó los intentos de guerra civil promovidos por los mulatos.

Toussaint Louverture y la Constitución de 1801

La lucha liderada por Toussaint Louverture se desarrolla en un contexto internacional en que las tensiones entre las potencias europeas se agudizan debido a su interés por apoderarse de las colonias del Caribe. Desde el primer tercio del siglo XVII el área de las Antillas había dejado de ser posesión exclusiva de España, para convertirse en frontera de otras potencias europeas: Inglaterra, Francia, Dinamarca, Holanda, Suecia se arrebataban unas a otras los territorios coloniales.

En 1801, después de una cruenta guerra antiesclavista y en medio de tensiones extremas que imponía la situación, Toussaint, como gobernador de Saint Domingue, mandó a redactar una Constitución republicana, que decretara la abolición de la esclavitud, extendiera la condición de ciudadano a todos los habitantes de la Colonia, cualquiera sea el color de su epidermis, y estableciera normas para regular la vida y la producción.

Dicha Constitución puede ser considerada como uno de los textos “fundadores” de la nacionalidad haitiana. Según Fleischmann, «tales textos son de un orden moderno y pragmático, se presentan bajo la forma de declaraciones, símbolos, constituciones» (162).

Ya desde el primer párrafo del texto constitucional, puede advertirse una contradicción entre la aseveración de que el territorio de Sant Domingue está sujeto a leyes propias, lo cual es índice de una afirmación de autonomía, y la aceptación de la pertenencia a la “una e indivisible República Francesa”, con los cuales se admite el status colonial.

La Constitución establecía en el Título II, *Sobre los habitantes*, que «no hay esclavos en el territorio», que «la servidumbre ha sido abolida para siempre», que «todos los hombres nacen, viven y mueren libres», que «todos los hombres pueden trabajar en todas las formas de empleo, sea cual sea su color», que «no existen otras diferencias que las virtudes y talentos, ni otra jerarquía que la concedida por la ley en el ejercicio de un cargo público», que «la ley es igual para todos, si castiga o si protege» (art. 3, 4 y 5). Estos artículos están alineados con los ideales que orientaron a muchos actores de la Revolución Francesa, especialmente enciclopedistas y jacobinos, partidarios de la “igualdad de la libertad”.

El texto constitucional ha sido considerado como expresión fiel del pensamiento de Toussaint Louverture. Aunque presenta contradicciones en sus propios términos. Por una parte, mantiene el estatus colonial y, al mismo tiempo, promueve una organización autónoma de Saint Domingue, *de hecho* independiente del gobierno francés. Por otra parte, es una constitución republicana, pero legitima una concepción autoritaria del gobierno al otorgar prerrogativas que dan centralidad a la figura del gobernador, en la persona de Toussaint Louverture. En su caso el cargo es vitalicio y con derecho a designar sucesor, él es quien propone las leyes y ejerce una función paternal de velar por el cumplimiento armónico de las obligaciones entre propietarios y trabajadores, y de proteger el derecho de los menores. El esquema paternalista se extiende a la organización de la producción, considerando a la plantación como hogar de una familia de agricultores y trabajadores,

reunidos en torno a un padre, el propietario. Además, la Constitución contiene disposiciones que facilitan la militarización de la población.

Estas y otras contradicciones podrían explicarse por razones contextuales, pues en efecto, la primera constitución de América Latina surgió envuelta de violentas contradicciones. Wendell Phillips, en su discurso sobre Toussaint Louverture, traducido por Ramón Emeterio Betances en 1869, caracteriza la situación de la siguiente manera:

El español está al este [...]; el inglés al norte [...]; los mulatos esperan en las montañas; los negros victoriosos en los valles; una mitad del elemento esclavista francés es republicano y la otra mitad realista; la raza blanca contra la mulata y la negra; la negra contra ambas; el francés contra el inglés y el español; el español contra los dos. Era una guerra de razas y de naciones (18).

A esto habría que agregar la amenaza que representaban las intenciones de Napoleón que, como “artesano del nuevo imperio colonial francés”, había anunciado sus intenciones de poner fin a «la revolución de la igualdad de la epidermis» (Gauthier 38) que germinaba en el nuevo mundo. El interés de dotar a Saint Domingue de una constitución que, entre otras cosas, centralizara el poder, garantizara la producción y favoreciera la militarización de la población, se debe a que Toussaint comprendió tempranamente la amenaza napoleónica.

La *Memoria de Toussaint Louverture*,³ escrita por él mismo, ofrece pautas para comprender las contradicciones del texto constitucional. Allí se explica que después de haber expulsado a los enemigos de la República y haber pacificado el país, advierte que no existe ninguna ley que proporcione seguridad y tranquilidad a los habitantes. Reúne, entonces una asamblea constituyente y exhorta a sus integrantes a «hacer leyes que se adaptaran al

³ *Mémoires de la Vie de Toussaint L'Ouverture*. Primera Publicación por M. Saint Remi en 1853. Traducido al Inglés en *Toussaint L'Ouverture: A Biography and autobiography*, por J. R. Beard en 1863. University of North California at Chapel Hill, Documenting de American South. (Traducido del inglés al castellano para esta edición por Patricia Dinerstein). Ulrich Fleischmann sugiere que las *Memories* son una mezcla de ficción y realidad consumada por Joseph Saint-Rémy. (Fleischmann, 2008). Por nuestra parte consideramos que aún en tal caso, la obra conserva su valor de testimonio de la época y de la situación concreta.

país, ventajosas al gobierno y beneficiosas para todos, –leyes adecuadas a los lugares, al carácter y a las costumbres de los habitantes» (*Memoria* 321). En el mismo texto se puede leer:

Si obligué a mis compañeros y paisanos a trabajar, fue para enseñarles el valor de la libertad verdadera sin ninguna clase de licencia, fue para prevenir la corrupción de la moral, en pos de la felicidad general de la isla, por el interés de la República. Y en efecto tuve éxito en mi empresa, puesto que no se podía encontrar en toda la colonia un sólo hombre desempleado y el número de mendigos había disminuido a tal grado que, aparte de algunos en las ciudades, no se encontraba ninguno en el país (308).

Cabe señalar que la tensión entre el carácter republicano del texto, la concepción autoritaria del Estado y el perfil paternalista del jefe de gobierno está presente también en la Constitución de Dessalines, de 1805, y en la de Henry Christophe, de 1807, que tuvo vigencia en el norte de Haití. Lo cual ha dado lugar a lo que se ha caracterizado como “negrismo” en tanto doctrina política. Esto es que la idea del Jefe de Estado como padre de familia, se vincula con una práctica ancestral de la familia “bossale”⁴ haitiana, que es comunitaria y reposa sobre un bien común inalienable, el bien de los menores “byen miné”:

La gestión de los bienes del conjunto de la familia ampliada exige una jerarquía y una autoridad (del padre) pero, debe reposar sobre el consenso entre todos sus miembros. El poder se encuentra, entonces, diluido. «La razón es que la autoridad no se acepta jamás como emanante del individuo mismo, lo que sería impensable entre iguales, sino como proveniente del grupo, del que el interesado es a la vez sujeto y representante» (Barthélemy, ctd en Fleischmann 165).

El conflicto se produce por el choque entre, por una parte, un concepto de Estado y una organización de la producción para el mercado propias de la modernidad ilustrada y, por otra parte, una tradición *bossale* comunitaria, con base en una economía de autosubsistencia, estructurada según formas de racionalidad que hoy llamaríamos pre-modernas, las cuales fueron sistemáticamente ignoradas por la administración colonial francesa como proyecto político viable.

⁴ “Bossale”: esclavos nacidos en África.

Aimé Césaire ha considerado que Toussaint fracasó en su intento de reorganizar el país tras la conquista de la libertad porque, si bien fue «el primer gran líder anticolonialista que la historia haya conocido» (Cfr. Césaire, 1981), no encontró la palabra adecuada para convocar a los ex-esclavos. Esta palabra clave solo podía ser “Independencia”.

Las disposiciones constitucionales no agradaron a los dueños de las plantaciones, que iniciaron una propaganda contra Toussaint en Cuba, Estados Unidos y Europa. En Francia, Napoleón Bonaparte recogió las quejas y se propuso restablecer el antiguo status colonial de Saint Domingue. En enero de 1802, la tropa francesa de 25.000 soldados desembarcó en Saint Domingue al mando de Víctor Emmanuel Leclerc –esposo de Paulina Bonaparte, la hermana de Napoleón–. Su cometido era resarcir a los colonos y restablecer la esclavitud. Por medio de una artimaña captura a Louverture el 7 de junio de 1802, y lo envía a Francia junto a su familia.

Fue encarcelado en Fort de Joux, en las montañas del Jura, la región más fría de Francia. Los acontecimientos que se sucedieron hasta su captura y posterior deportación y encarcelamiento en Francia son narrados en la extensa *Memoria*, dirigida a Napoleón. En ella, se evidencia una afirmación de sí mismo como sujeto histórico, que produce una alteración de los valores vigentes en el esquema axiológico de la situación colonial. Por una parte, se coloca, como hombre libre, en relación de paridad con Napoleón (ya antes se había dirigido a él como “del más grande de los negros al más grande de los blancos”), por otra parte, se señala la presencia de Leclerc en la isla como la de un “enemigo” y se lo declara “rebelde” y culpable de todos los desastres que sucedieron desde su llegada. En el texto de la *Memoria* se puede leer:

... el general Leclerc [...] había llegado a la isla como un enemigo y por el simple hecho del placer de hacerlo, sin haberse dirigido al comandante o haber dado a conocer a él sus poderes... [Al contrario, Leclerc dicta una proclama] ... pronunciándose sobre mí como un rebelde. En la confianza de no haber realizado ningún acto desafortunado, del cual tener que arrepentirme, ya que todo el desorden que prevalecía en el país había sido ocasionado por el general Leclerc; y como yo creía, además, comandante legítimo de la isla... refuté su proclama y yo lo declaré rebelde ...

Todos estos desastres sucedieron justo en el momento en el que el general Leclerc llegó. ¿Por qué (él) no me informó sus poderes antes de instalarse? ¿Por qué él se instaló sin mi consentimiento y desafiando las órdenes de la Comisión? ¿No había él infringido las primeras hostilidades? ¿No había (él) intentado ponerse por encima de la autoridad de los generales y otros oficiales bajo mi comando por cada uno y todos los medios posibles? ¿No había (él) instigado a los trabajadores para que se sublevaran persuadiéndolos de que (yo) los había tratado como esclavos, y que él había venido para liberar sus cadenas? ¿Debió él haber empleado tales medios en un país en donde reinaba la paz y la tranquilidad? ¿En un país en el poder residía en la República?

¿Por qué los rebeldes y otros fueron recibidos de modo amistoso, mientras que mis subordinados y yo mismo, quienes seguíamos siendo firmemente fieles al gobierno francés, y que habíamos mantenido el orden y la tranquilidad, fuimos hostigados? (295 y ss).

Como puede apreciarse, la estrategia discursiva consiste en jugar con la contradicción correcto/ incorrecto. Ahora bien, la corrección o incorrección de las acciones llevadas adelante tanto por Toussaint como por Leclerc adquieren distinto signo según quién es el sujeto que juzga acerca de ellas. La posibilidad de invertir el signo de esas acciones –tal como lo hace Toussaint– depende de un acto previo de afirmación de sí mismo como sujeto histórico. Tal afirmación pone en entredicho la relación de poder existente en el orden colonial, aun cuando el mismo Toussaint se manifieste respetuoso de las autoridades francesas.

El texto termina exigiendo justicia y pidiendo que ambos –Leclerc y Toussaint– sean juzgados por un tribunal ante el cual se podría demostrar su inocencia presentando como pruebas su propia correspondencia. El tribunal nunca se constituyó y la justicia quedó en suspenso. Toussaint murió en prisión el 7 de abril de 1803 a causa del frío y falta de asistencia médica ante la enfermedad. Quedó para la historia la tarea de elaborar una interpretación de sus acciones que le hiciera justicia.

El texto de la *Memoria*, escribe un “episodio” que permitió la emergencia de otra historia de la libertad. Una historia que acontecía no en la ilustrada Francia, sino en una colonia francesa, cuyos protagonistas fueron hombre de piel oscura que por generaciones habían sido sometidos a la condición de esclavitud. No es la historia de un concepto, sino la de personas reales que afirmándose en su condición de sujetos históricos llevaron adelante el duro trabajo de realizar la libertad, abriendo posibilidades nuevas, “discontinuando” la continuidad que imponen los universales ideológicos con que suelen legitimarse formas de sometimiento.

Pese a la muerte de Toussaint y a los intentos napoleónicos de restablecer la esclavitud y el *Code Noir*, el proceso revolucionario no se detuvo en Saint Domingue. Los campesinos libres de las montañas inician la nueva etapa de la liberación del dominio francés. El 1 de enero de 1804, su nuevo líder, Jean-Jacques Dessalines, proclamó la independencia del país y restableció su nombre aborigen Haití. Fue el primer territorio independiente de América Latina y la primera República negra del mundo, pero sobre todo «fue la primera nación *libre* de hombres *libres*» (Castañeda Fuerte 2010).

Joseph Anténor Firmin, las tensiones de la política haitiana y la cuestión racial en el contexto internacional.

La gesta louverturiana tuvo consecuencias encontradas. Por una parte significó el inicio del fin de la esclavitud en el continente americano, resquebrajó el sistema colonial francés y desarticuló la estrategia expansionista de Napoleón. Por otra parte, generó la reacción de las potencias colonialistas interesadas en detener el proceso revolucionario, para lo cual aplicaron medidas tales como “la cuarentena diplomática”, el “cerco sanitario” al que las potencias europeas y Estados Unidos sometieron a la “república negra”, bajo la acusación de que se trataba de criminales que solo conocían la violencia. Especialmente España promovió en sus colonias el temor al negro para contrarrestar la influencia de la Revolución Haitiana. Francia le impuso, en 1825, una indemnización de 150 millones de francos por las pérdidas ocasionadas a sus colonos y una reducción en las tarifas aduaneras, como condición para reconocer a Haití como república independiente, hecho que marcó el inicio del endeudamiento.

En 1870 Haití tenía alrededor de un millón de habitantes. Las luchas políticas de la época revelaban coincidencia entre la división de clase y el color más claro o más oscuro de la piel. En ese decenio se desarrollaron dos partidos políticos bien diferenciados y coherentes: el Liberal y el Nacional. En el primero predominaban los mulatos, aunque dos de sus más destacados miembros, Edmond Paul y Joseph Anténor Firmin, eran negros. Entre los líderes del partido Nacional predominaban los negros, así como un grupo significativo de ideólogos *noiristes* encabezados por Louis Joseph Janvier (Nicholls 275 a 289).

Joseph-Anténor Firmin (1850-1911) proviene de una humilde familia de Cap-Haïtien, trabajó como profesor y periodista. Formó parte de una vigorosa vida intelectual que, a través de periódicos y publicaciones, movilizaba la vida cultural de la capital y de poblaciones provinciales. Firmin fundó el periódico *Le messager du Nord* desde donde se opuso a la “cuestión de color”. La labor de Firmin se desarrolla durante el último tercio del siglo XIX y principios del XX.

Entre el 15 de noviembre de 1884 y el 26 de febrero de 1885, representantes de 14 países europeos y de Estados Unidos se reunieron en la Conferencia de Berlín para tratar asuntos relacionados con reclamaciones comerciales y territoriales sobre el reparto de África y asegurar el equilibrio del poder colonial. También en 1884, y no por casualidad, se reeditó en París el libro del Conde de Gobineau *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, cuya primera edición databa de 1853-1855. El texto de Gobineau venía a convalidar con una ideología racista biologicista las decisiones y consensos alcanzados en Berlín. También por entonces, el racismo “científico”, como sustrato ideológico de las élites dirigentes de América Latina, habilitaba la transposición del impulso “regeneracionista” en términos raciales. El factor negro –se afirmaba– debía reducirse para que las virtudes blancas fomentaran el progreso y favorecieran el desarrollo.

En 1885, desde Haití, Firmin publica, en respuesta a Gobineau, su tratado *De la igualdad de las razas humanas*. En sus páginas, a través de una peculiar interpretación de la historia y de la civilización, muestra hasta qué punto Haití, este pequeño pueblo formado por hijos de africanos, ha influido desde su independencia en la historia general del mundo.

Según Gobineau (1816-1882), las razas diferentes se identifican por el color de la piel, las características del cabello, la forma de la cabeza (cráneo y cara) y se ordenan jerárquicamente: en el estrato inferior la raza negra (melanoderma), por encima de ella, la amarilla (finesa), y en el vértice superior, la blanca (caucásica). Son evaluadas según tres criterios: belleza, fuerza física y capacidades intelectuales. La belleza entendida como idea absoluta y necesaria, le cabe solo a la raza blanca. En cuanto a la fuerza física, no es atributo de la raza amarilla y los negros tienen menos vigor muscular que los blancos. Las capacidades intelectuales, son mediocres o nulas en amarillos y negros, solo los blancos poseen el dominio entero de la inteligencia.

El núcleo de las especulaciones de Gobineau se encuentra en la relación que establece entre las razas, que denomina “civilización”. Relación que conlleva la posibilidad de devenir pueblos con historia. En efecto, la historia se teje siguiendo el hilo de los pueblos que han tenido el poder de absorber o dominar a otros. Lo cual ha sido privativo de la raza blanca, o de grupos humanos que han recibido, por mezcla de sangres, la impronta de los arios.

Joseph-Antenor Firmin refuta a Gobineau. Parte del ejemplo de los egipcios para invertir el argumento y postular otro criterio en relación con la consideración de la historia y la civilización. Ya no la historia del más fuerte, de la guerra y el sometimiento, sino la que presta atención a los pequeños hechos, a los acontecimientos capaces de torcer lo que parecía discurrir naturalmente. En oposición a los partidarios de la desigualdad de las razas, y en respuesta a la visión de la historia y la civilización desarrollada por Gobineau, Firmin afirma que la crítica histórica ha hecho posible conocer que los antiguos ribereños del Nilo, etíopes y egipcios, eran de piel negra –tesis que anticipa las demostraciones realizadas por Cheikh Anta Diop en el siglo XX⁵– y que la raza etíope ha tenido una participación activa en el desarrollo histórico y en la concreción de una gran civilización. Sus conquistas materiales han sido de la mayor utilidad para el desarrollo de las

⁵ Cheikh Anta Diop (Senegal, 1923-1986) publica en 1954 *Nations nègres et culture* (*Naciones negras y cultura*), obra en la que intenta demostrar el origen negro de la civilización del Antiguo Egipto. Utilizó técnicas que permitían comprobar el contenido de melanina de las momias egipcias.

sociedades humanas; ya que siendo un pueblo industrioso, sus integrantes desarrollaron todos los oficios y profesiones.⁶

Sentado el precedente de los egipcios en la historia universal, Firmin se hace una pregunta que desencadena el núcleo de su principal argumento: «aparte de la antigua raza etiópica-egipcia, ¿se puede mencionar alguna nación negra, grande o pequeña, que con sus hazañas haya influido directamente en la evolución social de los pueblos civilizados de Europa y América?» (394). Su respuesta traslada la atención sobre Haití:

Es interesante observar hasta qué punto este pequeño pueblo, formado por hijos de africanos, ha influido desde su independencia en la historia general del mundo. Apenas una docena de años después de 1804, Haití estuvo llamado a desempeñar uno de los cometidos más notables en la historia moderna (395).

Reparemos en esto: Firmin está hablando de Haití, un “pequeño pueblo”, de una “pequeña república”, la primera que se gestó en América Latina, situada en medio de las tensiones entre todas las potencias coloniales de la época, Inglaterra, Holanda, España, Francia. Esta última en particular, que no se resignaba a la pérdida de su colonia más próspera.

Formada “por hijos de africanos”: sus habitantes descendían de los hombres que habían sido capturados como animales en su propia tierra africana, para ser vendidos como mercancías y explotados en las condiciones impuestas por un sistema de producción que no conocían y no podían entender. O tal vez sí lo entendieron, pero no lo querían aceptar, en su lugar prefirieron, siempre que fue posible, correr el riesgo de la “cimarronada”. Pues bien, ¿cuáles son los acontecimientos a los que se refiere Firmin? ¿Cuáles con los criterios epistémicos que le permiten afirmar que ciertos acontecimientos

⁶ Según la filosofía de la historia universal desarrollada por Hegel, Egipto es el país del enigma. La figura de la esfinge, «figura bifronte, mitad animal, mitad ser humano, con frecuencia mujer», representa «lo espiritual que comienza a desprenderse de lo animal, de lo natural, y tender más lejos su mirada; pero aún no está libre de todo, sino que permanece preso de la contradicción [...] La forma egipcia significa precisamente el planteamiento del problema de la historia universal y el fracaso en su resolución» (Hegel 357-8).

son determinantes para la historia moderna? El haitiano sostiene que causas pequeñas, o que lo parecen –una palabra elocuente, un acto generoso y noble–, desatan grandes efectos en la sucesión de hechos políticos e internacionales que deciden el destino de las naciones y de las instituciones. Esos pequeños actos pueden ser verdaderos “acontecimientos”, más importante para la existencia de los pueblos y de la civilización que el perder o ganar una batalla y absorber la fuerza de los vencidos. Ello exige un punto de vista que permita calibrar el peso moral del acontecimiento, no según los códigos de la “ética del poder”, sino según las potencialidades de una «moral de la emergencia» (Roig 2002). Desde tal perspectiva es posible apreciar la importancia que el pueblo haitiano tuvo en la empresa bolivariana.

Después de 1811, al quedarse sin recursos, Bolívar se refugia en Jamaica donde fracasa en su intento de obtener ayuda de Inglaterra, representada por el gobernador de la isla. Se traslada, entonces, a Haití para apelar a la generosidad de la joven República negra.

¡Nunca un momento había sido tan solemne para un hombre – dice Firmin–, y ese hombre representaba el destino de toda América del Sur! ¿Podía esperar algún resultado? Si el inglés, que tanto interés tenía en socavar el poderío colonial de España, se había mostrado indiferente, ¿podía contar con que una nación naciente, débil, con un territorio microscópico, que aún tenía que bregar por el reconocimiento de su independencia, se embarcarse en semejante aventura? (396).

Pétion, que gobernaba desde Port-au-Prince la parte occidental de Haití, puso a disposición de Bolívar hombres, armas, dinero y algunos consejos que se desprendían de la experiencia haitiana. «¡[Le prodigó] Todo, pues Bolívar no tenía nada!» –subraya Firmin para destacar que de no haber sido por ese gesto, la epopeya bolivariana hubiera tenido otro curso y, tal vez otra significación en la historia de occidente. Así Bolívar pudo desembarcar en tierra firme venezolana y marchar de triunfo en triunfo, logrando la independencia de Venezuela, Nueva Granada, Bolivia y Perú, hasta acabar con el poderío colonial de España y consolidar la independencia.

La importancia del gesto de Pétion para la historia de la América Latina, es pues indiscutible. Más aún, según Firmin, su influencia en el régimen político de la península Ibérica es decisiva para Europa, pues de no ser por la emancipación de las colonias de América del Sur, la monarquía habría tenido fuerza suficiente para sofocar todas las protestas liberales. Por el contrario, las hazañas heroicas de Bolívar repercutían en las instituciones seculares de Europa y favorecían la propagación de ideas revolucionarias que, como una avalancha, quebrantaban los engranajes gastados del antiguo régimen:

Pues bien, si tomamos en consideración la influencia que Bolívar ha ejercido directamente sobre la historia de una parte considerable del Nuevo Mundo e indirectamente sobre el movimiento de la política europea, ¿no habrá que admitir al mismo tiempo que la acción de la república haitiana determinó moral y materialmente una serie de hechos destacados, al favorecer la empresa que debía realizar el genio del gran venezolano? (Firmin, 2000: 398).

La independencia de Haití trascendió de diferentes maneras en la civilización moderna. Por una parte, modificó positivamente en el destino de toda la raza etiopica que vivía fuera de África; por otra parte, cambió el régimen económico y moral de todas las potencias europeas que tenían colonias. Asimismo afectó la economía interna de todas las naciones americanas que mantenían el sistema esclavista. En efecto, los que habían sido esclavos en Saint Domingue tomaron en sus propias manos la conducción de sus vidas con procedimientos violentos, por cierto, pero no más violentos que los que antes se utilizaron para sojuzgarlos, o los que la misma Francia post-revolucionaria implementaba para imponer su autoridad, tanto en su territorio como en las colonias –recordemos que la guillotina desembarcó en el Nuevo Mundo al mismo tiempo que el Decreto del 16 Pluvioso del año II, que proclamaba la abolición de la esclavitud–. Cuando los ex-esclavos se resolvieron a decidir por sí mismos, sobre sí mismos, la cosa dio que pensar. El peligro no estaba en la violencia, sino en lo que posibilitaba aquella decisión. Entonces, «la alarma o la esperanza cundía en unos y fortalecía a los otros, según sus inclinaciones» (Firmin 399).

En fin, para refutar a Gobineau, Firmin no solo pone en evidencia la falsedad de la interpretación racialista de la civilización egipcia, y de la concepción de civilización en general, sino que introduce otro criterio de interpretación

histórica. Frente a una interpretación que coloca como fundamento un principio extrahistórico –que en el caso de Gobineau es la raza, pero podría ser el Espíritu o la Razón universales–, Firmin llama la atención sobre el encadenamiento de los hechos singulares, sobre los pequeños gestos como el que tuvo Petión con Bolívar; es decir, atiende al acontecimiento que arruina la superficie lisa de la historia y desvía su curso en un sentido diferente, no previsto.

Frente a una interpretación de la civilización como el orden resultante de un violento proceso de conquista, por el que un grupo absorbe o asimila la fuerza de otro y perpetúa su dominio mediante la imposición de leyes e instituciones que legitiman la asimetría de las relaciones sociales, políticas y culturales; Firmin, sin desconocer que los conflictos y las tensiones son propios de la historia, observa la necesidad de “no quedarse en la superficie de las cosas” y apreciar el encadenamiento de los hechos, para ver a donde conducen, pues estos están articulados por una racionalidad frágil, más ligada a la posibilidad que a la necesidad. En síntesis, el intento por comprender la historia implica preguntarse por el acontecimiento y por lo que este posibilita. En este sentido Firmin reclama un punto de vista moral para apreciar lo que la acción del pueblo haitiano posibilitó.

Fuentes de consulta:

- Arciniegas, G. *América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Betances, Ramón Emeterio. *Las Antillas para los antillanos*. Puerto Rico: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1975.
- Castañeda Fuertes, Digna, “Toussaint Louverture: el precursor” en <http://www.uh.cu/sitios.cat-caribe/images/ficheros/Digna-Castaneda-Toussaint-Louverture-el-precursor.pdf> (19/06/2010).
- Césaire, Aimé, *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial*. Édition revue, corrigée et augmentée. Paris: Présence Africaine, 1(1981 [1961]).
- Constitution of 1801. Traslate for marxists.org by Mitch Abidor.
<http://www.marxists.org/history/haiti/1801/constitution.htm> (7/3/2010).
- Debs Heinl, Robert y Nancy Gordon Heinl. *Written in Blood: The Story of the Haitian People 1492-1995*, Lanham, DM: University Press of America, 1996.
- Firmin, Joseph-Anténor. *De l'égalité des races humaines* (anthropologie positive). Paris: F. Pichon, 1885; Paris: L'Harmattan, 2003. (Existe otra edición en francés: Montréal, Mémoire d'encrier, 2005).
- _____. *The Equality of the Human Races*. Translated by Asselin Charles. Introduction by Carolyn Fluehr-Lobban. New York: Garland, 2000. (Existe otra edición en inglés: Urbana, University of Illinois Press, 2002).
- _____. *Haïti au point de vue politique, administratif et économique: conférence faite au Grand cercle de Paris, le 8 décembre 1891*. Paris: F. Pichon, 1891.
- _____. *Diplomate et diplomatie: lettre ouverte à M. Solon Ménos*. Cap-Haïtien: Imprimerie du Progrès, 1899.
- _____. *M. Roosevelt, président des États-Unis et la République d'Haïti*. New York: Hamilton Bank Note Engraving and Printing Company / Paris, F. Pichon et Durand-Auzias., 1905.
- _____. *Lettres de Saint Thomas. Études sociologiques, historiques et littéraires*. Paris: V. Girard & E. Brière, 1910.
- _____. *L'effort dans le mal*. Port-au-Prince: Imprimerie H. Chauvet, 1911.

- Fleischmann, Ulrich. "L'histoire de la fondation de la Nation haïtienne: mythes et abus politiques" en Hoffmann, Léon François, Frauke Gewecke y Ulrich Fleischmann (dir.), *Haïti 1804 - Lumières et ténèbres. Impact et résonances d'une révolution*, Madrid – Franfourt: Iberoamericana – Vervuert, 2008.
- Gauthier, Florence. "La Révolution de Saint Domingue ou la conquête de l'égalité de l'épiderme", en Hoffmann, Léon François, Frauke Gewecke y Ulrich Fleischmann (dir.), *Haïti 1804 - Lumières et ténèbres. Impact et résonances d'une révolution*, Madrid – Franfourt: Iberoamericana – Vervuert, 2008.
- Gewecke, Frauke. "Les Antilles face à la Révolution Haïtienne: Césaire, Glissant, Maximin» en Hoffmann, Léon François, Frauke Gewecke y Ulrich Fleischmann (dir.), *Haïti 1804 - Lumières et ténèbres. Impact et résonances d'une révolution*, Madrid – Franfourt : Iberoamericana – Vervuert, 2008.
- Gobineau, Conde de. *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, traducción de Francisco Susanna, Barcelona: Apolo, 1937.
- Hoffmann, León-François, Frauke Gewecke y Ulrich Fleischmann (dir.). *Haïti 1804 – Lumières et ténèbres. Impact et résonances d'une révolution*. Madrid: Iberoamericana – Vervuert, 2008.
- James, C. L. R. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the Sin Domingo Revolution*, Vintage, 1939.
- Mémoires de la Vie de Toussaint L'Ouverture*. Primera Publicación por M. Saint Remi en 1853. Traducido al Inglés en *Toussaint L'Ouverture: A Biography and autobiography*, por J. R. Beard en 1863. University of North California at Chapel Hill, Documenting de American South.
- Nicholls, David (1992): "Haití, c. 1870-1930", en: Leslie Bethell, ed. *Historia de América Latina*, vol. 9: *Méjico, América Central y el Caribe, c. 1870-1930*, Traducción castellana de Jordi Beltrán y María Escudero, Barcelona: Editorial Crítica, p. 275 a 289.
- Pluchon, Pierre. *Toussaint Louverture*, París, Fayard, 1989.
- Roig, Arturo Andrés. *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC, 2002.

Georges Canguilhem y las prácticas del conocimiento

Georges Canguilhem and the knowledge practices

Marcela Becerra

Universidad de San Luis, Argentina

e-mail: mbatan@unsl.edu.ar

Resumen

En este trabajo proponemos una relectura de la obra de Canguilhem que destaque: 1) Lo que éste ha recuperado de la epistemología de Bachelard para poder postular una “historia epistemológica”; 2) Los disensos entre Bachelard y Canguilhem en torno a las relaciones entre la ciencia y la filosofía, así como nuestra valoración de ambos legados; 3) Los modos en los que la filosofía de Canguilhem, puede gravitar en las prácticas del conocimiento en las ciencias y disciplinas de la vida, la salud y el sujeto, así como las posibles articulaciones entre la filosofía de la vida de Canguilhem, su historia epistemológica, con la actualidad de debates teóricos y de desafíos prácticos en dichas ciencias y disciplinas.

Palabras Clave: Epistemology, practices, Canguilhem.

Abstract:

In this paper, we propose a re-reading of Canguilhem's work that focuses on: 1) What he has recovered from Bachelard's epistemology in order to postulate an “epistemological history”; 2) The dissents between Bachelard and Canguilhem about the relations between science and Philosophy, as well as our own evaluation of both legacies; 3) The ways in which Canguilhem's Philosophy may evolve the practices of knowledge in the sciences and disciplines of life, health and subject, as well as possible articulations between Canguilhem's philosophy of life, his epistemological history, with the present theoretical debates and the practical challenges in these sciences and disciplines.

Key words: Epistemology, practices, Ganguilhem

De Bachelard a Canguilhem: epistemología e historia de las ciencias

A pesar de las diferencias de matiz señaladas por Gayon (2006) –la de Bachelard sería una “epistemología histórica”, en tanto que la de Canguilhem sería una “historia epistemológica”–, para ambos filosofía e historia de las ciencias se relacionan íntimamente: la historia de las ciencias debe ser filosóficamente interrogada; así, las “síntesis históricas” pondrán de manifiesto la dialéctica entre los obstáculos y los actos epistemológicos, la correlativa formación del sujeto y de los objetos científicos ó, en términos de Canguilhem, la intención y el proyecto normativo del sujeto de la ciencia.

Esta íntima relación entre filosofía e historia de las ciencias, característica de la tradición de pensamiento francés desde Comte en adelante, encuentra en Bachelard un hito relevante. Y es precisamente gracias a este maestro que Canguilhem (1968) puede entender a la historia de las ciencias como una historia filosófica, normativa, epistemológicamente juzgada y valorizada, recurrente, incesantemente rectificada desde la ciencia actual. Una historia que genera su propia temporalidad de modo diferente en cada disciplina; una historia que tiene en cuenta los progresos del conocimiento, pero sin negar la acción de los obstáculos epistemológicos. Sólo una historia en estos términos permite discernir entre los conocimientos “permitidos” y los conocimientos “sancionados” aún operantes en los conocimientos actuales; sólo una historia tal hace inteligibles y conscientes las continuidades y las discontinuidades, el sentido de las rupturas y de las filiaciones históricas.

Valiosos pensadores han señalado la filiación entre Bachelard y Canguilhem. En tal sentido, Althusser (1964) ha destacado la novedad de las investigaciones de Cavaillès, Bachelard y Vuillemin en epistemología, y las de Canguilhem y Foucault en historia de las ciencias. Lejos de interpretaciones empiristas, positivistas o idealistas, estas investigaciones proponían una nueva “unidad” entre epistemología e historia de las ciencias y una nueva concepción racional de su objeto: el trabajo científico, considerado ahora como una práctica de producción de conocimientos (de teorías, conceptos y métodos en un conjunto orgánico) con una historia compleja, con específicas determinaciones, rupturas, paradojas, retrocesos y saltos.

También Macherey (1964) ha subrayado la unidad de la obra epistemológica e histórica de Canguilhem, que viene dada por la pregunta “qué quiere la

ciencia” –de resonancias freudianas y bachelardianas–. Ello lo lleva a una problematización crítica, a una historia de la filiación de los conceptos de las ciencias, en sus nacimientos, polivalencias y aventuras específicas. Le Blanc (2004), por su parte, ha señalado que “Canguilhem se inscribe en el cauce abierto por Bachelard. Solo la historia normativa de las ciencias elaborada por un epistemólogo tiene sentido filosófico. Lo que Canguilhem dice de Bachelard se lo puede aplicar a él mismo:

Si la historia de las ciencias consiste en hacer un inventario de las variantes de las sucesivas ediciones de un tratado, Bachelard no es un historiador de la ciencia. Pero si la historia de las ciencias consiste en volver tangible –e inteligible a la vez– la engorrosa construcción del saber, siempre contrariada, retomada y rectificada, entonces la epistemología de Bachelard es una historia de las ciencias permanentemente en acto. De ahí el interés que demuestra por los errores, los horrores, los desórdenes (Le Blanc 103).

A partir de Bachelard, Canguilhem opta entonces por una historia de los conceptos científicos que traducen opciones normativas, una historia hecha desde la perspectiva axiológica y desde la reflexión actual del epistemólogo, una historia que es a la vez una epistemología como juicio crítico de los valores científicos.

Bachelard y Canguilhem: disensos y legados

Canguilhem destaca que Bachelard ha sido un innovador al introducir el concepto de “obstáculo epistemológico”, el cual modifica profundamente las tareas del epistemólogo y del historiador de las ciencias. Particularmente la historia de las ciencias ya no será concebida como una historia progresiva de “complejizaciones crecientes”, ni será una “historia cándida”, sino más bien será una historia de las discontinuidades de la racionalidad, de las oscuridades del pensamiento, de los errores, de la falsa objetividad.

Pero precisamente aquí se halla un punto de disenso. Sin dejar de rendir tributo a Bachelard, pero a la vez consciente de sus innovaciones y divergencias, Canguilhem expresa que la introducción de su concepto de “ideología científica” a partir de 1967, era «una manera de refrescar, sin rechazarla, la lección de un maestro [...]: Gaston Bachelard» (9). Pero mientras que

para Bachelard el conocimiento científico opera una “ruptura” con todos los obstáculos epistemológicos del conocimiento común, Canguilhem reconoce la presencia de prácticas no científicas en la trama misma de los discursos científicos. En tal sentido, Canguilhem advierte que hay disciplinas y objetos de estudio que se constituyen en relación con determinadas prácticas sociales, políticas e ideológicas. De allí que una historia de las ciencias y una epistemología deban mostrar el vínculo entre la ciencia y la no-ciencia, los conflictos de valores de ambas al interior de la práctica científica, la relación entre las ideologías científicas y las ciencias instituidas o por instituirse en una determinada trama social e histórica.

Al respecto, Balibar (1993) encuentra que Canguilhem es profundamente original en el uso de conceptos tomados de Bachelard. Por ejemplo, el concepto de “obstáculo epistemológico” es repensado por Canguilhem como una formación intelectual e histórica, relacionada con la extensión de conceptos, con el imaginario, pero también con prácticas sociales e ideológicas. Asimismo, señala que Canguilhem retoma en ocasiones el concepto bachelardiano de “dialéctica”, pero más bien para vincularlo con la unidad y la escisión de los contrarios “ideologización-desideologización” en el devenir histórico de una ciencia. Asimismo, Le Blanc (2004) y Lecourt (2009) han señalado este punto. Singularmente Le Blanc, encuentra que *Lo normal y lo patológico* ilustra esta cuestión:

Canguilhem intenta mostrar una y otra vez que la identificación dogmática de lo normal y lo patológico está vinculada con dogmas políticos o sociales que terminan por determinar ideológicamente la ciencia. Precisamente porque la ciencia se confronta con la no-ciencia, se ha podido encasillar la patología como confirmación de la normalidad o como ausencia de normalidad (Le Blanc 104).

Le Blanc también señala otra diferencia: mientras que para Bachelard la opinión acepta “evidencias” y el conocimiento científico plantea “problemas”, Canguilhem detecta que también en los enunciados científicos hay evidencias que solo la filosofía puede problematizar. Pero para ello, ésta deberá buscar más allá de sus fronteras una “materia extranjera”: los discursos científicos concretos, para volver a abrir problemas que allí se daban por cerrados, pensar lo no pensado en ellos, evaluar el valor de verdad de dichos discursos desde una norma de reflexión, juzgar críticamente el

sentido de la ciencia en vistas a alcanzar una conciencia más plena, desde y para la vida. «Canguilhem atribuye a la filosofía la noción de problema que Bachelard reservaba para el espíritu científico. Según lo ve Canguilhem, el espíritu filosófico recurre en la construcción del problema a la exterioridad concreta que Bachelard negaba» (16).

Pero a pesar de los disensos entre Bachelard y Canguilhem, valoramos ambos legados. En tal sentido, subrayamos con Bachelard que la epistemología es ante todo un trabajo sobre sí en términos de “psicoanálisis del conocimiento objetivo” (Bachelard, 1983) y de “vigilancia epistemológica” (Bachelard, 1978) y asimismo, con Canguilhem hacemos hincapié en el carácter normativo, reflexivo y crítico de la filosofía respecto de la ciencia, sus criterios y sus valores.

Canguilhem y las prácticas del conocimiento

Así entendida la epistemología, nuestras experiencias nos han llevado a comprender cabalmente que esta no se practica en soledad, sino en la trama de “comunidades de conocimiento”, inquietas a partir de desafíos que requieren de una intervención filosófica. El ejercicio epistemológico como “psicoanálisis del espíritu científico” solo se concreta al interior de una comunidad que va haciendo “escuela”, hasta que ésta puede incorporarse a la propia subjetividad como “vigilancia intelectual del sí mismo”. Retomando a Roig (1986), podemos afirmar que este ejercicio implica a un “nosotros” que se pone a sí mismo como valioso y que, desde este “a priori antropológico”, se cuestiona acerca de lo que hace con los conocimientos, así como acerca de las posibilidades de transformación. En tal sentido, Guyot expresa:

Cobran valor los intentos de repensar el conocimiento en el doble filo de la relación entre la teoría y la praxis. Así, situamos las prácticas docentes, investigativas y profesionales como prácticas del conocimiento que producen formas de subjetividad en el concreto acaecer de la praxis. El conocimiento, por una operación recursiva, puede volver sobre sí mismo para vigilarse, corregirse e incluir la intervención práctica, como momento de la teoría en vistas a la acción juzgada epistemológicamente y valorizada éticamente en su mismo devenir (9).

Desde nuestro proyecto de investigación, la sistematización de estas experiencias nos llevó a plantear y a precisar, desde 1993 en adelante, dos hipótesis de trabajo y un modelo complejo en torno a las “prácticas del conocimiento”. Desde este marco, la lectura de textos de Canguilhem, interrogados desde inquietudes provenientes de comunidades de médicos, enfermeros, biólogos y psicólogos situados en distintos ámbitos institucionales, nos permitieron especificar dichas hipótesis de trabajo generales, que en esta ocasión presentamos en estos términos: a) la filosofía de la vida y la historia epistemológica de Canguilhem determinan la interpretación y la producción de teorías en las ciencias y disciplinas de la vida, e inciden en las prácticas del conocimiento en dichas ciencias y disciplinas; asimismo, b) la filosofía de la vida y la historia epistemológica canguilhemianas brindan nuevas claves para comprender filiaciones conceptuales y para afrontar desafíos teóricos y prácticos actuales en las ciencias y disciplinas vinculadas con la vida, especialmente con la vida humana.

En particular, la lectura de *Lo normal y lo patológico* en cursos y seminarios de posgrado y grado, nos ha permitido realizar junto a docentes, investigadores y profesionales formados y en formación, una radical revisión epistemológica de los conceptos de normal, patológico, anormal, anomalía, siguiendo el hilo de una original reconstrucción histórica de sus filiaciones conceptuales. Esta obra apunta especialmente a la crítica del dogma del siglo XIX, presente en Comte y en Bernard, que sostiene la identidad de los fenómenos vitales y los patológicos (los fenómenos patológicos como meras variaciones cuantitativas de los respectivos fenómenos fisiológicos). Canguilhem pone en evidencia que este dogma, con sus conceptos implícitos (medio interno, regulación, homogeneidad, homeostasis, entre otros), se halla en íntima relación con prácticas sociales no científicas, propias de una “ideología del orden” positivista.

La primera parte de este texto nos permite comprender que, antes de ser objeto de estudio del teórico de la salud, la enfermedad es originalmente una experiencia subjetiva angustiante, padecida como valor negativo, elegida por el viviente como una norma de calidad inferior que define y

crea para él “otro modo de andar en la vida”, ante los peligros y polaridades que ésta presenta. Asimismo, este texto nos lleva a entender que antes de la constitución de la medicina como teoría, lo prioritario ha sido y es el individuo concreto y complejo que enferma en relación con un medio y que demanda una ayuda, ante lo cual el médico responde con un gesto técnico en el ámbito de la clínica. En estos desarrollos, se delinean los conceptos de norma y normatividad vital, que nos permiten reubicar los conceptos de salud –siendo este un “concepto vulgar” más que científico–, enfermedad, anormalidad y anomalía.

La segunda parte de este texto nos posibilita dar el paso de las normas vitales a las normas sociales y así develar la trama socio-histórica de la normalización en la época moderna, lo cual dota de nuevo sentido al dogma positivista antes criticado. Con los alumnos, hacemos especial referencia a Foucault (2000), quien destaca precisamente las ideas “histórica y metodológicamente fecundas” de Canguilhem: estas permiten dar cuenta de un “proceso general de normalización social, política y técnica” en el siglo XVIII, implementado en los ámbitos de la educación, la salud, la industria y el ejército. En estos ámbitos de aplicación, la norma aparece como “exigencia y coerción”, como instrumento de poder:

La norma, por consiguiente, es portadora de una pretensión de poder [...], es un elemento a partir del cual puede fundarse y legitimarse cierto ejercicio del poder. Concepto polémico, dice Canguilhem. Tal vez podría decirse político (Foucault 57).

La norma se vincula así con una “técnica de intervención y de transformación”, con un “proyecto normativo”. Mostramos a nuestros alumnos cómo Foucault recoge este fecundo legado canguilhemiano, «esta concepción a la vez positiva, técnica y política de la normalización» (57). Además, con Le Blanc, valoramos a *Lo Normal y lo Patológico* como una obra original y compleja, como siendo a la vez una historia de las ciencias, una reflexión epistemológica y una filosofía de la vida:

...no cabe distinguir en el pensamiento de Canguilhem, por un lado, una filosofía de la vida, entendida como experiencia de la salud, de la enfermedad y de las normas, y por el otro, una epistemología de los conceptos científicos. Por el contrario, se trata de comprender cómo una epistemología de los conceptos construye una filosofía de la vida (7).

Otra lectura impactante para nuestros alumnos es, sin duda, la conferencia de 1956 “¿Qué es la Psicología?”. Canguilhem nos mueve a interrogarnos radicalmente –es decir, filosóficamente– acerca de lo que es la psicología y lo que hace el psicólogo. Esta interrogación radical es, a la vez, una interrogación obligadamente histórica acerca de la intención, el alcance y el proyecto del “sujeto de la ciencia”. Seguimos con atención la reconstrucción de diversas orientaciones y proyectos metodológicos –la psicología como “ciencia natural”, la psicología como “ciencia de la subjetividad” del sentido externo, del sentido interno y del sentido íntimo y la psicología como “ciencia de las reacciones y del comportamiento”–. Y particularmente, en relación con esta última orientación, nos detenemos en la caracterización que Canguilhem hace del psicólogo contemporáneo habitual:

...un practicante profesional, cuya ‘ciencia’ está totalmente inspirada en la búsqueda de ‘leyes’ de adaptación a un medio socio-técnico [...], lo que siempre confiere a sus operaciones de ‘medición’ un significado de evaluación y un alcance de peritaje”, un profesional cuyo comportamiento supone “una convicción de superioridad, una buena conciencia dirigista, una mentalidad de ‘manager’ de las relaciones del hombre con el hombre (12).

Sin embargo, no queda claro “quién orienta a los orientadores”. No obstante, Canguilhem expresa que el filósofo puede brindar un consejo al psicólogo, para que advierta que, al salir de la Universidad, su práctica puede ascender hacia el “Panteón” o descender hacia “el Departamento de Policía”. Este texto, junto con la Conferencia de 1980 “El cerebro y el pensamiento”, suscitan polémicas entre los psicólogos, que llevan a plantearse si en sus prácticas clínicas, de investigación, de docencia, de supervisión, entre otras, si en su praxis pueden hacer algo más y algo diferente que ser “adaptadores”, “peritos”, “manager”, “orientadores” o, en definitiva, “policías”. Y ello, particularmente en esta época de los “ultimi barbarorum” –expresión de Spinoza retomada por Canguilhem–; entre otros muchos, aquellos que ya no dan cabida y hasta acallan el sufrimiento y el síntoma singular, acudiendo cada vez más a los avances de la farmacología (Roudinesco, 1993 y Caponi, 2010) ó aquellos que, en la línea abierta por Gall, aún hoy «apuntan a localizar en el cerebro cada una de nuestras funciones cognitivas o morales» (160).

Con diversas comunidades de conocimiento, experimentamos un fenómeno semejante: la filosofía canguilhemiana permite arribar a una nueva comprensión de las ciencias y disciplinas vinculadas con la vida, la salud humana y el sujeto, al ubicar sus conceptos –particularmente, los de “normal” y “patológico”– en su filiación histórica y en la específica trama social (práctica, técnica, política, ideológica), en la que esos conceptos han sido gestados y retomados. Asimismo, el acento puesto en la normatividad como capacidad humana de instituir nuevas normas, tanto en el plano de lo vital como de lo social, permite situar al sujeto en un espacio de búsquedas y desplazamientos en los que se entrelazan la vida y el concepto, el error y el errar, la libre invención y la responsabilidad subjetiva.

En definitiva, esta historia epistemológica de las filiaciones conceptuales, permite criticar concepciones heredadas y relaborar estratégicamente conceptos, desde un compromiso filosófico que se orienta a recrear las prácticas del conocimiento y particularmente, a hacerse responsable de los efectos de producción de subjetividades en dichas prácticas, en una época en la que está en juego la posibilidad misma de la vida.

Fuentes de consulta:

- Althusser, Louis. “Présentation...” en *La Pensée* N.º 113, febrero 1964: 62-74.
- Bachelard, Gaston. *La formación del espíritu científico*. México D.F.: FCE, 1983.
- _____. *El racionalismo aplicado*. Buenos Aires: Paidós, 1978.
- Balibar, Étienne. “Science et vérité dans la philosophie de Georges Canguilhem” en *Georges Canguilhem, philosophe et historien des sciences*. Colloque 1990, Bibliothèque du Collège International de Philosophie, Paris: éd. Albin-Michel, 1993: 58-76.
- Canguilhem, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1968.
- _____. *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores S.A., 1971.
- _____. *Ideología y racionalidad en las ciencias de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- Caponi, Sandra. “Georges Canguilhem: del cuerpo subjetivo a la localización cerebral” en *Salud Colectiva*. UNER, 2010: 149-161.
- Foucault, Michel. *Los anormales*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Gayon, Jean. “Bachelard y la historia de las ciencias” en Wunenburger, Jean-Jacques (coord.), *Bachelard y la epistemología francesa*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2006: 39-86.
- Guyot, Violeta. *Las prácticas del conocimiento. Un abordaje epistemológico. Educación. Investigación. Subjetividad*. Buenos Aires: Lugar Editorial, 2011.
- _____. “Epistemología y prácticas del conocimiento” en *Ciencia, Docencia y Tecnología*. N.º 30, UNER, 2005: 9-24.
- Le Blanc, Guillaume. *Canguilhem y las normas*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2004.
- Lecourt, Dominique. *Georges Canguilhem*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2009.
- Macherey, Pierre. “La philosophie de la science de Georges Canguilhem” en *La Pensée*. N.º 113, París, 1964: 62-74.
- Roig, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Bibliothèque du Collège International de Philosophie, Paris: éd. Albin-Michel, 1993: 135-144.

Las fracturas del tiempo

Time ruptures

Carlos Rojas Reyes

Universidad de Cuenca, Ecuador

e-mail: carlos.rojas@ucuenca.edu.ec

Resumen

Se analiza los límites de la sociedad capitalista especialmente en la conformación de sus temporalidades. En las fracturas del orden dominante, se estudia el surgimiento de otros tiempos que corresponden a la constitución de mundos alternativos. Finalmente se muestra el modo de conformación de una política alternativa a través de discutir la constitución de lo impolítico.

Palabras Clave: tiempo, fracturas, impolítico, tiempo que queda.

Abstract

This paper analyzes the limits of the capitalist society and mainly focuses on the composition of its temporalities. In the ruptures of the dominant order, we study the emergence of other times that correspond to the constitution of alternative worlds. Finally, we illustrate the way alternative politics is formed by discussing the constitution of the non-politics.

Key words: time, ruptures, non-politics, remaining time.

El tiempo moderno. Los límites de la dilucidación kantiana del tiempo

En este brevísimo recorrido por la concepción kantiana del tiempo, intento mostrar los vínculos profundos que unen los conceptos en tan alta abstracción con las necesidades profundas del capitalismo y con la integración del racismo dentro de ellos. Por eso se sostiene que la propuesta kantiana es tanto capitalista como racista simultáneamente y que los dos momentos son inseparables.

1º. El Tiempo no es un concepto empírico derivado de experiencia alguna, porque la simultaneidad o sucesión no serían percibidas si la representación a priori del Tiempo no les sirviera de fundamento (Kant 103).

2º. El Tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones [...] el Tiempo, pues, está dado a priori. Solo en él es posible toda la realidad de los fenómenos (Kant 104).

Se ha señalado extensamente en la historia de la filosofía, el doble movimiento que esta dilucidación implica. De una parte, el gesto trascendental que elimina todo lo empírico en el origen del tiempo; y de otra, el uso empírico de lo trascendental que no debe volcarse sobre sí mismo, sino regresar a lo empírico.

El tiempo no se deriva de “experiencia alguna” pero sirve de base “necesaria” a “todas las intuiciones”.¹ Un pequeño ejercicio deconstrutivo echa luz sobre el carácter de clase de estas afirmaciones sobre el tiempo, al mostrar cómo la dilucidación del valor de cambio sigue paralelamente los mecanismos que conocemos en la Estética Trascendental.

Pero, por otra parte salta a la vista que es precisamente la abstracción de sus valores de su uso lo que caracteriza la relación de intercambio entre las mercancías (Marx 46).

Todas sus propiedades sensibles se han esfumado [...] estos dejan de distinguirse reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano (Marx 47).

¹ Una historia específica de la formación de este tiempo lineal y de la evolución de los cronómetros puede verse en Jacques Attali (1985).

Una superposición de las frases que funcionan como signaturas sería enteramente posible: “El tiempo no es un concepto empírico derivado de experiencia alguna, es la abstracción de los valores de uso, todas sus propiedades sensibles se han esfumado...”.

Le es indispensable al capital que este tiempo abstracto, que mide de manera igual el trabajo no en su determinación singular o individual, sino en cuanto socialmente necesario, sea aquello que determine cuánto vale:

Es solo la cantidad de trabajo socialmente necesario, pues, o el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso, lo que determina la magnitud de su valor (Marx 48).

En términos de la fusión que propongo: “Solo en él es posible toda la realidad de los fenómenos, en cuanto determina la magnitud con la que debe ser medida”. Por eso funciona el dinero como equivalente general; pero el dinero es un cronómetro, mide aquello que fluye en unidades discretas idénticas. Y de este modo, literalmente “time is money”. Esta dilucidación aparentemente abstracta del tiempo, tiene su lado racista. En cuanto es menos conocido la manera cómo Kant funda el racismo, parte del trabajo de Chukwudi Eze (2002). En primer lugar parte de ubicar el racismo en el sistema kantiano, para mostrar que lejos de ser marginal, está ubicado en el centro de su reflexión y de sus preocupaciones docentes. Durante varias décadas Kant enseña “geografía física y antropología” y es aquí en donde desarrolla su racismo. Además, Kant realiza un esfuerzo teórico constructivo y sistemático de tal manera que se puede afirmar que:

Creo que Walter Scheidt está en los cierto cuando observa que Kant produjo ‘la primer teoría de la raza que realmente merece ese nombre’ (Eze 249).

Kant termina por establecer una clasificación racial que es naturalizada y esencializada:

Género original: blanco moreno
Primera raza: muy rubio (Europa del Norte), de frío húmedo.
Segunda raza: rojo cobrizo (América) de frío seco.

Tercera raza: negra (Senegambia) de calor seco.

Cuarta raza: amarillo olivo (India) de calor seco (Eze 228).

Enmanuel Chukwudi Eze da un paso adelante y señala el modo cómo Kant utiliza los conceptos de su crítica para aplicarla a su antropología y fundamentarla teóricamente. Especialmente en lo que se refiere al uso de la noción transcendental, que paradójicamente se combina con un esencialismo naturalista. Por cierto, esta es una relación que ha quedado irresuelta en el sistema kantiano. Optar por una aproximación trascendental significa que la conformación racial es un universal *a priori*, independiente de la experiencia, pero que sirve precisamente para aplicarlo al conocimiento de la experiencia. En el caso del enfoque naturalista y esencialista, la raza es una característica biológica.

Cualquiera de las dos opciones conduce, por diversos caminos, al mismo lugar: a la fundamentación teórica del racismo. Sin embargo, partiendo de esta crítica al racismo de Kant y a la aplicación de las categorías de sus críticas a su antropología, cabe preguntarse hasta qué punto los conceptos centrales de su gnoseología están penetrados por esta lógica colonial lejos de quedarse como algo no contaminado por aquella.

Hace falta realizar un último asalto a la fortaleza de la razón capitalista y mostrar hasta qué punto las posiciones racistas contagia profundamente hasta las categorías más abstractas sobre las que se sustenta el universo conceptual de la filosofía occidental.

Aquí me limitaré a expresar la dirección que esta tarea podría tener. El movimiento general del pensamiento kantiano tiene una gran complejidad. De una parte intenta un fundamento necesario y apodíctico de los conocimientos científicos y de otra, no quiere alejarse de lo empírico que es, en fin de cuentas, aquello que se quiere conocer. Por esto, la doble aproximación a los llamados juicio sintéticos —que hacen progresar el conocimiento— y *a priori* que universaliza los conocimientos provenientes de los fenómenos.

La categoría central que permite ese ir y venir de lo *a priori* a lo empírico y viceversa es lo trascendental, término despojado de cualquier connotación religiosa, que expresa aquello que es independiente óntica y ontológicamente

de toda experiencia pero que solo puede servir para conocer la experiencia.

Me parece que aquí se puede encontrar un primer rastro de conformación racista, en la medida en que la historia concreta de la humanidad, del conocimiento tal como se produce, queda atrapado en la universalidad que le da forma y en un contenido empírico que no tiene otra alternativa que someterse. De tal manera, que así se impide pensar aquello que está colocado por fuera de esa universalización abstracta, que en último término le impide ver la humanidad concreta, que ya en su antropología ha quedado racializada.

No es extraño, por lo tanto, que este gnoseología basada en lo a priori, en lo trascendental, y que pasa a ser parte del título de las dos críticas, sea el término puro.

Si se lee a Chukwudi Eze no sería difícil hallar una proximidad entre el racismo desarrollado en su antropología y su elección del concepto de puro. La definición de puro que se encuentra en la primera edición de la *Critica de la Razón Pura* muestra esto con claridad:

Llámese conocimiento puro aquel que no se halla mezclado con nada extraño. Pero es en particular llamado un conocimiento absolutamente puro, cuando no contiene nada empírico o sensible, y por lo tanto, es completamente posible a priori (Kant 108).

Puro que mira tanto al lado filosófico: no contaminado con lo empírico; y al lado antropológico: puro como blanco, como no contaminado con el negro. Y más aún, esto no es algo que requiera de algún tipo de demostración sino que se sustenta por sí, es parte de las verdades evidentes por sí mismas, que en este caso terminan por ser naturalizadas.

Los elementos de la dilucidación kantiana del tiempo enuncian de manera abstracta estos contenidos:

3º. ...el Tiempo no tiene más que una dimensión, los diferentes tiempos no son simultáneos, sino sucesivos (Kant 105).

En esa única dimensión, el espacio está totalmente lleno con la razón del hombre blanco, occidental. Además, dentro de una lógica del progreso, porque los tiempos no son simultáneos sino sucesivos:

4º. El Tiempo no es ningún concepto discursivo, o como se dice, en general, sino una forma pura de la intuición sensible (Kant 106).

La forma pura es aquella que no puede corresponder al negro, que como sostiene Kant en su racismo, jamás ha demostrado que sea capaz de producir cultura.

Las fracturas en el tiempo moderno

Se trata, ahora, de mostrar cómo a pesar de la hegemonía del pensamiento occidental, y a pesar de los esfuerzos de la razón capitalista, siempre se producen fracturas reales e imaginarias dentro del tiempo moderno, que permiten la aparición de otras temporalidades, en donde habitan proyectos alternativos que, como veremos más adelante, se expresan tanto política como estéticamente.

a. La fractura como posibilidad. Establezcamos en primer lugar la fractura como una posibilidad contenida dentro de ese tiempo abstracto, que se desprende obligadamente de este. Los planteamientos de Walter Benjamin, en las palabras de Hamacher, nos permiten separar aquellos aspectos que han devenido reales a lo largo de la historia, de aquellos otros que quedaran sin realizarse y que, sin embargo, no hayan desaparecido del todo a pesar de su irrealidad:

La verdadera historicidad de los objetos históricos yace en su irrealis. Esta irrealidad es lugar en que se guarda lo históricamente posible. Por su irrealis se indica la dirección a través de la cual puede ser referida a aquellos para quienes ha sido y para quienes es preservada como a posibilidad – perdida–. (Hamacher 163).

Lo que dejó de realizarse, lo que escapó de la actualidad y nunca adquirió el estatuto de fáctico, lejos de desaparecer en la nada, se queda vibrando en una especie de espacio virtual de la memoria colectiva y cuando la humanidad rastrea nuevos caminos, termina por toparse con esa irrealidad: «Cada

posibilidad que fue perdida en el pasado permanece como una posibilidad para el futuro, precisamente porque no ha encontrado su realización» (Hamacher 164).

Así que el tiempo y la historia están constituidos tanto por lo efectivamente sucedido y lo no sucedido; sin embargo, lo no sucedido se vuelca permanentemente sobre los hechos dados exigiendo su parte de realidad, proponiéndose a cada paso como futuro posible; más aún, abriendo para el presente la posibilidad de futuro:

Hay tiempo histórico solo en la medida en que hay un exceso de inactual, de no terminado, frustrado, que salta más allá de su particular Ahora y demanda por otro Ahora su colocación, corrección y cumplimiento (Hamacher 164).

El tiempo y su exceso; y sin este último no fuera posible ni la política ni la estética, porque ambos tratan de manejar dicho exceso de alguna manera, de ponerlo bajo el control del orden establecido o de hacerlo estallar:

Lo posible es un excedente sobre lo factual. Como tal, los posible es tiempo: exceso sobre cualquiera que pueda llegar a ser un positivamente dado: exceso sobre lo que es; recuerdo que el mismo no es (Hamacher 164).

Estética y política de lo no terminado, de lo no concluido, de lo abierto por el exceso, del todavía no, de lo que quiere ser real en cuanto expresión y contenido. Lo que no fue realizado exige ser redimido; esto es, su cumplimiento cabal como realidad:

La fuerza mesiánica es, brevemente, el postulado de la realizabilidad y, en este sentido, de la redimibilidad que es inmanente en cada posibilidad perdida y que la distingue como tal posibilidad (Hamacher 165).

El peligro radica en que esta memoria de otro mundo posible se pierda y se extinga, que finalmente la posibilidad se torne definitivamente imposible, que el tiempo de la rebelión se clausure:

En la medida en que es mera posibilidad, en cuanto no está fundada en una actualidad sustancial, la historicidad, siempre es también la posibilidad de llegar a ser imposible y extinguirse (Hamacher 166).

Kant:	Walter Benjamin:
«5º. La naturaleza infinita del Tiempo significa, que toda cantidad determinada de Tiempo es solamente posible por las limitaciones de un único Tiempo, que les sirve de fundamento» (Kant 107).	«La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, “tiempo-ahora”. Así la antigua Roma fue para Robespierre un pasado cargado de “tiempo-ahora” que él hacía saltar del continuum de la historia” (Benjamin 2009).

b. El tiempo que resta. Para empezar a rastrear las posibilidades de la ruptura del tiempo moderno e intentar una dilucidación alternativa, coloquemos una junta a otra sus formulaciones paradigmáticas:

En lo que viene a continuación se señala el camino de ruptura del “tiempo único” y al menos una forma de apertura hacia el tiempo pleno, el “tiempo-ahora”, que hace estallar el *continuum* de la historia.²

La teoría de la relatividad y la mecánica cuántica lograron cambiar el imaginario colectivo acerca de la noción de espacio. Es bastante elemental saber que hay varias geometrías a más de la de Euclides. Y la idea de un mundo con muchas dimensiones se encuentra en cualquier programa científico en la televisión.

Desde hace mucho libros como *Planilandia* (Abbot, 2008) nos ayudaron a despegarnos de una idea reduccionista del espacio. Y mucho más avanzado en *Imaginando la décima dimensión* (Bryanton, 2006). Sin embargo, no pasa lo mismo con el tiempo. Este se resiste, sigue enclavado en el imaginario provisto por la ilustración. A lo mucho se ha popularizado una versión bastante vulgar de los viajes en el tiempo y sus paradojas; pero esto realmente no rompe con la concepción lineal del tiempo, sino que muestra las paradojas de su ruptura en el mismo plano del tiempo como sucesión y

² Esta propuesta de fractura del tiempo moderno es una entre varias posibles. Justamente no se trata de construir una especie de modelo invertido, como lo político y la negación de lo político, sino escapar a su dualidad. Estoy consciente y es un tema que habrá que en algún momento introducir, que hay diversas dilucidaciones alternativas al tiempo ilustrado. Quisiera mencionar entre las más cercanas a la que se incluye en este trabajo: Miguel León-Portilla (1994), Guattari (*Caósmosis*, 1996), Eduardo Viveiros de Castro (*A inconstancia da alma selvagem*, 2002), Fanon (1974), (Braidotti (2002).

la imposibilidad de la simultaneidad de otros tiempos.³ No es de extrañar, entonces, que la posibilidad de la fractura del tiempo moderno se inicie con una imposibilidad.

En la formulación que realiza Derrida en *Dar (el) Tiempo* se plantea dicha *imposibilidad*: si se da todo el tiempo al rey, ¿qué nos queda? Si todo nuestro tiempo está penetrado por la lógica del tiempo lineal, abstracto, indispensable para el cálculo del valor del capital, ¿qué tiempo nos resta?: «El rey toma todo mi tiempo; doy el resto a Saint-Cyr, a quien querría dárselo todo» (11).

Aquí da la cara una incongruencia, porque a pesar de que se ha entregado *todo* el tiempo, pareciera quedar algo, hay un resto que se sabe de dónde proviene, como si existiera un todo que no recubriera todo, un conjunto al cual se le escapara un elemento que debería pertenecerle. Una suerte de teoría del exceso: «Y sin embargo hay que subrayar esta paradoja: aunque el rey tome todo su tiempo, parece que le queda algo, como si pudiese devolver el cambio del mismo... De ese modo el resto, que no es nada y que, sin embargo, hay, no se da alguien sino a una fundación...» (Derrida 13).

La fractura del tiempo moderno, del tiempo del capital, exige que “empecemos por lo imposible”: «No imposible sino lo imposible. La imagen misma de lo imposible. Se anuncia, se da a pensar como lo imposible. Por aquí es por donde se nos propondrá empezar» (Derrida 17).

Lo imposible es ese tiempo que se coloca entre el tiempo lineal, moderno, kantiano, y el fin de los tiempos como categoría escatológica: «...el tiempo que ha de venir, aún no presente...» (Agamben 67).

Un tiempo que no sigue la huella lineal de los cronómetros o de la historia que rueda sin alteraciones, sino que de alguna manera, lo rebasa como su excedente:

³ Ciertamente que la teoría de la relatividad ha tratado contraintuitivamente el tema del tiempo y ha sido, en el plano de la ciencia, la gran fractura con el tiempo moderno. Sin embargo, su desarrollo no ha penetrado a fondo en una imagen del mundo compatible con ella, quizás con la excepción de Whitehead (1978). Recientemente algunos libros de divulgación o con enfoques filosóficos se aproximan de mejor manera al tema: Hawking (2003) y especialmente Klein (2003).

En este esquema el tiempo mesiánico se presenta como aquella parte del tiempo profano que excede constitutivamente al chronos y aquella parte de la eternidad que excede al eón futuro, siendo ambos un resto respecto a la división entre los dos eones (Agamben 69).

Pero, ¿cómo entender este tiempo que no pertenece al orden cronológico?, ¿cómo escapar a la imagen moderna del tiempo, secuestrada en las representaciones espaciales?

Según Guillaume, la mente humana tiene la experiencia del tiempo, pero no de su representación, por lo que debe recurrir para representarlo a construcciones de orden espacial. Así la gramática representa el tiempo verbal como una línea infinita, compuesta de dos segmentos, el pasado y el futuro, separados por el corte del presente:

pasado presente futuro -----

(Agamben, 70).

Esto es como si no hubiera otra alternativa que reducir el tiempo a su representación espacial, además una representación en la que ella misma está presa de los esquemas euclidianos. Por eso resulta tan extraño, tan difícil de pensar y de decir, esto de la existencia de un tiempo dentro del tiempo, de un excedente, de un plus, que solo puede ser entendido en la medida en que es una fractura del tiempo lineal.

Lo que quiere decir, si se prefiere en términos kantianos, que sería imposible su uso trascendental, porque conduciría a una metafísica. Fuera del tiempo lineal y sin obrar sobre este, tampoco el tiempo que resta tendría sentido alguno. En todo caso se trata de un tiempo que existe dentro del tiempo lineal, que solo es tal en la medida en que fractura el tiempo de los relojes. Se plantea la imposibilidad de la construcción de una historia por fuera de la actual, de un tiempo que no tuviera nada que ver con el que vivimos, en donde la “otredad” solo puede darse como emergencia, como eclosión del tiempo que vivimos, desde su interior. Es un tiempo interior y no una exterioridad absoluta:

En toda representación que nos hagamos del tiempo, en todo discurso en el que definamos y representemos el tiempo, se halla implicado un tiempo ulterior, que no puede ser agotado en tal discurso o representación

[...] es, por decirlo así, un tiempo dentro del tiempo –no ulterior sino interior– que mide mi desfase respecto a él, mi ser en cuanto desfasado y no coincidente respecto a mi representación del tiempo, pero precisamente por esto, también mi posibilidad de completarla y entenderla (Agamben 72).

En un acercamiento fenomenológico, el tiempo dentro del tiempo es aquel que se nos da para cumplir una tarea que no está concluida, que ni siquiera estaba contenida en la lógica de ese cronos; el tiempo que tenemos para realizar aquello que quedó irrealizado, como el bien, la justicia o la amistad.

En el puro plano de la representación del tiempo, hay dos momentos: el hecho de que estoy fluyendo en el tiempo sin poder detenerme y el tiempo que me doy para representarme ese hecho. Duplico, al menos por el momento, en esta representación, el tiempo; aunque se diría que el tiempo no ha dejado de correr, sin embargo, lo he escindido, lo he partido: «es más bien el tiempo operativo que urge al tiempo cronológico, que lo elabora y lo transforma desde el interior, tiempo del que tenemos necesidad para concluir el tiempo [...] y en este sentido, el tiempo que resta» (Agamben 73).

En realidad no es otro tiempo, sino una nueva “curvatura” del tiempo sobre sí mismo, o su agujerearse, o simplemente un tiempo dentro del tiempo que nos damos para completarlo, para concluirlo, como si para estar completo tuviera necesidad de esa duplicidad. El uso del español nos dará pistas para intuir este fenómeno en nuestra vida diaria: nosotros no solo medimos el tiempo, no solo colocamos las cosas en el pasado, en el presente y en el futuro, no solo captamos la sucesión de los minutos y las horas. Hacemos muchas más cosas con el tiempo.

En español, nosotros decimos:

- “Estoy matando el tiempo”.
- “Es necesario darse tiempo”.
- “Hay que tomarse su tiempo”.
- “Esto toma tiempo”.
- “No me hagas perder el tiempo”.
- “No malgastes tu tiempo”.
- “Desperdicias tu tiempo”.

Nos relacionamos con el tiempo, intuitivamente, de muchas maneras más allá de la segmentación de los relojes. Y no solo, entonces, porque le demos al tiempo una cierta calidad, un matiz subjetivo, mediante el cual podemos fingir que el tiempo ha pasado más rápido o más lento “para” nosotros, aunque efectivamente duró el tiempo que señala el cronómetro.

Decimos: “se me hizo larga la espera”, “fue una buena película, cómo pasó el tiempo tan rápido”.

No se trata de esto, sino de algo mucho más profundo, que tiene que ver con el plano ontológico y no solo de la representación del tiempo. Ontológicamente hay una diversidad de tiempos que pasan de diversas maneras. Detrás de la gramática, hay otros fenómenos que se hacen presentes. Ese tiempo que se duplica entre el tiempo lineal y el tiempo que resta, no solo tiene que ver con su representación: la conciencia que fluye y la conciencia de la conciencia que fluye.

Por ejemplo, hay que mirar más adentro en la frase: “hay que tomarse su tiempo”. Su uso es de lo más frecuente y por eso nos parece enteramente banal. La utilizamos a menudo, en las más diversas circunstancias, sobre todo cuando queremos indicar que un proceso no está concluido, que algo no está completo y que requiere ser pensado de mejor manera, especialmente si se trata de una decisión importante.

En realidad es una frase extraña, precisamente porque “hay que tomarse su tiempo”. Va más allá del “darse más tiempo” o “tomarse todo el tiempo del mundo”; aquí nos apropiamos de “su” tiempo. ¿El tiempo de quién? ¿O cuál tiempo es el que nos estamos tomando?

Se trata de una consigna, de una frase que empuja hacia la acción, de un imperativo que nos exige que hagamos algo; exactamente: tomarnos, apropiarnos y al hacerlo emerge ese “su”. Hacemos un hueco dentro del tiempo lineal, creamos un nuevo tiempo, fracturamos el tiempo moderno, nos hacemos de “su” tiempo. “Su tiempo” en el sentido en que la tarea a la que nos empuja la consigna, significa que la acción que tenemos que emprender no puede hacerse en el tiempo normal, estándar, sino que requiere de algo especial; exige “su propio tiempo”.

Si tenemos que tomar una decisión importante en la vida, como marcharnos a vivir definitivamente en otra ciudad, “hay que tomarse su tiempo”; no es suficiente darle el tiempo que generalmente le damos a las otras cosas, sino que requiere de un tiempo especial, de un tiempo para la toma de decisiones, de atravesar por un momento de crisis.

En griego se distinguía estos dos tiempos con las palabras: *cronos* y *kairós*. El *kairós* es el instante, el momento. No un momento más, un segundo más, un desplazamiento de las agujas del reloj como cualquier otro, sino que introduce una fractura en el *cronos*, lo altera radicalmente: «Según la concepción antigua de tiempo, *kairós* es el instante, esto es la calidad del tiempo del instante, el momento de ruptura y apertura de la temporalidad» (Negri 19).

Mientras frente al *cronos* podemos adoptar la actitud de Bartleby: «preferiría no hacerlo» (Melville, 2005), preferiría no sumarme a la lógica del poder; el *kairós* nos saca de la inmovilidad, nos cuestiona, nos lleva a la praxis.

El tiempo es inquietud (Negri 17).

La emergencia del *kairós* solo es posible devorando a *cronos*:

Una inquietud que no halla calma (Negri 32).

“Su tiempo”, el tiempo que requerimos para esta decisión trascendental no puede ser medido de la misma manera, hace que la historia pase de otro modo, se convierte en un «prolegómeno de la desmesura» (Negri 31).

Por eso, está estrechamente ligado a la *hecceidad*.

...el producto de la expresión de *kairós* es en efecto siempre singular (la *hecceidad*) (Negri 45).

Porque lo que existe en el tiempo tiene ante todo la forma de *hecceidad*; esto es, siempre se trata de expresiones, de concrescencias, de aterrizajes que conforman la realidad, lo existente como tal. Y esto tiene que ver directamente con el tiempo y con las temporalidades.

Como dice Deleuze: «Nada sino afectos y movimientos locales, a diferentes velocidades» (Deleuze y Guattari 260).

Lo que existe lo hace en la medida en que se ha separado de la generalidad, de la universalidad abstracta y se ha individualizado. Solo existen *hecceidades*, aunque puedan formar conjuntos más amplios, planos de consistencia en donde se entrecruzan, en donde pasan creando unas regularidades, que son las que vemos, en las que vivimos como si fueran estables: «El plano de consistencia contiene solo *hecceidades*, entre líneas que se entrecruzan» (Deleuze y Guattari 263).

El conjunto de diferencias, las diversidades que pueblan la realidad en todos los ámbitos, en todos los aspectos, se debe a que son *hecceidades*, que han entrado en la realidad de modo distinto, individuándose cada una a su modo, ni totalmente separado ni plenamente igual, sino a través de un conjunto de solapamientos parciales: «Hay un modo de individuación muy diferentes para cada persona, cosa o substancia. Reservamos el nombre de *hecceidad* para esto» (Deleuze y Guattari 261).

Las *hecceidades* son precisamente aquellas que posibilitan que ese tiempo cronológico, uniforme, típico de los relojes o de sus representaciones espaciales, se muestra tal como es; esto significa que hay una cesura por donde penetran las temporalidades, el proceso de diferenciación del tiempo en temporalidades, el paso del *cronos* al *kairós*: «Brevemente, la diferencia no es del todo entre lo efímero y lo durable, ni entre lo regular y lo irregular, sino entre dos modos de individuación, dos modos de temporalidad» (Deleuze y Guattari 262).

Con todo esto nos aproximamos a Maquiavelo, en donde esta *hecceidad* hace su aparición en toda su desmesura, en cuanto funda la ciencia política y muestra los límites definitivos de la política: aquello que provee de singularidad a un momento histórico y que exige un tipo de aproximación especial, porque es allí en donde tenemos que actuar. *Hecceidad*⁴ que exige que se “tome su tiempo” (Althusser, 2004). La política desde Maquiavelo

⁴ Un consistente debate sobre el tema de la *hecceidad* se encuentra en Deleuze y Guattari (1987), en un segmento de *Mil mesetas* subtitulado “Memorias de una Hecceidad”. Una larga reflexión sobre el momento en Friese (2001).

tiene la estructura y los dilemas del tiempo, en la medida en que esta tiene la forma de una *hecceidad*: comprenderla y actuar en ella es hacer política. La política es la ciencia de la *hecceidad*, del aprovechamiento y de la capacidad de respuesta a este y en este preciso momento histórico concreto, en donde finalmente se juega todo. Por eso, cabe preguntarse: ¿de qué tipo de *hecceidad* hablamos cuando se trata del tiempo de la política en un mundo regido por el capital?

Junto con el capital y su sociedad, hay un largo y sostenido desgaste y desprecio de la política, como la esfera del ejercicio autoritario del poder y de la corrupción sin límites. Nos enfrentamos así a un dilema del que difícilmente logramos salir: de una parte, rechazamos la política y a los políticos; y de otra, nos vemos obligados a participar en ella porque allí es en donde se decide nuestro presente y nuestro futuro.

Si queremos escapar de la lógica del poder y de su orden discurso, hay que fracturar el tiempo político, escindirlo, romperlo desde dentro. ¿Cabe entonces pensar de alguna manera lo imposible como diría Derrida? Llamemos lo imposible a esa tarea de hacer política sin caer en sus trampas, sin terminar por administrar el capital o el Estado, para intentar la tarea absurda de darle un rostro humano.

Y la resolución de este dilema está directamente vinculada con el tiempo que resta, porque es en este en dónde es posible hacer estallar el tiempo del capital e introducir desde su interior otra lógica, otra temporalidad.

A pesar de que no considero feliz la categoría de impolítico podemos pensarla en esta perspectiva, porque tiene de fondo el mismo tipo de dilucidación que el tiempo que queda, no por una afortunada coincidencia, sino porque en esa brecha del tiempo que falta, en esa falla emerge la política como plena realización/disolución de la política o simplemente lo impolítico.

Sigamos en este tema a Espósito:

...para lo impolítico no existe una entidad, una fuerza, una potencia que pueda oponerse a la política desde el interior de su propio lenguaje. Pero tampoco desde afuera, pues ese exterior no

existe sino proyección ideológica, mítica, autolegitimadora, de los político que ha llegado a la guerra civil con su propio gemelo, lo antipolítico (13).

No se trata de tratar de corregir la política, de embellecer su rostro; tampoco de ubicarse en su negación completa, porque con esto lo único que se gana es la afirmación de un poder autoritario hiperpolitzado que se asienta sobre la despolitización.

Tal proceso es visible de modo absolutamente particular en el Leviatán de Hobbes –en este aspecto contra Maquiavelo, verdadero fundador de la política moderna, si la política es entendida del modo señalado– que puede eliminar la contradicción solamente al precio de una acabada despolitización de la sociedad a favor del soberano (Esposito 30).

Reconocimiento pleno de la existencia de la político y la imposibilidad de un exterioridad a ella desde la que se pudiera actuar y transformar la sociedad. Solo existe la política y su negación es en realidad su afirmación extrema, solo que invertida. En los términos brutales de Espósito, es “la única y toda la realidad”:

Exactamente todo lo que no hace lo impolítico que, en lugar de chocar con el conflicto político, o de negar la política como conflicto, la considera como la única realidad y toda la realidad. Agregando también, sin embargo, que es solo la realidad [...]. La política no siempre tiene conciencia de su propia finitud constitutiva (14).

Como en el caso del tiempo, lo impolítico actúa desde dentro del tiempo, lo lleva a su plena realización, es el tiempo que tenemos que darnos para concluirlo, es el tiempo que nos resta antes de que la humanidad se destruya a sí misma.

El ejercicio de lo impolítico empuja a lo política a tal extremo que lo saca de su medida; por ejemplo, de darse una ampliación completa de la acción política, esta desaparecería. Quiero decir que si todos los ciudadanos

fuéramos plenamente políticos todo el tiempo y no solo en el momento de las elecciones y tomáramos las decisiones en nuestras manos, la política desaparecería –y con ella toda forma de dominación y opresión– (Lo mismo sucede con la democracia burguesa: el máximo de su ampliación significaría su paso a otra cosa, quizás a una democracia socialista).

Esto es lo que Espósito llama la diferencia:

Ya se ha dicho: lo impolítico no es distinto de lo político, sino que es lo político mismo observado desde un ángulo de refracción que lo modera frente a lo que él no es y tampoco puede ser. A su imposible. En este sentido, no hay dualidad sino, a lo sumo, diferencia. Y una diferencia que se refiere a la perspectiva, no al objeto, o mucho menos al sujeto, de la mirada (18).

Aunque preferiría, como he señalado, otra terminología que no lleve al equívoco de la exterioridad de la política: una forma de hacer política que signifique su disolución; una manera de insertarse en la sociedad política que provoque su plena inmersión en la sociedad civil. Una fractura del tiempo del capital, que es el tiempo moderno, desde dentro, que signifique tanto ruptura como apertura de algo nuevo.

Fuentes de consulta:

- Abbot, E. *Planilandia*. Barcelona: Laertes, 2008.
- Agamben, G. *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*. Madrid: Trotta, 2006.
- Althusser, L. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal, 2004.
- Benjamin, W. *Tesis de filosofía de la historia*. Recuperado el 31 de julio de 2009, de <http://www.revoltaglobal.net> (31 de julio de 2009).
- Bryanton, R. *The tenth dimension*. Trafford Publishing, 2006.
- Deleuze y Guattari. *A thousand plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Derrida, J. *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Esposito, R. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Eze, C. E. “El color de la razón. Las ideas de raza en la antropología de Kant” en W. Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Signo, 2002.
- Hamacher, W. “Now: Walter Benjamin on historical time” in H. Friese, *The moment. Time and rupture in modern thought*. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.
- Kant, E. *Crítica de la razón pura*. Santiago: Universitaria, 1976.
_____. *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Orbis, 1985.
- Marx, K. *El Capital* (Vol. Tomo I/Vol.I). México D.F.: Siglo XXI, 1975.
- Melville, H. *Prefiriría no hacerlo*. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- Negri, T. *Kairós, Alma Venus, Multitude*. Paris: Calman-Levy, 2000.

Rebelión simbólica, historia y enunciación en las crónicas de Alberto Ghiraldo

Symbolic rebellion, history and enunciation
in Alberto Ghiraldo's chronicles

Marcos Olalla

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
e-mail: marcosolalla@hotmail.com

Resumen

Se suele caracterizar el componente crítico del modernismo hispanoamericano en términos de una rebelión simbólica. Analizamos en las crónicas del escritor anarquista argentino Alberto Ghiraldo (1875-1946) producidas en el primer cuarto del siglo XX algunos tópicos a partir de los cuales el autor intenta dotar a su discurso estético de una dimensión militante. Hallamos en su concepción de la historia una cierta especificidad que, sin embargo, tiende a diluirse en una modalidad de enunciación deudora de las aspiraciones modernistas de reconstitución de la autoridad del discurso literario.

Palabras Clave: rebelión simbólica, modernismo, historia, enunciación, Ghiraldo

Abstract

The critical component of the Spanish American modernism has been characterized in terms of a symbolic rebellion. In the chronicles of the anarchical Argentinean writer, Alberto Ghiraldo (1875-1946) that were produced in the first quarter of the XX century, we analyze some topics where the author attempts to give a militant dimension to his aesthetic discourse. We find certain specificity in his notion of history that tends to dilute in a modality of enunciation which is borrowed from the modern aspirations of reconstituting the authority of the literary discourse.

Key words: symbolic rebellion, modernism, history, enunciation, Ghiraldo

Uno de los tópicos característicos del discurso modernista hispanoamericano es la doble valencia en la que se inscribe la representación del nuevo público para el discurso literario de fines del siglo XIX y principios del XX en América Latina (Montaldo, 1994). Si bien la conformación de estos nuevos lectores aparece asociada al proceso de modernización, proceso del que ellos mismos son parte en materia escrituraria, constituye un índice de la dirección burguesa de la cultura que impugnan. Este último sentido de su valoración explica la acumulación de gestos que expresan el esfuerzo de distanciamiento del escritor respecto de su público y el desarrollo de un tipo particular de enunciación que tiende a poner en tensión muchos de los enunciados modernistas.

El género crónica, por tanto, condensa esta dinámica enunciativa de modo explícito, puesto que funge como una forma discursiva ligada a aquella ampliación del público en el marco de la modernización capitalista de América Latina. Esta dinámica se configura de modo aún más dramático en el discurso estético de autores, como el anarquista argentino Alberto Ghiraldo, que desarrollan una profusa labor militante en espacios políticos vinculados a la izquierda. En casos como éste, la serie de tópicos expresados en el intento de simbolizar la amenaza del nuevo público resulta resignificada. Uno de los elementos característicos de dicha serie es la representación de la propia práctica escrituraria como objeto de una cierta incomprensión.

El *pathos* de la incomprensión no es en Ghiraldo mera impostura. Este análisis es vertido por el autor ácrata en una crónica titulada *Por el honor del pueblo* escrita en momentos de solitaria lucha contra las leyes de residencia y de defensa social. Aunque en términos tácticos su posición privilegia el campo de la economía como ámbito de lucha (Godio 147) la discusión acerca de la eficacia de los métodos utilizados (Ghiraldo 60) da cuenta de la necesaria concurrencia de formas privilegiadas de intelección. Si Ghiraldo se distancia aquí del modernismo por su compromiso con una forma de praxis “enérgica”, se vincula fuertemente a aquél en función de su representación del intelectual militante como un individuo ligado a una “minoría”, cuya enunciación hace posible la promoción de aquellos procesos todavía larvados por la acción de las fuerzas retardatarias.

Pero también es evidente la distancia existente entre la denuncia del avance amenazador de la modernización capitalista sobre el campo de las

valoraciones morales y estéticas y la promoción de las demandas de sujetos sociales que experimentan dicha amenaza como una forma económica de exclusión. La predilección modernista por una forma simbólica de rebelión no se explica como ausencia de la referencia a una estructura social excluyente sino como un modo de restricción de aquella al campo cultural.

Mucho se ha dicho ya sobre la relación de los escritores modernistas con la sociedad burguesa. Tanto porque el avance de este modelo de sociedad en América Latina viene a modificar las relaciones entre el campo cultural y el campo político como por la percepción de formas novedosas de alienación, lo cierto es que el rechazo de los valores burgueses posee como eje la puesta en crisis de la autoimagen del artista. Para Jean Franco:

El vínculo económico, destructor de todas las otras relaciones humanas, era lo que más temían los artistas. Por ello la naturaleza de muchas obras en prosa de los modernistas las convierte en alegorías de la relación del artista con la sociedad moderna (28).

Aunque la preocupación modernista por la instrumentalización de las relaciones humanas tenga un alcance universal el lugar de enunciación acaba dando cuenta de la centralidad, ineludible para los modernistas, de tomar la situación del artista en la coyuntura de la modernización capitalista como una forma de particularidad luego extrapolable a otros tipos de relaciones.

Franco propone un criterio para la realización de un mapeo de los discursos que al interior del modernismo poseen en común la inconformidad con la sociedad burguesa, pero que se expresan con matices de una profunda diversidad en materia ideológica. Para este autor las diferencias entre Martí y Darío¹ en el modo de comprender la naturaleza de la rebelión modernista pueden reconocerse en relación con sus respectivas posiciones frente al pasado. El desprecio dariano por la sociedad moderna, incapaz de percibir el carácter distinguido del artista, le hace evocar el pasado en términos de

¹ La comparación entre la obra de Martí y la de Darío ha permitido delinear un horizonte desde donde comprender las diferencias ideológicas de los autores modernistas (Schulman, I., 1969; Franco, J., 1971; Rotker, S., 1992) aun en el marco de un movimiento que hizo un gran esfuerzo por reconocerse en un programa estético común (Yurkievich, S., 1996); así como también para afirmar la imposibilidad de reconocer a Martí como modernista (Marinello, J., 1959).

un Edad de Oro perdida, mientras que Martí da cuenta de éste como «un modelo de proezas a seguir» (Franco 32), como un reto sobre el presente.

La obra de Ghiraldo expresa esta concepción martiana del pasado como el desarrollo de formas históricas de emergencia social asumibles en el presente mediante la profundización de sus direcciones libertarias. La promoción literaria de las fuerzas sociales que encarnan dichas proyecciones del curso histórico es comprendida como la función específica del intelectual libertario. Esta posición, que reivindica una cierta identificación entre el reconocimiento intelectual de la conflictividad que anima la dinámica del desarrollo histórico, involucra un movimiento algo paradójico, como es la afirmación de la necesidad de un reconocimiento semejante, cuyo objeto es el desplazamiento de la lectura de tal proceso como resultado del despliegue de diversos aspectos económicos que estructuran la vida social.

En consecuencia, hay en Ghiraldo una complejión a comprender el discurso intelectual como mediación de la praxis de un sujeto social que se reconoce en la dinámica histórica previamente decodificada por la enunciación intelectual. En tal sentido, el autor argentino es deudor de la concepción modernista de la “idea” como representación de un valor que la historia plasma de modos diversos, pero que, al mismo tiempo, encierra la posibilidad de su negación como en el caso de la modernización capitalista. El registro estático conferido por esta interpretación idealista de la historia se halla presente en el discurso del intelectual anarquista. Lo que distingue su concepción militante de la literatura respecto del sector mayoritario del modernismo es su apelación al futuro como espacio de contrastación de aquellas ideas.

El componente libertario de las mismas no ha de representarse como un registro de lo perdido por efecto de la modernización, sino como condición de posibilidad de un porvenir. Si hay en el modernismo una cierta tendencia a «lograr un efecto estático en sus versos, como si desearan detener todo tiempo y movimiento» (Franco 38), en Ghiraldo el signo es inverso, se trata de acelerar el ritmo de los cambios en la medida que expresan las contradicciones que hacen posible el triunfo, siempre futuro, de los ideales libertarios atribuibles, sin embargo, a la presente coyuntura de inicios del siglo XX. Mientras gran parte de la generación modernista se refugia en ciertas formas profanas de religiosidad, en diversas mitologías, o en la

intimidad de la experiencia subjetiva, Ghiraldo en este punto mantiene la herencia iluminista en su reconocimiento de la perfectibilidad humana.

La concepción de la racionalidad propia de la generación de intelectuales modernistas adopta un esquema orgánico de síntesis de aspectos diversos de la acción humana. La tradición humanista de la alta cultura, la afirmación de la existencia de un componente espiritual determinante como registro de la acción, la determinación de ciertos valores e ideales como índices del grado de desarrollo de la humanidad, la posibilidad de renovación del sistema de la lengua poética por medio de la experimentación, así como la pretensión de reconocer el conjunto de las objetivaciones que ponen de manifiesto la originalidad de las producciones culturales, constituyen la serie de los elementos que resultan articulados por una idea de razón amenazada por la unidimensionalidad que revela el carácter instrumental de la modernización.

La interpretación ghiraldiana de la crisis configurada en torno de la dirección burguesa de la modernización no se limita al reconocimiento del componente de la serie que en cada caso la modernización cuestiona, sino que ofrece una matriz de análisis que reescribe aquella serie en el texto de las relaciones materiales. Sin negar la naturaleza diversa de tales elementos, los integra en función del registro que le permite delinear una idea del futuro como modo de resolución de la conflictividad social presente. «Se anuncian nuevas conmociones de la masa popular productora» (Ghiraldo 125), dice el escritor argentino en una crónica dedicada a la situación económica de España, país desde el que envía sus colaboraciones a *La Razón, Crítica y Caras y Caretas* (Cordero 170). Es significativa, además del desplazamiento señalado previamente, la recurrencia de la referencia al futuro como un horizonte que permite deducir la organicidad de la acción racionalmente determinada, como un rasgo que da cuenta de una cierta especificidad a la mirada ghiraldiana.

La interpretación de la propia acción como subsidiaria de una determinada tradición libertaria le asigna un sentido, define la trayectoria de su proyección, pero cuyo reconocimiento es realizado a partir del conocimiento de las condiciones objetivas que la hacen posible. De modo que hay aquí una cierta tensión entre el momento subjetivo de la asignación de un sentido para la propia acción, en la medida en que la liga a un determinado discurso sobre la historia, y el momento objetivo configurado por el reconocimiento de

las condiciones coyunturales de aquella, y que en la obra de Ghiraldo es resuelta con una fuerte dosis de ambigüedad.

¿Cómo explicar, entonces, la miseria que aflige a su clase productora? ¿Falta de oro? No. Sus arcas están llenas y su moneda tipo es la más valorizada del continente. ¿Falta de competencia? Tampoco. Cuenta España con técnicos de primer orden, obreros competentísimos en todas las industrias. ¿Entonces? Sencillamente, falta de fuerza dinámica, falta de iniciativa social, individual y colectiva; falta de hombres capaces de empresas grandes, verdaderos industriales de vuelos, conscientes de la obra transformadora encomendada a sus manos, libres del mercantilismo sucio, torpe, mezquino, rastrero, rapaz y contraproducente que hoy las denigra.

En realidad, aquí está el cáncer, en el comercio logrero y sin escrúpulos, esquilmador y usurario, que roba al pueblo sus mejores energías. El espíritu del comerciante español del presente constituye un caso de morboso social digno de ser estudiado por un Shakespeare moderno (Ghiraldo 129).

Aunque el análisis del escritor ácrata sobre la situación económica española debiera expresar cabalmente el desplazamiento del plano de lo simbólico al plano de lo real, hay algo del orden de lo subjetivo que obstaculiza el desarrollo de la clase obrera en España, y que explica el surgimiento de sus demandas y rebeliones. La “fuerza dinámica” es un atributo tanto social como individual y parece evocar una cierta voluntad como condición del desarrollo de aquello que la historia ofrece en su despliegue, en cuyo caso los discursos y las prácticas que retrasan dicho desarrollo adquieren el estatus de alienación. Así, no extraña que la introyección de la alienación en ambos extremos, la del pueblo, al que es enajenada su energía, y revelada en su “indiferentismo”, pero, sobre todo, la del comerciante, manifestada en la persistencia de su práctica usuraria, sean representadas en clave clínica. La categoría de “morboso social” recoge la impronta del discurso médico introducida en décadas anteriores pero cuya tonalidad actual introduce un dato relativamente extraño como es la decodificación del componente patológico por un “Shakespeare moderno”.

El juego de tensiones entre condiciones objetivas y subjetivas, entre lo social y lo individual, entre dinamismo y retraso, entre resignación popular

y explotación mercantil, y entre discurso clínico y discurso literario, establecidas en torno de la diversidad de registros que Ghiraldo pone de manifiesto, da cuenta de una trayectoria diagonal en la argumentación ghiraldiana que pretende promover la superación histórica de la lógica de la modernización capitalista al mismo tiempo, que reclama la función política del escritor a partir de la utilización de un discurso de impronta positivista pero modificado al nivel de la enunciación. Este desplazamiento expresa tanto la reconfiguración del papel del escritor en el campo político como un cierto rechazo del lenguaje estético-espiritualista desplegado por el modernismo de matriz dariana² en la dirección, algo borrosa, de la confluencia de los discursos científico y literario, configurando así un campo propicio para la interpelación crítica de lo político.

Esta situación dolorosa, pintada a grandes rasgos, es la que indujo a la clase trabajadora a dar la voz de alarma a la sociedad y al Estado con la huelga general aludida en el comienzo de esta crónica. Voz de alarma, alerta precursor, quizás, de movimientos formidables a que se apresta el obrero español consciente de sus derechos y deberes (Ghiraldo 31).

Ghiraldo pone en boca de la propia clase trabajadora la denuncia de la miseria y la marginación en un movimiento que opera como deliberado distanciamiento, pero que no impide distinguir una fuerte identificación con el rol atribuido a la “voz”, como una apelación recurrente del modernismo a la centralidad del discurso y su incidencia sobre el desarrollo histórico. Pero lo que la estética dariana asume de dicha centralidad es su carácter evocador, es decir, su condición de representación de un ideal de indubitable eternidad

² «*Esta vita activa* del 90, cuyos vasos comunicantes alimentaban una motivación democrática signada por la apetencia de acceder sin más a la aristocracia como quien accede a un derecho al alcance de todos, ocultaba en su deslumbrante ebullición la angustia, no tan disimulada después en los textos poéticos, ante una sociedad burguesa filistea, excesivamente materialista y en la cual, como ya había vaticinado Rubén Darío en un relato incómodamente irónico como es “El rey burgués”, el artista no tenía ningún lugar ni misión importante que cumplir, salvo practicar el papel de “bufón de corte” para esa burguesía. Los artistas, y entre ellos los poetas, reaccionaron oponiendo espiritualidad tanto al talante mercantilista del burgués como al talante positivista de los científicos. Un espiritualismo idealista, de raigambre nietzscheana y shopenhaueriana resultaba el mejor antídoto contra el pragmatismo inherente a la economía capitalista» (Costa, A., y E. Foffani 51-52).

pero de temporal oscurecimiento (Franco 38, Battilana 116), Ghiraldo lo reinscribe como una forma de latencia que opera hacia adelante, hacia el futuro.

De este modo, ubicar la enunciación en un sujeto como la clase obrera funciona como un dispositivo que permite releer la tensión entre el plano de lo material y el de los símbolos desde otra clave, como un modo de anticipación que es, por lo mismo, una invocación. La inversión es evidente, si para Darío, la amenaza de la dimensión humanista de la esfera cultural es repelida mediante la construcción de lo real “a través de una transposición al mundo del arte”, movimiento que posee un componente compensatorio (Costa, A., y E. Foffani 52), en Ghiraldo lo literario adquiere un sentido a fuerza de su contacto con otros modos de mediación de lo real, como son los discursos de aquellos sujetos sociales que con sus demandas obligan a cuestionar la dirección de la perspectiva del intelectual; sin por ello renunciar al papel que asigna al escritor como propiciador de formas de reconocimiento de la dinámica histórica y, sobre todo, de aquellos momentos de tensión en los que se anuncia la irrupción dramática de lo nuevo.

Teniendo esto en cuenta, es que los núcleos obreros se aprestan a la lucha, celebrando asambleas diarias y parciales en sus locales gremiales o grandes reuniones generales en la Casa del Pueblo, donde se escucha la voz de los oradores, concientes todos en que el momento ha llegado al *máximun* de gravedad, no admitiendo sino remedios heroicos (Ghiraldo 132).

La interpelación política, mediada por la “voz de los oradores”, es todavía deudora del lenguaje poético capaz de inducir aquellos “remedios heroicos”. La heroicidad no se logra con el mero discurrir de los acontecimientos, sino en función de la efectiva convicción desarrollada por la cognición de la legitimidad de las demandas de un sujeto social subalterno. La estrategia más común del modernismo es la profusión de la experiencia de la subalternidad pero encarnada en el propio poeta. Hay en este movimiento una subjetivación del orden práctico que remeda el malestar en términos de una autonomía ganada en el campo de la estética (Williams, R. 51-56; Bürger 93-99; Jameson, F. 126). Se manifiesta «más que un conato de función representativa de la realidad, un artificio sustitutivo crítico, finalmente conformista» (Benítez, H., y G. Ciancio 237). La ambigüedad

de esta forma de disidencia puede comprenderse, aplicando el modelo de análisis de P. Anderson al modernismo europeo, como resultado de una coyuntura en la que confluyen procesos inacabados como la recomposición de la autoridad de la oligarquía terrateniente en el marco de un discurso orientado hacia el liberalismo, el incipiente desarrollo del capitalismo mercantil y la emergencia, todavía en ciernes, de las organizaciones obreras (Anderson, P. 105).

La evidencia, para los modernistas, que en esta dinámica que articula sentidos diversos de acumulación, recomposición o pérdida de poder, la orientación predominante es la modernización encarnada por los intereses de la pequeña burguesía, torna políticamente relevante la tematización de los sentidos aristocráticos u orgánicos a las demandas obreras del discurso modernista (Pinkney, T. 34). Ghiraldo comprende que un programa estético de orden disidente debe ofrecer una representación de lo real que promueva la interpellación política y cuyo objeto resulta previamente fijado en la identificación de las tendencias libertarias de la historia con las prácticas efectivas de las luchas obreras.

Aunque reduce las manifestaciones de la cultura a la identificación con orientaciones retardatarias o progresistas de un orden que se percibe racionalmente esperable, el intento de Ghiraldo, constituye una forma relativa de recuperación del dinamismo histórico como resultado del despliegue de fuerzas materiales, profundizado o repelido por la esfera de la cultura, en el marco de cuya mediación se comprende el rol del intelectual; en contraposición a la actitud de buena parte de los modernistas, que, sobre el fondo de la especificidad de la renovación del lenguaje poético, renuncia a operar sobre el campo político y ofrece una simbología de la rebelión, luego cooptada por la propia tradición cultural que niega.³

³ R. Williams señala correctamente cómo la industria cultural es capaz de integrar las formas simbólicas de la disidencia en su seno. Así, «lo que sucedió con bastante rapidez es que el modernismo perdió muy pronto su postura antiburguesa, y se integró cómodamente al nuevo capitalismo internacional. Su intento de constituir un mercado universal, más allá de las fronteras y las clases, resultó espurio. Sus formas se prestaron a la competencia cultural y la interacción comercial generadora de obsolescencia, con sus cambios de escuelas, estilos y modas tan esenciales para el mercado. Las técnicas arduamente adquiridas de desconexión significativa se reditúan, con la ayuda de la insensibilidad especial de los técnicos capacitados y seguros, como los modos meramente técnicos de la publicidad y el cine comercial. Las imágenes aisladas y enajenadas de alienación y pérdida, las discontinuidades narrativas, se han convertido en la iconografía facilona de los comerciales, y el héroe solitario, amargo, sardónico y escéptico asume su lugar preparado de antemano como estrella de thriller» (Williams 55-56).

Fuentes de consulta:

- Anderson, Perry. “Modernity and revolution” en *New Left Review*, marzo-abril de 1984.
- Battilana, Carlos. “El lugar de Rubén Darío en Buenos Aires. Proyecciones” en Rubione, Alfredo. *La crisis de las formas*. Buenos Aires: Emecé, 2006.
- Benítez, Heberto y Carlos Ciancio. “La prosa modernista” en Rubione, Alfredo (dir.), *La crisis de las formas*. Buenos Aires: Emecé, 2006.
- Bürger, Peter. *Teoría de la vanguardia*. Barcelona: Península, 2000.
- Cordero, Héctor. *Alberto Ghiraldo. Precursor de nuevos tiempos*. Buenos Aires: Claridad, 1962.
- Costa, Analía y Enrique Foffani. “Retornar a Grecia: el Olimpo magisterial de los poetas” en Rubione, Alfredo, *La crisis de las formas*. Buenos Aires: Emecé, 2006.
- Franco, Jean. *La cultura moderna en América Latina*, México D. F.: Joaquín Mortiz, 1971.
- Ghiraldo, Alberto. *El peregrino curioso. Mi viaje a España*. Madrid: Sanz Calleja, 1917.
- _____. *La Argentina (estado social de un pueblo)*. Madrid: s/e, 1922.
- Godio, Julio. *Historia del movimiento obrero argentino*. Tomo I, Buenos Aires: Corregidor, 2002.
- Jameson, Fredric. *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Buenos Aires: Gedisa, 2004.
- Marinello, Juan. *José Martí, escritor americano: Martí y el modernismo*. México D. F.: Grijalbo, 1958.
- Montaldo, Graciela. *La sensibilidad amenazada. Fin de siglo y modernismo*. Rosario: Beatriz Viterbo, 1994.
- Pinkney, Tony. “Modernismo y teoría cultural” en Williams, Raymond, *La política del modernismo. Contra los nuevos conformistas*. Buenos Aires: Manantial, 1997.
- Rotker, Susana. *La invención de la crónica*. Buenos Aires: Letra Buena, 1992.
- Schulman, Iván. *Martí, Darío y el modernismo*. Madrid: Gredos, 1969.
- Williams, Raymond. *La política del modernismo*. Buenos Aires: Manantial, 1997.
- Yurkievich, Saúl. *La movediza modernidad*. Madrid: Taurus, 1996.

Revolución y transformación de la cultura política en la época de la Independencia en los territorios de Perú y Nueva Granada 1809-1812

Revolution and transformation of the politic culture in the times of the Independence in the territories of Peru and Nueva Granada 1809-1812

Ana Luz Borrero Vega

Universidad de Cuenca, Ecuador

e-mail: ana.borrero@ucuenca.edu.ec

Resumen

Esta ponencia tiene por objeto analizar los idearios políticos y la transformación de la cultura política durante el período independentista y sus variaciones locales en los territorios de Lima y Santa Fe. Se tratará también sobre la configuración de una visión andina criolla, así como la importancia de la representación política, de las primeras constituciones y los impactos de las Cortes de Cádiz en los territorios de estudio, así como los primeros intentos de puesta en práctica de un nuevo “ideario” liberal-monárquico. Entre las categorías de análisis que se tendrán en cuenta en esta corta investigación están las siguientes: soberanía del pueblo, representación, ciudadanía, patria, liberalismo y república. Se hace énfasis también en los procesos locales de cada una de las regiones de los virreinatos con ejemplos de Quito y Cuenca a través de trabajo con fuentes primarias. Además se analizan los procesos de incorporación de los indígenas en los procesos de representación, elecciones y ciudadanía a partir de la puesta en práctica en el territorio de los lineamientos de Cádiz.

Palabras Clave: revolución política, revolución hispanoamericana, representación, ciudadanía, independencia, soberanía.

Abstract

The purpose of this paper is to analyze the political ideology and the transformation of the political culture during the period of the independence and its local variations in the territories of Lima and Santa Fe. We will also discuss the conformation of a creole Andean vision and the importance of the political representation of the first constitutions and the impacts of the

Courts of Cádiz in the studied territories, as well as the first attempts to make effective the new liberal monarchic “ideology”. Among the categories of analysis that we will take into account in this short research paper are people’s sovereignty, representation, citizenship, homeland, liberalism and republicanism. We also emphasize the local processes of each of the viceroyalties, with examples from Quito and Cuenca by the use of primary sources. Additionally, we analyze the indigenous incorporation process of representation, elections and citizenship with the starting point constituting the application of the guidelines of Cadiz in the territory.

Keywords: political revolution, Spanish American revolution, representation, citizenship, independence, sovereignty.

Introducción

Esta ponencia pretende hacer un seguimiento de los cambios y transformaciones en el lenguaje político, en el imaginario y en la acción durante el período entre 1809 a 1812, en los territorios de la Nueva Granada, Audiencia de Quito y el Virreinato de Lima. Se propone una revisión de la historia política dentro de la coyuntura de las conmemoraciones bicentenarias. En esta ponencia se analizan los contextos generales y se evitan las visiones nacionalistas y fragmentadas, así como caer en anacronismos, se distingue también entre los conceptos vividos y auto-percibidos por los agentes del pasado.

Los fenómenos sociales que vamos a estudiar tienen una temporalidad, distintos marcos referenciales, y presenta variantes regionales se presentan continuidades y discontinuidades. Las preguntas preliminares que guían esta investigación son entre otras las siguientes: ¿qué transformaciones se produjeron en la cultura política durante la época independencia?, ¿cómo se refleja en las reacciones y acciones de los distintos actores, élites, militares, clero, pueblo e indígenas?, ¿cómo se transformó el lenguaje y el poder?, ¿existía un proyecto político independentista?

Las sociedades neogranadinas, quiteñas y peruanas van a vivir en esa corta coyuntura cambios políticos importantes, que por razones de organización, pueden ser estudiados en tres etapas, aunque el proceso es mucho más complejo: la crisis dinástica española, que se traduce en la proclama de la soberanía del pueblo, que da paso a la formación de Juntas locales (Fernández Sebastián 275), iniciado con las Juntas de Charcas y La Paz, y la importante y crucial Junta Superior de gobierno de Quito del 10 de Agosto de 1809; para pasar a un tercer momento, el de las representaciones y las Cortes de Cádiz, que marca un cambio conceptual y legal, así como la aplicación de principios liberales, particularmente en aquellos territorios como el de Quito y Perú donde se aplica la Constitución Gaditana de 1812. En este contexto, surgen las posiciones y acciones de grupos populares e indígenas, que brevemente se analizarán en este trabajo.

El tránsito de lo antiguo y lo moderno, revolución y lenguaje

El corto período de tránsito entre la Ilustración y la revolución, se ha definido como una época en sí misma, a caballo entre dos momentos como diría Koselleck (2010). Es en este momento en que se entrecruzan prácticas propias del antiguo régimen con propuestas de la modernidad, donde se introdujeron los “ingredientes” imprescindibles para el cambio, desde el individualismo, hasta la sociedad comercial y una nueva moral basada en el capital. El ejercicio político cambia, la cultura política de los territorios se traducen en nuevas formas de manejo del poder, del lenguaje, del ejercicio de la política, con todas las complejidades que esto conlleva, se destrona a un rey y a un imaginario, para apostar por una propuesta republicana, con todas las variantes en juego, federalismo, centralismo y presidencialismo.

En esta época tanto los términos, las palabras, como las representaciones cambian, las nociones que mutan son entre otras: “nación”, “ciudadano”, “representación”, “soberanía”, “libertad”, “igualdad” y “república” (Pérez Mejía 2010). Los lenguajes se modifican, Nietzsche señalaba que un lenguaje particular acompaña a cada actividad humana, cambiaron las percepciones y la actividad de sentido.

Existe una fuerte controversia sobre las interpretaciones históricas de la transformación política de este período tanto en Colombia, como en Ecuador y Perú. Un cambio político tan rápido como el que se produjo entre

1808 y 1812, se dio gracias a una contingencia histórica que llevó a que ocurra un “suceso inédito e inesperado”, la caída de la monarquía hispánica a raíz de la invasión napoleónica, que condujo a repensar el problema y los conceptos de nación, soberanía, y representación en la América Hispánica. Cuando se reunieron en Cádiz las Cortes extraordinarias en 1810, en esta corta coyuntura el grupo “revolucionario”, que luego se le conocerá como “liberal” defenderá y sostendrá referencias mentales, totalmente modernas, aunque esta afirmación puede ser contrastada con lo que señala Harvey en su obra (2006) quien asevera que uno de los mitos de la Modernidad, es considerar que ésta constituye una ruptura radical con el pasado, «como si el mundo fuera una *tábula rasa* sobre el cual se puede inscribir lo nuevo sin hacer referencia al pasado» (5).

Los actores dentro del proceso de revolución hispánica, fueron tanto peninsulares como hispanoamericanos, élites y pueblo (plebe), clero, milicia, indígenas y castas de las de ciudades y zonas rurales. Primó, entonces, la acción colectiva de un conjunto social, dirigido por élites urbanas, que actuaron a favor del Rey o de la autonomía, para luego transitar por el camino de la revolución. De una búsqueda inicial de autonomía, pasaron a la búsqueda de la independencia, cuyas luchas y guerras, también guerra de guerrillas, han sido consideradas por varios historiadores (Tomás Pérez Vejo) como verdaderas guerras civiles, que concluyeron con las capitulaciones españolas y con la formación de nuevos estados tanto en América como la propia España¹, bajo el ideal de la república.

Las nuevas condiciones del mundo hispánico, se produjeron en una época de grandes transformaciones en Occidente, es decir en ambas orillas del Atlántico, en lo social, en lo económico y en lo político. Esferas profundamente interrelacionadas entre sí, a este proceso hay que añadir la amplia expansión demográfica, el surgimiento de la burguesía, la reestructuración de las

¹Dentro de una línea conceptual muy parecida a la de Guerra, Jaime E. Rodríguez O., plantea que las independencias de los pueblos de esta región, no fueron parte de un movimiento específicamente anticolonialista, sino que formaron parte de una revolución política del mundo hispánico. La caída de la monarquía española es la que desatará los procesos de cambio. Ver Jaime E. Rodríguez O., *La Revolución Política durante la época de la Independencia, El Reino de Quito 1808-1822*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, 2006.

monarquías ibéricas e inglesas y francesas, así como el surgimiento de la Gran Bretaña como potencia comercial e industrial. En lo político, lo más novedoso será el triunfo de un sistema moderno de pensamiento producto de la Ilustración, la ampliación del gobierno representativo en el Reino Unido, la independencia de los Estados Unidos, la Revolución Francesa, el neo-imperialismo francés y las guerras europeas. Este es el contexto de la revolución política del mundo hispánico que determinará el enraizamiento del ideario liberal “revolucionario” de la época por parte de ciertas élites y parte del pueblo, aquí se produjo el enfrentamiento de realistas o fidelistas contra los patriotas, sediciosos, insurgentes y rebeldes.

La “revolución política” de aquella época según López-Alvez (2003), debe ser entendida como un cambio político e institucional, con nuevas formas e instituciones de gobierno y de organización política. Esta “revolución”, según este autor, no implicó un inmediato y radical cambio en las estructuras de las relaciones sociales y de clase o grupo y los modos de producción. Aunque posteriormente con la independencia se vio trastocar el orden espacial, territorial y el orden político, basado en privilegios de antiguo régimen. Las sociedades andinas a partir de la ruptura del orden colonial, transitaron desde la sociedad tradicional (del antiguo régimen) hacia una sociedad moderna (república liberal), aunque en ciertos cortos períodos convivirán los dos órdenes, es decir se produce un gobierno mixto, con la presencia de gobiernos intermedios, que prestan características tanto del antiguo como del nuevo régimen, estos gobiernos intermedios fueron sobre todo los municipios o ayuntamientos constitucionales.

¿Independencia o Revolución? La Crisis de la monarquía y el cambio de la soberanía real a la soberanía del pueblo

A lo largo de los dos últimos siglos, se ha utilizado el término independencia como sinónimo de revolución, cuando en realidad no es así. La independencia como noción afirma Van Young (2006), se erigió como el epítome del colapso del imperio transatlántico español, el proyecto colonial más grande de la historia mundial. La voz “revolución” se utilizó en la América Hispana, para definir al movimiento independentista quiteño, que se inició en 1809. Aunque durante este período, se utilizaron también términos y nociones como las de “insurrección”, “insurgencia”, “sublevación”, o “renovación”, que se creían más adecuadas que la de “revolución”, sobre todo por la

connotación que tenía en ese momento la Revolución Francesa. Para Rodríguez, la «revolución, se produce en ambos lados del Atlántico, con el colapso de la Monarquía española, producto de la invasión napoleónica de 1808» (39).

Tanto en la Nueva Granada, como en Quito y el Virreinato del Perú, durante la mitad del siglo XVIII, circularon nociones y conceptos propios del paradigma ilustrado, se modificaron los currículos de las universidades, la prensa ganó terreno en la difusión de nuevas ideas, se crearon los Consulados de Comercio, las Sociedades de Amigos del País, se organizaron tertulias literarias, surgió el llamado “espacio público de opinión”, se recibía abundante correspondencia europea, se produjo una importante circulación de textos, se leía a Feijoó y Jovellanos, a Locke, Montesquieu, a Voltaire y Rousseau. La transformación política y los impactos de la Independencia de Norteamérica y la Revolución Francesa, y la revolución e independencia haitiana, también permearon e impactaron hacia estos territorios coloniales.²

En Bogotá, Quito y en otros espacios, se formaron las llamadas “comunidades de interpretación” (Silva 2010), los ilustrados proponían nuevas formas políticas, que fueron consideradas sediciosas, éstas fueron acalladas, perseguidas y discriminadas por la monarquía, como ejemplo están los procesos y juicios en contra de Espejo en Quito, de Antonio Nariño y Caldas en la Nueva Granada. La causa contra Nariño fue la publicación de la traducción de *Los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, luego vendrán los pasquines sediciosos en varias ciudades, de la región, que incluyen a los de Cuenca de 1795, contra el “mal gobierno”. No se puede olvidar la influencia del suarismo doctrina muy conocida en la capital del Nuevo Reino de Granada y otros territorios andinos. Esta se difundió en el Colegio Mayor de San Bartolomé en Santa Fe y sostiene que la comunidad política es la que confiere el poder al soberano y lo delega al rey (Martínez Garnica 2007).

² Se ha repetido con demasiada frecuencia, que los procesos independentistas en el mundo hispanoamericano, son un legado de la ilustración, de la Revolución Francesa y de la Independencia de los Estados Unidos. Esta visión por un lado, no recuerda la Revolución Haitiana, y por otro lado, silencia de manera incomprensible, la propia cultura política hispanoamericana.

Para esa época, en las regiones estudiadas y en otras de la América Hispana, tal es el caso de la Nueva España, existía una élite ilustrada que estaba a la par de sus contrapartes en España. Así lo afirman Keeding (2005) para el caso de Quito, y Rodríguez para el de México, este último afirma que las élites americanas:

...eran individuos modernos, ilustrados [...] versados en el pensamiento político contemporáneo, que hacía hincapié en la libertad, la igualdad, los derechos civiles, el imperio de la ley, el gobierno representativo constitucional y la economía de libre mercado (51).

La invasión francesa a España y la caída de la monarquía en 1808 permitieron a los criollos y a los liberales instrumentar sus designios, un papel importante, aunque no el único, es el de las milicias americanas y la búsqueda de la institucionalización de un ejército formado cada vez por un mayor número de americanos. Esto hizo posible una lucha insurgente contra las fuerzas realistas muchos de los oficiales de las milicias americanas, encabezarian las unidades insurgentes en las luchas libertarias.

La noción de soberanía, forma parte de la revolución o cambio de la cultura política de la época de estudio, dentro de la tradición legal hispánica, se reconocía la soberanía de los representantes del pueblo, es decir, las ciudades, los tribunales y las corporaciones, ante la ausencia del monarca (Rodríguez 49). De acuerdo a María Teresa Calderón y Clément Thibaud, «El difícil paso de la soberanía real –en un orden de majestad– a la soberanía republicana» (25) en los territorios de la Nueva Granada, no supuso una brutal ruptura desde la perspectiva de los actores. La noción de soberanía del pueblo, durante esos años de tránsito. Según Calderón y Thibaud, el concepto de soberanía «no nació armado y su comprensión por parte de sus contemporáneos implicó un entrecruzamiento de rasgos de la majestad real [...] la soberanía de la nación reasumió así, sin saberlo y sin quererlo, legados del pasado de manera absolutamente inédita» (25-26).

Cuando se instaló la Junta Suprema y Central de Gobierno en Aranjuez, los pobladores de las distintas regiones y ciudades de los Virreinatos de Lima

y de Santa Fe, se enteraron de estos sucesos a través de una comunicación. En esta fecha en Cuenca, se pide a sus habitantes que juren públicamente a favor de esa Junta, y el Obispo Quintián Ponte y Andrade. Será por su autoridad quién reciba el solemne Juramento en la plaza principal, entonces éste alegó que como era conocido en esa época, es en el pueblo donde recae la soberanía (Actas del Cabildo de Cuenca 406-408).

La Revolución de Quito, 10 de Agosto de 1809

La Revolución de Quito no pretendía de antemano la constitución de una nueva “nación” independiente que rompía totalmente con el vínculo colonial, por tanto, no se debe desnaturalizar su significado. A la revolución quiteña del 10 de Agosto, se le ha dado el reconocimiento del “primer grito de independencia”, tanto a nivel nacional como continental. Este fue el primer intento hispanoamericano de creación de un gobierno autónomo con la división de los poderes y en representación del Rey, desconociendo totalmente a las autoridades españolas, representadas en el Presidente de la Audiencia, Ruiz de Castilla. En la convulsa época política de 1809, en plena crisis de la monarquía española, y ante la ausencia del Rey, ¿a quién correspondía asumir el poder en el mundo hispánico? La respuesta es al pueblo, esa es la intención del pueblo de Quito, comprendiendo que para esa época y para evitar anacronismos, el formado ya en España.

La acción revolucionaria de Quito del 10 de agosto fue el paso necesario para la independencia del resto del territorio de la Audiencia, (que no se daría sino en mayo de 1822), debido a la feroz reacción del Virrey Abascal, a la represión de Santa Fe, y a la oposición de las principales ciudades de la Audiencia de Quito de esa época sede de importantes gobernaciones, con fuerte identidad propia: Cuenca, Guayaquil y Popayán. La independencia no se lograría es cierto sin el compromiso de milicianos y líderes militares que asumieron las armas y la estrategia militar para completar lo que un grupo de civiles “patriotas insurgentes de la época” iniciaron.

Las Cortes de Cádiz y la transformación política en Nueva Granada y Lima

En consonancia con las ideas políticas vigentes, como el primer acto de las Cortes reunidas en Cádiz el 24 de septiembre de 1810, se produce «la proclamación de la soberanía de la nación» (Annino y Guerra 132). Aunque en la práctica, la “soberanía” fue asumida por funcionarios militares y civiles, así como por los cabildos de las ciudades. El principio de soberanía popular fue reivindicado para los pueblos –más que para los individuos–, eso llevó a que en el caso de las ciudades y villas de Nueva Granada, cada una de ellas disputen su libertad frente a la metrópoli, a la capital virreinal y a las capitales provinciales, sucesos que condujeron las luchas entre federalistas y centralistas.

Esta premisa –de la soberanía de la nación– estará presente en todas las constituciones independientes americanas, por ejemplo en la de Popayán, en la de Cuenca, en la de Guayaquil. La nación tal como la conocemos actualmente va a construirse a lo largo del siglo XIX, es el producto de una creación histórica moderna, lo que le dio fuerza y continuidad fue la esfumación en el imaginario colectivo de su carácter de “invención en el tiempo”, y su sustitución por una imagen de la nación propia como algo inmanente, además de singular, y receptora de todas las lealtades.

Los Estados modernos, y las nuevas naciones, forman parte del legado que dejaron las generaciones de la independencia, las modernas repúblicas, donde los ideales del republicanismo liberal y de la ciudadanía universal comenzaron a cimentarse. La noción de “nación”, en el caso de los territorios coloniales hispanoamericanos, parece estar más vinculada que en la francesa a la idea de territorio, o de población asociada a un territorio, pero poco a poco este concepto fue mutando, conjuntamente con el imaginario político.³

Los diputados americanos dirigidos por Mejía Lequerica, representante de Quito consiguieron que las cortes decretaran la igualdad de derechos entre los diputados del Nuevo Mundo y de la Península. Los americanos demandaban derechos plenos en materia de política, economía, incluido el

³ Las Cortes de Cádiz pueden compararse a una asamblea nacional moderna, que representaba al mundo hispánico entero, cuando iniciaron las sesiones de las Cortes, 67 de los 220 diputados representaron a América.

control de la economía local, libre comercio y acceso a los cargos públicos para los criollos. En las cortes se otorgó igualdad de representación entre la península y ultramar, tanto a los españoles como a indios y mestizos.⁴

Es importante traer a la memoria la defensa de los indígenas tributarios, que hiciera el Diputado por Guayaquil a las Cortes, José Joaquín de Olmedo, así como también la postura del diputado suplente por Perú, Ramón Feliú, quién formuló la idea de no excluir a los individuos de ascendencia africana, aunque ese tema quedó para tratarse en un momento más propicio (Rodríguez 307).

Las Cortes aprobaron el establecimiento de gobiernos territoriales que duraron el tiempo que estuvo en vigencia la Constitución, pero que fueron fundamentales en la organización de la división político-administrativa de los territorios hispanoamericanos, la creación de Diputaciones provinciales, con representación en todos los territorios, que involucraba a Nueva Granada, Quito y Perú. La segunda institución de gobierno local, creada por las Cortes, fue el ayuntamiento constitucional, que sustituyó a las élites que heredaban los cargos, por funcionarios electos, que representaban la voluntad popular, esta institución permitió ampliar de manera radical la participación política y la representación del pueblo.

La nueva estructura legal nacida en las Cortes de Cádiz, permitieron la formación de ayuntamientos constitucionales, en los territorios de Quito y Perú, en poblados de más de mil habitantes que carecían de cabildos, la aparición de nuevas identidades territoriales y también el acceso a los derechos políticos propios de la “nueva ciudadanía” a pobladores indígenas, mestizos e incluso a castas, y que eligieran a sus propias autoridades, si bien el voto en las distintas poblaciones rurales no fue considerado como un derecho individual, sino como un derecho colectivo que obedecía a las jerarquías existentes, propias de las formas de expresión local.

El ejercicio de la ciudadanía y el derecho al voto, el sufragio (indirecto inicialmente), forman parte de la cultura política moderna, aunque en esas primeras épocas todavía se conservara la política de los cuerpos y

⁴ La Comisión Ultramarina que estaba formada entre otros por Lequerica, Inca Yupanqui, Palacios, Llanos entre otros, quiénes manifestaron, que era necesario hablar de la igualdad de derechos entre América y los españoles europeos.

estamentos, propios del antiguo régimen⁵. En el Expediente de elecciones de Ayuntamiento Constitucional en Quito, el Presidente de la Audiencia Toribio Montes señalara:

Tienen voto en la elección todo ciudadano español que lo son inclusos (sic) los Indios, los vecinos de la Parroquia, excluidos los Esclavos los Sirvientes Domésticos y los Extranjeros, á menos que presenten Carta de Ciudadanos— Tienen igual voto los Eclesiásticos del Clero secular—, antes de proceder a la elección á pluralidad de votos se nombrará un [...] que testifique la elección (18).

Para los pueblos pequeños y para los poblados indígenas, esta fue una oportunidad muy importante, pero no a todos convencía la representación y la existencia de nuevas autoridades de origen popular, tal es el caso del primer Alcalde constitucional de Cuenca, Diego Fernández de Córdova, que si bien, pide la posibilidad de participación de las mujeres cuencanas a las elecciones para alcalde, se molesta con la actuación del Teniente Asesor del Gobierno Lcdo. Juan López Tormaleo, quién formó ayuntamientos en sitios que para el cabildo y el alcalde cuencano no eran más que haciendas, hatos de ganado y pequeños poblados, que sumaron más de 49 ayuntamientos en una gobernación, que no tenía ni una docena de pueblos grandes.

La Constitución gaditana, como se conoce, amplió el control administrativo de los cabildos constitucionales, en ámbitos que antes no lo poseían, uno de los casos de estudio de esta práctica es el de Lima, estudiado por Víctor Peralta (2001). Los cabildos también comenzaron a preocuparse de la gestión de las escuelas de las primeras letras, la inspección de los hospitales, casa de expósitos, y demás establecimientos de beneficencia, además tomaron a su cargo las corridas de toros, peleas de gallos, corral de comedias, control policial de los barrios, entre otras formas de control y de administración.

No solamente el tema de la representación era importante, uno de los elementos cruciales de discusión y para poner en marcha la nueva propuesta

⁵ Expediente seguido sobre la formación del Ayuntamiento de Quito, nombramiento de Electores y consecuentes diligencias para las Diputaciones Provinciales. Archivo Nacional de Historia ANH/Quito, Serie Gobierno, Caja N.^º 68. Expediente 18, año 1813.

política que nace en esa época es la de la ciudadanía, los vecinos, dentro de la concepción del antiguo régimen, se convierten ahora en ciudadanos.

Pueblo, campesinos e indígenas en la Independencia:

La historia contemporánea ha rescatado la agencia de los campesinos, del pueblo y de los indígenas durante la época de la independencia, los estudios “subalternistas”, han permitido rescatar estas actuaciones⁶, permiten concebir al subalterno como un agente en la construcción de su propia identidad, ya que puede participar bajo determinadas condiciones dentro de un campo de relaciones de poder. Los discursos subalternos, presentan una resistencia a la cultura letrada de las élites locales, que no reconocen la contribución de los subalternos a la creación de su propia historia.

Durante el período de la independencia, encontramos acciones sociales colectivas de grupos que podríamos denominar como subalternos, en este caso los grupos se oponían a un régimen injusto y buscan la soberanía del pueblo⁷. La Constitución de Cádiz fue un nuevo marco legal, que permitió la participación del pueblo en la política, a través de elecciones y nuevas formas de representación colectivas, a pesar de que se tilda a esta Carta de excluyente, se puede demostrar, que en regiones densamente pobladas como en la región andina, los indígenas y grupos “excluidos”, como lo señala Marta Irurozqui (2005), pudieron acceder a nuevos derechos constitucionales y a la ciudadanía, que se adaptaron a las necesidades de los pueblos. Sobre este tema para el caso de la región, han estudiado Rodríguez, Morelli y Palomeque, en zonas como Cuenca, Loja y Piura. Uno de los principales gestores de la participación indígena y la formación de

⁶ Los estudios subalternos son postmarxistas, postgramscianos y fundamentalmente postcoloniales. El término subalterno proviene de Gramsci quién habla de clases “subalternas”, pero se convierte en una categoría resignificada en los en dichos estudios, donde las relaciones de clase están subsumidas en relaciones de dominación y subordinación entre miembros de la élite y de las clases subalternas. El subalterno tiene un margen de agencia limitado, fuertemente dependiente del discurso y de las prácticas de dominación.

⁷ La noción pueblo en el siglo XIX, no es la misma de hoy, el pueblo de la época sinónimo al vecino, al ciudadano, a esa ciudadanía de antiguo régimen.

ayuntamientos constitucionales rurales fue como se señaló anteriormente el Teniente de Letras López Tormaleo.⁸

En la historiografía andina y ecuatoriana, miramos interés por encontrar la agencia de las masas populares urbanas, en el campesinado y en la población indígena durante la independencia, como estudiara Guillermo Bustos recientemente. Muchas veces la historia ha afirmado que existía una dualidad en la sociedad colonial, que la conciencia popular era diferente de la de las élites, pero, un estudiioso de la independencia mexicana, Michael T. Ducey, señala que «entre 1810 y 1821, no se puede hablar de una conciencia popular divorciada de la de las élites, que los dos, pueblo y élites actuaron en consenso» (463-493).

Eric van Young, considera que la independencia si bien no fue específicamente mestiza o vindicadora de las demandas de la gente morena, si permitió que algunos mexicanos de procedencia étnica y social mezclada (las castas), lograran abrirse paso, «hasta ocupar posiciones de poder político y prosperidad material durante la lucha independentista y en las décadas subsiguientes, aunque éste no fue el caso de la gran mayoría» (30-31).

Alonso Valencia (1992), Oscar Almario (2004) y Jairo Gutiérrez (2007) que hacen eco de esta aseveración, cuando al hablar sobre los actores de la insurrección en el ámbito andino, sostienen que estos procesos no fueron solamente protagonizados por la nobleza y las élites criollas, sino también por sectores medios y masas populares. En la misma línea para el caso de la Audiencia de Quito y sus regiones y pueblos, están los trabajos de Rosario Coronel, María Eugenia Chávez, Valeria Coronel (2004) y Pablo Ospina (2009).

⁸ Este proceso está muy bien desarrollado en las obras de Rodríguez y de Morelli sobre el Reino de Quito. En Cuenca, López Tormaleo, buscó la opción de convertir en ayuntamientos a la mayoría de los caseríos, anejos y pequeñas parroquias de su territorio. Los indígenas de Cuenca y Loja apoyaron a las autoridades realistas y defendieron su posición con argumentos provenientes de los nuevos derechos consignados en la constitución.

La acción no se quedará únicamente en las ciudades, no será un movimiento que involucra solamente a los criollos urbanos, así lo sostienen Virginia Guedea (1994) y Ducey, para exemplificar acciones rebeldes en la Nueva España entre 1808 y 1809. Sin embargo, la ideología liberal, unificará a todos por el bien colectivo, dirá Florencia Mallon⁹, y no todos se beneficiarán igual; puesto que con la formación de las nuevas repúblicas, emergerá un patriarcado “democrático”, hegemónico, que dominará nuevamente a los grupos populares, campesinos e indígenas.

Recientemente puso a discusión un ensayo que demuestra que en la región andina se ha privilegiado el protagonismo dos grandes proyectos en lucha, el realista/restauracionista y el independentista/republicano, con la consecuente transformación geopolítica de los territorios. Esta visión sostiene Almario (2004), ha impedido observar la presencia de proyectos “menores”, como los provinciales (regionalistas para la historia oficial) o como los de los sectores subalternos, indios, mestizos y blancos pobres.

Con la aplicación de Cádiz, la población indígena obtuvo el derecho al sufragio en 1812,¹⁰ ejemplos de esto tenemos en territorios bajo el dominio español, en Quito y en el Perú. A pesar de que la construcción de una nueva “ciudadanía” por parte de los indígenas duró solamente el corto período que en que se aplicó la constitución gaditana. Resulta extraño decirlo, pero existen algunos historiadores que niegan la capacidad de comprensión de los indígenas sobre las transformaciones políticas de las Cortes de Cádiz y la Monarquía Constitucional de la Nación española, entre los que están Demélas-Bohy y Piel. La historia ha dado fe sobre la participación de los indígenas en los procesos políticos de la independencia, y no solamente en la guerra como obedientes soldados de uno de los dos bandos (realistas o insurgentes), como ha sido tratado entre otros por Gutiérrez y Almario, para la Nueva Granada, Rodríguez O., Morelli (2005) y Palomeque (2005), para el Ecuador, Peralta (2007) y Bonilla (2007) para el Perú.

⁹ Ver Florencia Mallon, *Campesinos y nación...*, 2003.

¹⁰ Estas acciones han sido estudiados por los historiadores Rodríguez, Morelli y Palomeque.

Silvia Palomeque, hace especial referencia al caso de los indígenas en la región de Cuenca, que estudia los cambios constitucionales que conceden nuevos derechos a los indígenas “forasteros”, transforman o eliminan los derechos tradicionales de las antiguas élites indígenas, lo cual creará conflictos de intereses. El caso de los indígenas de la provincia realista de Pasto muestra una interesante visión de la política gubernamental española, donde dentro del proyecto político realista, reformista o tradicionalista se integró mejor a los indígenas y artesanos, que lo que haría en la práctica la república liberal bolivariana.

Conclusiones

La independencia y la aparición de un sistema liberal republicano desataron una profunda transformación en lo social y en lo político, que determinaron nuevas formas en las relaciones sociales, y dio paso a la aparición de nuevas identidades territoriales. En este trabajo se ha contrastado las viejas ideas de que las gestas libertarias fueron llevadas a cabo únicamente por los criollos, que existía un proyecto deliberado de autonomía, previo a la constitución de las nuevas naciones, a lo largo del texto se ha demostrado que hubieron diferentes proyectos, diferentes actores, que existieron no tan sólo los grandes proyectos, sino también los proyectos locales, los proyectos indígenas, y de los grupos marginales o excluidos, incluidos los esclavizados, que lucharon bajo la idea de una liberación al finalizar la guerra.

Uno de los importantes cambios en la cultura política de la época fue la de la inclusión en el nuevo sistema de gobierno y de representación a los indígenas de los territorios de la monarquía hispánica. A pesar de que las configuraciones políticas eran comunes en América y en España, las diferentes realidades dieron lugar a la aparición o formulación de proyectos distintos, la cultura política compartida se modificó, aparecieron los conflictos regionales, se fortalecen los municipios (ayuntamientos constitucionales) y se rompe con la dicotomía de la república de indios y república de blancos, de los cabildos de indios y los cabildos urbanos de blancos.

Los americanos criollos autodefinidos como “españoles americanos” anhelaban ser reconocidos como tales, es allí que dejan fuera a los otros –el proyecto criollo–, el del “pueblo” (de los vecinos-ciudadanos) deja al

lado al otro: el de los indios, negros y castas, otros “sujetos colectivos en acción”. La independencia se luchó con negros, pardos, esclavizados y libres, indígenas y las mujeres que acompañaron a los milicianos y soldados a la guerra, las llamadas “guarichas”, hay que recordar que los soldados de Bolívar procedían de una mezcla de etnias, muchas veces indefinibles, y que mucha de esta gente no consiguió de la República y de sus líderes el reconocimiento necesario, sino que se los siguió explotando, sin los derechos que antes de los procesos de cambio tenían, como es el caso de los indígenas.

Fuentes de consulta:

Jaime E. Rodríguez O., *La Revolución Política durante la época de la Independencia, El Reino de Quito 1808-1822*, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, Biblioteca de Historia N.º 20, 2006.

Archivo Nacional de Historia ANH/Quito, Serie Gobierno, Caja N.º 68. Expediente 18, año 1813.

Aproximación a las políticas de planificación y desarrollo en Ecuador y sus fundamentos sociales desde Azuay (1930-1960).

Approach to the planning and development policies in Ecuador and their social basis in Azuay (1930-1960)

Juan Fernando Regalado

Cátedra Abierta, Universidad de Cuenca

e-mail: juanfregalado@gmail.com

Resumen

La política de planificación y desarrollo es ocasión para comprender las conexiones que se establecen entre procesos más específicos de permanencias y cambios sociales, frente a condiciones históricas de un orden más profundo. Ciertos marcos institucionales, como el de la Planificación en la primera mitad del siglo XX, incluyeron dimensiones profundas de índole social y cultural que requieren ser aclaradas. Un acercamiento a los planes de Desarrollo posibilita comprender qué tipo de concreciones tuvo lo estatal; y, de qué modos el ámbito estatal fue producido a partir de las interrelaciones suscitadas en espacios específicos del país.

Palabras Clave: planificación, desarrollo, identidad social.

Abstract

Planning and development policies are the means to understand the connections that are established among more specific processes of continuance and social changes, faced to deeper historical conditions. Some institutional frameworks, such as the Planning in the first half of the XX century, included deep social and cultural dimensions that require clarification. An approach to the developmental planning allows an understanding of the kind of realizations that the state reached, and the ways that the state sphere was produced from the interrelations of specific spaces in the country.

Key words: planning, development, social identity.

Este ensayo está dirigido a abordar un momento histórico decisivo en los procesos contemporáneos de Ecuador (las décadas de enlace al interior del siglo XX), y suscitar ejes de reflexión sobre uno de los principales marcos de acción y ámbitos institucionales del país (los programas de desarrollo y planificación). Tiene su origen en una investigación que se halla en curso y que está dirigida, en primer lugar, a comprender las condiciones sociales en las cuales se han inscrito los programas de desarrollo implementados en la zona del austro ecuatoriano; y, en segundo lugar, a explicar el proceso de conformación de una estructura de identificación colectiva en la sierra sur.

El objeto de esta reflexión guarda relación con un interés personal y profesional por contribuir en una transformación de las condiciones sociales que han sustentado las relaciones de poder y las opciones desiguales afrontadas entre varias generaciones de ecuatorianos. Los planteamientos que se exponen a continuación, tienen la finalidad de otorgar un marco explicativo más amplio a las concreciones de los planes de desarrollo en el sur de Ecuador.

Uno de los principales hitos en la implementación de las políticas de planificación y desarrollo fue el establecimiento de un sistema internacional de medidas económicas orientado a garantizar un nuevo horizonte entre los bloques de ganadores y perdedores de la guerra mundial. A este marco internacional me referiré más adelante. Sin embargo, y en razón que la finalidad de este artículo es contribuir en la explicación de las políticas de planificación y desarrollo en su constitución histórica, considero que es imposible dimensionar sus implicaciones en Ecuador sin asumir la objetivación que el desarrollo presentó en espacios sociales específicos, y fuera de sus correlatos institucionales en la base de lo social.

Con esta consideración, el artículo pone especial atención en el amplio espacio colectivo del Azuay y fundamentalmente en dimensionar el sustento social que conllevó la implementación de una política de desarrollo nacional, el cual hoy en día ha pasado al anonimato.

Acumulado de política internacional

Empiezo refiriéndome a la política ejercida internacionalmente. La creación de un sistema internacional en materia económica, acarreó diferenciadamente a las regiones del mundo. Los Andes y Ecuador no fueron excepción, aunque deben clarificarse sus implicaciones. Por un lado, las decisiones económicas ejercidas internacionalmente coincidieron con una casi nula implementación del Estado central en términos nacionales. El modelo de gobierno liberal ecuatoriano, y los fundamentos políticos que apoyaron las luchas en torno a 1895, fueron revertidos con el curso del siglo XX debido a la imposibilidad que los sectores con poder de decisión presentaron para lograr una mayor participación en la vida del sistema democrático. En otros casos, por una falta de interés en ello. Excepto algunos equipos de gobierno, hubo incapacidad política de pensar y actuar en términos nacionales. Buena parte de las acciones estatales fueron de la mano de iniciativas externas.

Por otro lado, la toma de decisión internacional suscitó marcos institucionales que han operado durante varios años, en el sentido de haber instaurado modelos de normas, horizontes de valores que orientaban la acción, y finalidades predeterminadas. No obstante, resulta importante evaluar los modos en que la definición de los parámetros en tales marcos institucionales estuvo confrontada por condicionamientos sociales locales y que, en materia de política pública, adquirió forma de un conflicto material y simbólico largamente producido en el curso del siglo XX.

El siglo fue inaugurado con pléthora de iniciativas internacionales en las cuales Ecuador buscó presencia, careciendo de poder de decisión. Aún en el período del siglo XIX, hubo iniciativas decisivas como la Convención Americana sobre Comercio y Navegación (1848) que, entre otras, apuntaban a consolidar el progreso. La categoría de “progreso” acompañó todo el siglo XIX y queda por evaluar los contenidos y las concreciones que implicó en el país. Varios gobiernos ecuatorianos privilegiaron consensos internacionales antes que ganar en política nacional.

El siglo expresaba los efectos de una mayor vinculación mundial. Una fuente intensiva de política internacional fueron los estados norteamericanos y europeos. Uno de sus principales resultados fue instaurar de modo duradero la noción de desarrollo que se erigía frente a la constancia que viajeros,

delegados y funcionarios, desde hacia varios años habían hallado en ultramar y territorios especialmente del sur (Todorov 1991). La representación de aquella constancia fue producida por varios medios. El aforismo latino *respice polum* [mirad hacia el norte] fue una representación que acompañó a varias políticas de gobiernos de América Latina (*Nueva Historia de Colombia*, t. I: 152).

Luego de la confrontación con potencias europeas, y especialmente los acuerdos políticos logrados con Gran Bretaña, se negó la posibilidad de una expansión estadounidense hacia el norte. En ese contexto se generó, entre otros, el “mito de la gran frontera americana”. Uno de sus hitos fue el *Census Bureau* de 1890, con el cual se expresó oficialmente el final de “la frontera”, y reconociendo ya la ocupación amplia, en cierta medida permanente, del territorio estadounidense. En cambio, la expectativa se abrió hacia el sur. La ampliación de una frontera en el sur combinaba tanto un objetivo económico cuanto consideraciones de seguridad. En 1918 el Departamento de Comercio estadounidense fue explícito en visualizar “enormes oportunidades económicas” (Pike 1992, Fiol-Matta 2002 y Fein 1998) y se iniciaron diversas inversiones.

En la escala continental, incluso se llegó a planificar una carretera llamada *pan-americana* que se extendería desde Nueva York hasta Buenos Aires. Ese tipo de proyectos había tenido muy importantes antecedentes desde el siglo XIX. En 1873, William Gilpin produjo un influyente estudio llamado “La misión geográfica, social y política del pueblo de Norteamérica” (Philadelphia 1873).

Adentrado el siglo XX, la Secretaría de Agricultura constituyó otra fuente del llamado inter-americanismo.¹ Se trataba de delinear una nueva forma de hemisferio americano en términos de una ‘nueva conciencia’ y de una nueva cultura, trascendiendo ciertos “orígenes”, bien sean anglosajones o, bien, ibéricos. Ese fue el más fuerte contenido del mensaje de la Secretaría por captar aprobación de las élites de América Latina y en su proyecto de dar forma a nuevas economías en el desarrollo de la América del Sur. Aquél fue uno de los principales objetivos, y no tanto la búsqueda de una reconstrucción del nuevo orden, tras la derrota del fascismo en la guerra mundial.

¹ En 1940 uno de sus principales impulsores fue Henry Wallace (Pike 1992).

Según algunos estudios, hacia el año 1813 había ya una suerte de noción mística del destino hemisférico. Se trataba de salvaguardar el espíritu potencial de América. Hubo desdén acerca de las capacidades de los hijos del Nuevo Mundo español. Incluso, varios congresistas contemporáneos habían expresado en 1816 que «no es posible construir la libertad con españoles: es pedir peras al olmo» (Langley 70-73). Jefferson, en 1820, había expuesto su idea de “hemisferio occidental” basada en los intereses compartidos y en la convergencia de valores.² En 1823 fue definida la Doctrina Monroe. Luego, T. Roosevelt estructuró un argumento más elaborado de su visión hemisférica, que también sería compartida por W. Wilson. Roosevelt emprendió contactos con Sudamérica desde 1898, maravillándose de esa amplia frontera natural que podría llevar a juntar a los ‘mejores’ elementos de la sociedad. Así, Roosevelt se encargó de no confundir, por ejemplo, México, o a las repúblicas turbulentas del caribe, con las Repúblicas del cono sur (Spanier 7; Pike 203-204). Buena parte de estos significados fue interiorizada por miembros de las élites en Latinoamérica.

La doctrina Monroe, entre otros acápite, había asumido que los EE. UU. tenían el rol especial en el hemisferio como protector de los estados más débiles del sur (Langley 85). Luego, al iniciar el siglo XX, esa política fue extendida con el ‘corolario’ de Roosevelt, el cual sostenía el derecho de intervenir en América Latina para mantener el orden político (McWilliams y Piotrowski 25, 302). Desde los años 1920 ese corolario fue invocado y ejercido varias veces, hasta dar lugar a la cuestión de la “seguridad colectiva”. Incluso varios líderes reafirmaban la idea de una identidad política compartida por los pueblos del hemisferio occidental y bajo el supuesto de una «concepción común de los derechos humanos» (Langley 11).

Asociado a la noción de hemisferio se encontraba la confianza que se elaboró acerca de “levantar” a los pueblos de Latinoamérica o de “iniciarlos” en las vías de la civilización, especialmente entre sus “mejores” exponentes pues, los demás, habrían demostrado “poco entusiasmo”. Por su lado, Wilson había concebido el destino de América vinculado al nacimiento del empresario *yeoman*:³ es decir, un propietario libre o la persona debajo de la clase media,

² Palabras de Jefferson [1820], Pike 1992: 162.

³ Textualmente: un cierto tipo de labradores acomodados (Pike, 1992: 204, 209-11, y 260-61).

quien trabajaba su propia posesión de capital. Y ese destino de riqueza debía llevarse a cabo por todo el hemisferio. Aquél fue parte del contexto en la política del Buen vecino, que culminó a mediados de los años 1940.

El significado misional suponía describir una otredad en términos de un déficit perenne o de vacío, lo cual justificaba la intervención, por ejemplo, bajo ciertas prácticas de observación y misiones de exploración (Salvatore 76.), en donde se integraban aspectos valorativos sobre la naturaleza y la sociedad. Hubo un rango de sentido simbólico en torno a la existencia de una *naturaleza indómita* que quedaba por explorar y conquistar, pero que también formaba parte en la explicación de los comportamientos sociales en América Latina. Un segundo vértice tiene que ver con una suerte de incapacidad (ausencia y carencia) recurrente –si no perpetua– de las sociedades de América Latina. Y, finalmente, un tercer vértice referido a la poca virtud política de los pueblos y especialmente de sus gobernantes. A eso se han añadido otras afirmaciones, mencionadas por Langley, según las cuales «los líderes de América Latina, claro está, son notables para postularse como heraldos de la democracia, pero cuando acceden al poder gobiernan como torpes oportunistas» (9). Y no sólo aquello, sino que habría una «fe latinoamericana en la centralización del orden social y su resignación a una tradición política de fracasos» (14). Por el contrario, Norteamérica habría encarnado una predisposición al orden justo y a las oportunidades económicas, apoyados en principios categoriales tales como: «sé todo lo que puedes ser»; y «mereces más que tus padres» (85).

Todo esto se orienta a insistir en una ampliación del marco explicativo de política internacional, más allá de las llamadas guerras mundiales o la guerra fría. Se trata de salir de los enfoques centrados “en la estructura formal del sistema interamericano” y trabajar sobre “la idea de hemisferio occidental” que poco a poco se fue instituyendo en complemento a las políticas de desarrollo y planificación. En los primeros años del XX estaba en discusión el destino de la Liga de Naciones de América. Al mismo tiempo, sobre varios países se desplegó la Misión Kemmerer, uno de cuyos resultados en Ecuador fue el Banco Central en 1927 y un Banco Hipotecario.

El diseño de un plan económico internacional en el contexto de la Segunda Guerra Mundial fue conocido como plan o convenio Breton Woods, a partir de una reunión efectuada en 1944. Todo esto fue discutido en el Congreso

ecuatoriano al menos durante los tres años siguientes. Las islas Galápagos fueron otro eje de política económica internacional al menos entre 1930 y 1945, desde aspectos de transporte marítimo, hasta el interés por compra y arrendamiento de su territorio (Archivo de la Asamblea Nacional, Quito).

Otros hitos fueron la inauguración del Banco Interamericano o Internacional de Reconstrucción y Fomento BIRF y el Fondo Monetario Internacional FMI. Con la creación del FMI, se definió un sistema de Naciones en torno a un sistema monetario internacional. Por su lado, el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento, pasó a ser llamado Banco Mundial. Posteriormente, la cooperación tuvo procedencia en una política mundial para resolver la cuestión de “territorios insuficientemente desarrollados”. En 1949 un discurso presidencial estadounidense de Harry S. Truman (20 de enero) dio lugar al llamado programa Punto IV, según el cual se conjugaban conocimientos técnicos, producción y paz. Durante varios años estuvo activa su oficina en Ecuador como apoyo al desarrollo económico.

En 1951 el gobierno firmó con EEUU el Acuerdo General para la Cooperación Técnica, que fue sustituido en 1962 por el “Acuerdo General para la ayuda económica y técnica y para propósitos afines entre el gobierno del Ecuador y el gobierno de los Estados Unidos de América”. En 1956 un Acuerdo de Prestación de Asistencia Técnica entre el Gobierno de Ecuador y las NNUU, OIT, FAO, UNESCO, OMS (miembros de la llamada Junta de Asistencia Técnica). En 1962 otro “Acuerdo General entre el gobierno de la República del Ecuador y la Unión Panamericana sobre asistencia técnica”. Ese mismo año fue establecido “Acuerdo con respecto al personal –masculino y femenino– de los Estados Unidos de América que voluntariamente servirá en el Cuerpo de Paz y que, atendiendo el pedido de su Gobierno, vivirá y trabajará por períodos de tiempo en el Ecuador” y “que prestaría sus servicios en programas de carácter socio-económico”. El Acuerdo implicó exoneración de impuestos y vigencia indefinida (*Memoria Histórica de los Tratados bilaterales*, 2009). En 1968 se firmó el Convenio Constitutivo de la Corporación Andina de Fomento (Bogotá, febrero 1968), de acuerdo con los principios consagrados en el Tratado de Montevideo, Carta de Punta del Este, y Declaración de Bogotá, orientados a crear condiciones económicas más adecuadas para participar en el Mercado Común Latinoamericano y “procurar, a la mayor brevedad, la integración económica de sus países para acelerar el desarrollo económico y social de sus pueblos”.

En el eje agrario, Ecuador formó parte de la Convención sobre el Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas firmada en la Unión Panamericana (Washington, el 15 de enero de 1944). El Instituto fue establecido como Organismo Especializado de la OEA. En 1949 en el país estaba en discusión el estatuto de la FAO y un Convenio Internacional de Trigo. El 27 de junio de 1966 el Instituto de Ciencias Agrícolas celebró un Acuerdo Básico y acreditó una Representación Oficial en Ecuador. En cooperación con el IERAC, fue establecido un Centro de Investigación y Enseñanza en Reforma Agraria y el cual establecía “un núcleo técnico del programa de cultivos alimenticios tropicales de la Zona Andina” y el Acuerdo Básico para que Ecuador reciba Asistencia del Programa Mundial de Alimentos de las Naciones Unidas (agosto 1969) (*Memoria Histórica Tratados bilaterales*, 2009).

Los efectos de una política internacional para el desarrollo fueron, en materia financiera, haber establecido los principales criterios en consideración al sistema internacional de naciones desplazando los requerimientos productivos nacionales y las cadenas de valor locales, y el establecimiento de una autonomía en su más preciso término (auto nomos ley propia) del sector financiero y la banca respecto a los demás sectores productivos. En materia agraria, haber instaurado parámetros de producción en perspectiva de la industria, lo cual en los hechos llevó a una homogenización de cultivos y a la ampliación de la ganadería en detrimento de la alimentación agrícola. Los “territorios insuficientemente desarrollados”, definidos por CEPAL y la FAO entre 1950-53, fueron identificados en Ecuador como “formas de estructura agraria poco satisfactorias” y “regímenes de propiedad rural que impiden el desarrollo económico” (Cárdenas, 1954). En 1956 el gobierno de Ponce Enríquez solicitó un préstamo a la Administración de Cooperación Internacional ICA para colonización: «Con mirada de Estadista ha visto que no puede llevarse a cabo la colonización sin la asistencia del capital, sin la ayuda económica que permita combinar las fuerzas y recursos del Ecuador con la técnica y el dinero de los Estados Unidos de América» (Vega Toral 17). En ese eje también fue conformado el Plan Piloto. Otras implicaciones agrarias serán definidas más adelante.

En cuanto al sector industrial, este fue concebido como el eje del desarrollo y buena parte de la planificación lo aupó. La Ley de incentivos Tributarios para Azuay y Cañar, 1954, tuvo esa finalidad. La Ecuadorian Rubber Company ERCO fue establecida en 1955 y firmó contrato con el gobierno

el 29 febrero 1956 según Decreto N° 342. Luego se estableció la Ley de Fomento Industrial en 1957. A más de ello, las acciones internacionales se inscriben entre las medidas para contener la posibilidad de un estallido social y dieron lugar a políticas concretas desde la década de los años 1940. En 1952 hubo un plan bastante estructurado para paliar los fenómenos de la precaria condición de vida de la población⁴ y específicamente por organizaciones internacionales que alrededor de 1956 había dado lugar a un plan sobre Azuay y Cañar. Se hallaba activa también la idea de auxilio de las provincias que no cuentan con recursos propios para superarlas.⁵

El establecimiento del primer Instituto de recuperación Económica estuvo influenciado por una política mundial para resolver la cuestión de “territorios insuficientemente desarrollados” (Cárdenas, 1954). En 1945 el Servicio cooperativo interamericano de Salud construyó una parte del hospital civil de Cuenca.⁶ En 1958, en la primera formulación del CREA, fue identificada la participación internacional de los Servicios de Cooperación Internacional en calidad de delegados. Una parte de su financiamiento provino de la Cooperación, especialmente para vialidad en la Amazonía.⁷ Respecto al Azuay, alrededor de 1960 el BID había ya preparado el documento “Plan de tres años”. En 1961 el Servicio Cooperativo Interamericano efectuó un minucioso balance de los servicios de salud en las provincias de Azuay y Cañar.

Buena parte de los programas de desarrollo y planificación fueron inducidos en contextos de política internacional. En Ecuador hay un predominio en considerar la reacción a la revolución cubana como parteaguas en materia de política internacional. Sugiero desplazar el contexto hacia los años 1910 o 1930, décadas en las cuales ya se hallaba en marcha una activa política exterior. Incluso, si se evalúan los principales términos en que se establece actualmente política exterior, pueden observarse categorías establecidas bastante tiempo atrás, algunas de origen decimonónico.

⁴ Así, servicio de asistencia médica-social “especialmente en las zonas rurales”. R. O. 71, 24 noviembre de 1952.

⁵ Como se manifestó en el Decreto Legislativo que estableció el Instituto de Recuperación, 7 noviembre 1958.

⁶ En el antiguo Hospital San Vicente de Paúl (hoy la Dirección provincial de Salud).

⁷ Artículo 11, Decreto Legislativo, 7 noviembre 1958.

Hubo un frente Austral de la cooperación internacional que definió buena parte del cauce económico y poblacional del Austro. Hasta hoy día, en sus pabellones médicos, el antiguo Hospital Civil de Cuenca lleva los nombres de líderes norteamericanos,⁸ al mismo tiempo que decenas de ONGs operan sobre casi todo el territorio austral. Pero se trata de una parte. Lo internacional no fue todo. Hubo un acumulado de impulsos económicos estratégicos que se habían iniciado en varios espacios sociales internos y por instancias de decisión local. La larga trayectoria de iniciativas externas produjo un verdadero acumulado de política internacional, a la cual, en determinadas coyunturas como 1925-28 y 1961-62, se le otorgó un carácter público y re-direccióñó en una planificación de índole endógena.

Los primeros planes de desarrollo: hacia el CREA

El primer espacio colectivo en el cual se suscitaron políticas de planificación y desarrollo económico fueron las provincias de Azuay y Cañar. Aquí se implementaron tanto el Instituto de Recuperación Económica de las provincias Azuayas (1952-1958) cuanto el Centro de Reconversión Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago CREA (1958-2009). Estas iniciativas de desarrollo implicaron una experiencia colectiva íntegra de más amplio origen.

Desde inicios de siglo se había venido implementando una valoración sobre el azuay como espacio social en sus dimensiones vastas sobre el área interandina al mismo tiempo que los enlaces con sectores en la Costa y la Amazonía. En esa medida, Azuay y Cañar, o las “provincias azuayas”, deben comprenderse de un modo íntegro, profundamente vinculante, entre al menos una centena de localidades presentes bajo diferenciado estatuto jurisdiccional. Sin embargo, se ha traslapado los fenómenos presentes en la ciudad con lo generado en la amplitud del espacio social regional y nacional. Es pertinente rememorar la estructura poblacional expresada en decenas de pueblos comprendidos entre 500 y 1.000 habitantes y avanzar más allá de la idealización de lo urbano y atributos naturalizados en contraposición a lo rural campesino. Allí se encuentran los sustentos de la desigualdad en la organización del poder y la fuente de las irresoluciones políticas de largo

⁸ (Actualmente la Dirección Provincial de Salud) sus pabellones médicos llevan los nombres: Washington, Lincoln, Roosevelt (10 de mayo de 1945).

plazo. No en sus fenómenos folklóricos del presente. Explicar la dinámica de la red de entidades socioeconómicas en niveles locales, abre aquellas afirmaciones enfocadas en la cobertura estatal central y en políticas de desarrollo centradas en indicadores cuantitativos preponderantes.

Así entendido, en el espacio azuayo, desde inicios de siglo se ejerció una vasta experiencia colectiva de formas de producción y generación de narrativas colectivas que derivó en un ejercicio deliberativo y organizativo de diverso tipo. Considerar más de un ángulo en la realidad política y económica posibilita comprender de mejor modo las fuentes en la desigualdad social. No se trata de diluir las relaciones de poder (Carrasco y Cordero, 1989). Se busca situarlas, lo mejor posible, en toda su causalidad social.

Azuay y Cañar fue el espacio social donde se generaron los primeros planes de desarrollo económico y se ejerció una política colectiva para afrontar componentes de una problemática social y económica que amenazaba las bases de subsistencia. No existe planificación sin deliberación, y las provincias de Azuay y Cañar han presentado una trayectoria de deliberación colectiva en varios espacios y marcos institucionales en su amplio sentido.

Entre otros componentes, aquí es importante señalar la tradición de ejercicio de escritura que produjo una biografía colectiva compartida en varios pliegues, al mismo tiempo que erigió linderos de pertenencia y exclusión. Un vasto ejercicio de escritura desplegado siempre en dos niveles: una auto-referencialidad (la comarca, lo comarcano) y, a la vez, hacia la constitución de un sentido simbólico sobre lo nacional. Allí contribuyeron: un sorprendente ejercicio periodístico y lo que en otro momento he denominado eclesiastés azuaya, en una movilización religiosa de la amplia diócesis de Cuenca y su implicación socio-espacial.⁹

A más de eso, considero que la política de desarrollo económico en el Austro estuvo enlazada al marco de consolidación del territorio nacional. Las colectividades del sur de Ecuador fueron la presencia nacional en la redefinición fronteriza internacional con Perú. La estructuración del referente de frontera sur arrastró a nuevos segmentos de ecuatorianos con

⁹ Juan F. Regalado, “Contención social y eclesiastés azuaya”, 2011, en prensa.

implicaciones socioculturales sumamente complejas y poco analizadas.¹⁰ El sentido y noción de frontera sur fue un ámbito en el cual varias generaciones fueron socializadas. Tal referente de frontera debe buena parte al curso del propio siglo XX. Períodos anteriores indican por el contrario una cercanía entre sectores populares del sur y norte ecuatoriano-peruano, allende la demarcación nacional. La redefinición fronteriza internacional de 1942, confrontó a las antiguas generaciones en una posición paradójica.

Como parte de una presencia nacional desde el Sur, en el transcurso del siglo XIX y el paso al XX, fue producido el contenido de oriente azuayo. El autor de la Monografía del Azuay, el capitán Luis Mora, definió las rutas al oriente azuayo como obra “eminente mente nacional” (Luis F. Mora, 1926: 190). En 1957 el artesano Sr. Vicente Rodas había esculpido el obelisco al Soldado Inmolado en la frontera, que se instaló en Machala (El Libro de Oro 126). En otro contexto, el Centro de Estudios Históricos y Geográficos de Cuenca desde 1916 había empezado a suscitar estudios sobre el sur de Ecuador y paulatinamente adoptó una alteridad respecto a Perú. Simultáneamente, líderes del partido Conservador en Azuay (Rafael María Arízaga, Honorato Vázquez, Alberto Muñoz Vernaza) habían trabajado ya en aspectos limítrofes a inicios de siglo.¹¹

Un hecho bastante silenciado es la movilización social azuaya-cañareja con motivo de la guerra fronteriza con Perú. En las provincias del sur de Ecuador fueron conformados importantes contingentes de población joven que se enroló en las tropas enfrentadas entre 1941 y 1942. Al mismo tiempo, en estas provincias hubo inversión de fuerza de trabajo en la movilización de contingentes por trochas y caminos de herradura hacia los pequeños destacamentos que se sostuvieron en áreas del Oriente ecuatoriano y de la Costa sur.

En varios estudios se ha insistido en la necesidad de enfocar a las periferias en la construcción de la nación. La perspectiva de este artículo en cambio es asumir los espacios locales con su complejidad específica y en sus mutuas definiciones con el espacio nacional y el Estado. La zona de Azuay y Cañar

¹⁰ Un avance en ese estudio es el trabajo de Ernesto Salazar (1989).

¹¹ En 1948 la viuda de Honorato Vázquez recibió una pensión «en consideración de servicios relevantes a la patria, infatigable defensor de sus derechos territoriales» (R. O. N° 87, 16 diciembre 1948).

han sido constitutivos en la formación del estado nacional ecuatoriano; no su periferia ni uno de sus márgenes. Tampoco ha sido reflejo de una instancia central predeterminada. Desde otro vértice, el establecimiento de lo nacional desde el sur implicó la consolidación de posiciones sociales de privilegio y la definición de un espacio social desigual en la organización de los recursos productivos y sus beneficios. La exclusión social entre varias generaciones de las familias del sur ha sido el principal componente de la violencia de Estado. Las principales condiciones de una injusticia social estructural se establecieron en términos silenciosos, pausados, amasados en décadas. Se hace necesario precisar lo mejor posible tanto el modelo de desarrollo económico y planificación, cuanto las condiciones sociales íntegras que lo impulsaron, lo modificaron o lo beneficiaron.

La política de desarrollo en Ecuador y en el Sur presentó un proceso de constitución social e histórica. He sugerido que en esa política convergieron: la base de importantes marcos institucionales previos, una voluntad colectiva y movilización de recursos locales. Por otra parte, en referencia a una política inducida internacionalmente. Ambas dimensiones han sido constitutivas del modelo de desarrollo en Ecuador y la planificación.

Lo importante es el esfuerzo por precisar qué instancias fueron aquellas donde se decidían las acciones nacionales. Además, recordar que fueron tanto instancias gubernativas cuanto iniciativas de sectores locales entre los cuales se encuentran los ámbitos de representación política regional. Hubo una producción de lo estatal desde espacios locales. Así, se recuerdan los momentos de creación del Banco de Fomento Provinciales, el Consejo Nacional de Economía, Instituto de Previsión Social, Ministerio de Fomento; y marcos directamente vinculados como la Junta Nacional de Planificación y organismos de desarrollo regional. Piénsese que varias instituciones tuvieron varios años de acción e incidencia. Se trata acciones locales específicas que también definieron al estado y a lo estatal.

Hágase memoria también, por ejemplo, sobre las implicaciones sociales que tuvo el modelo exportador en la Costa. Ya no me refiero únicamente al cacao, sino a los cultivos de arroz, plátano. En torno al boom exportador de banano se sabe que pudieron haberse movilizado alrededor de 90 000 personas y se estructuró una categoría de medianos productores (Larrea, 1985). Igual envergadura de implicación social se encuentra en la infraestructura

petrolera. No me refiero a la Amazonía, por ahora, sino a dos casos poco dimensionados como la explotación en Ancón, Santa Elena, y la construcción de la refinería en Esmeraldas. Igual interrogante me planteo respecto a la mentada producción toquillera que habría caracterizado al Austro.

Resulta difícil asumir la imagen de un Estado modelado *a priori* y ajeno a los condicionamientos de lo social y sus contradicciones. En igual dirección, es limitado definir la dinámica del universo social extraño a la conformación de marcos de institucionalidad básica, entre los cuales se han incorporado a iniciativas de índole estatal. Con estas consideraciones, me he acercado a definir un ámbito de lo estatal como espacio impregnado de rostros de lo social y determinado por los principales espacios de interrelación social-nacional y localmente definidos (Guillén, 1993). Recuérdese en Ecuador la trayectoria del funcionario medio en las instancias gubernativas en el curso del siglo XX. Recuérdense las valoraciones y símbolos estructurados en torno a la función pública del Estado. Ambos componentes (la extracción social; la simbolización acerca de lo estatal) han tenido un largo proceso de constitución y provienen con factores múltiples.

Los espacios básicos de interrelación se refieren a ámbitos colectivos en los cuales la persona y el grupo establece las principales condiciones de vida y seguridad material, al mismo tiempo que los más duraderos referentes simbólicos. Desde mi punto de vista, esto resulta oportuno para explicar procesos de subjetivación en el orden de lo personal y lo colectivo, como también es relevante para comprender los principales marcos de acción institucional. En Ecuador, los ámbitos del universo social y lo estatal han tenido incidencia en tales espacios de interrelación básica, sea por su acción directa, por logros y beneficios diferenciados, o sea por sus ausencias y desplazamientos.

Las políticas de desarrollo y planificación en Ecuador se inscriben en tales condiciones sociales históricamente conformadas. Con estas consideraciones, y sobre el marco temporal sugerido, es posible proponer considerar los planes de desarrollo en cuatro dimensiones: formando parte de condiciones internacionales; resultado de un acumulado social nacional-local; como constitutivos del ámbito estatal; como ámbitos de institucionalización en la base social y en instancias de decisión.

He mencionado que la investigación que estoy efectuando aspira a caracterizar tales programas o planes en cuanto son concreciones de un ejercicio de institucionalización. No se habla de instituciones en general. Busco problematizar reflexivamente sobre el carácter institucional de la planificación y las políticas de desarrollo. La institucionalidad organiza la experiencia y moviliza el conjunto íntegro de recursos colectivos. Sin embargo, tal materialidad no adquiere pertenencia ni incidencia efectiva sino se halla sujeta a una práctica de significación y simbolización permanente en varios niveles de la realidad social. El ámbito de la familia (en cuanto hogar y unidad doméstica), los sistemas de escolarización (en cuanto esfera de socialización y horizonte de proyección laboral), los ámbitos de pertenencia y adscripción, relativamente permanentes (grupos, asociaciones, jornadas laborales, etc.), son niveles básicos de generación de tal institucionalidad.

Es por ello que se puede visualizar cómo ciertos marcos institucionales de la Planificación, en el período 1940-1970, incluyeron dimensiones profundas de índole social y cultural. La política de planificación y desarrollo es ocasión para comprender las conexiones que se establecen entre procesos más específicos de permanencias y cambios sociales, frente a condiciones históricas de un orden más amplio. Con estas consideraciones, se puede concluir que la planificación y el “desarrollo” es una unidad de análisis. No existe en abstracto ni resulta predeterminado. Tal unidad de análisis posibilita acercamiento a las experiencias generadas por diversos sectores sociales posicionados desigualmente y como parte de un proceso de identificación colectiva.

Así, el estudio apunta hacia la relación entre Desarrollo-Planificación y un proceso de identificación colectiva. Esto no alude a aspectos meramente discursivos como campos autónomos (Wolf, 2000). Los ejercicios de poder se sustentan en un trabajo de producción de significados vinculados a instituir posiciones en los espacios sociales. No se trata pues de la existencia de discursos como un simple acto de habla, sino de una producción simbólica autorizada sobre el desarrollo y la planificación, y en condiciones sociales que posibilitan ese lenguaje autorizado. Por esa razón ha cobrado relevancia los modos con los cuales se han instituido lenguajes que refieren a una entidad colectiva, o –si se prefiere– que producen un tipo de biografía colectiva, en referencia a planes de desarrollo.

En el caso de la sierra sur, los recursos fiscales (concreción de “lo Estatal”) tuvieron ocasión de ser canalizados sobre un acumulado local de iniciativas económicas y una movilización colectiva. Individuos y grupos se responsabilizaron (se “apersonaron”) en llevar a cabo obras de infraestructura. Las vías de comunicación e iniciativas educativas fueron impulsadas con recursos fiscales e iniciativa local. Aunque los montos no pudieron ser de gran escala, en cambio formaron la concreción del ámbito estatal y de la generación de políticas estatales a partir de acciones sociales específicas. Por ello hubo un ámbito estatal sostenido y suscitado desde el sur. Considero que en ese momento la presencia de un poder estatal estuvo sostenida en varios espacios y marcos institucionales de acción concreta sobre el territorio nacional. Cómo entender, si no, la acción en ámbitos institucionales –como el antiguo Instituto de Recuperación o el CREA– vinculados a un número aproximado de cuatrocientos mil habitantes (el 9-11% del país) entre los años 1940-1970.

Los planes del antiguo Instituto de Recuperación Económica, y posteriormente del CREA, son indicadores de ello. No puedo detenerme en eso. Cabe indicar que un componente fundamental en la actividad del CREA fue abrir enlaces orientales en el Austro. Aquél ha sido uno de los hechos más notables en la historia social del país en conjunto. Se olvida la silenciosa ocupación amazónica y sus profundos orígenes en aspectos irresueltos de la sierra. En ese marco temporal, la fundación del CREA expresó un “natural” interés sobre espacios orientales.

El CREA presentó el semblante estatal de una política de colonización. Su infraestructura económica básica y de largo alcance la impulsó el CREA. Entre sus primeras finalidades se hallaba “estructurar y complementar la economía de la región con la explotación de los extensos territorios de Morona Santiago, ligados íntimamente a los de Azuay y Cañar por su configuración geográfica”.¹² Adicionalmente, el CREA obtuvo un nivel de acción básico de rectoría, incluso sobre entidades provenientes directamente del gobierno central como el aparato ministerial. Tuvo la función de “supervigilancia de las obras encargadas a entidades Nacionales, Provinciales o Cantonales”, “coordinando los servicios de los Organismos nacionales e internacionales que operen en la zona”, “evitando duplicidad”. El CREA tuvo un “papel de coordinador”. Esta atribución continuó ratificada hasta 1976. Encomendó a los Consejos Provinciales, Concejos Municipales, u otros organismos regionales, la realización de obras. Tuvo atribuciones para contratar préstamos y emitir bonos.¹³

¹² R. O. 698, 23 diciembre 1958.

¹³ Artículos 3, 5 y 17, Decreto Legislativo, 7 noviembre 1958.

El marco institucional CREA apeló a casi todos los componentes del sentido común azuayo y cañarejo estatuido desde las décadas anteriores. Sentido común referido al acuerdo generalizado sobre un origen natural de la crisis austral, y que en el CREA tuvo desarrollo específico sobre la infraestructura que su actividad llegaba a implementar y solucionar. En forma convergente fue ocasión para ampliar el ámbito de lo público (que desde mi perspectiva fue una característica de lo estatal en ese período) y que consiste en la suspensión del exclusivo interés particular a favor de un otro en común.

En el universo de acción del CREA hubo ocasión para un ejercicio de deliberación, interpellación colectiva, reconocimiento desde la colectividad; incluso fue ámbito que consiguió perpetuar la visita diaria de agricultores hacia sus oficinas y reforzó la idea de honradez entre los sectores populares “servidos” por sus funcionarios. Adicionalmente, con su accionar se conformó un nuevo frente profesional y un “funcionario” que en cierta medida condensó a más de una dimensión de pertenencia colectiva.

La línea de conflicto del marco institucional se desenvolvió en la lucha por los recursos sociales en juego, a la vez que en su inserción en el universo de los antiguos espacios de adscripción colectiva; e incluso en la necesidad de representación social y de reconocimiento colectivo (los llamados “órganos de publicidad”).¹⁴ Entre 1967 y 68 se habían grabado alrededor de 500 programas radiales además de los anuncios en prensa escrita.

El establecimiento del antiguo Instituto de Recuperación (1952) y luego el CREA (1958) no estuvo libre de confrontación, pero suscitó un nuevo horizonte político. Si los aspectos económicos en profundidad movilizan un conjunto de interrelaciones sociales, los planes de desarrollo y la planificación deben ser entendidos en realidad como un eje básico de vínculo social, antes que movilización de fuerzas mecánicas naturales. Es por ello que la situación económica en ese momento histórico puede ser definida también en el plano de voluntad política, simultáneamente a condiciones extendidas de precariedad de trabajo.

La desaparición del CREA en 2009 bajo la modalidad de “desmontaje” y el borrado de un plumazo que se ejerció sobre aquel acumulado de trabajo colectivo local, ha sido un error que termina otorgando razón a las medidas previas implementadas por varios gobiernos a inicios de los años 1990.

¹⁴ CREA, Oficio N. 787-A, Cuenca 29 de agosto de 1959.

Consideración final

Al igual que la categoría decimonónica de progreso, el fomento, el desarrollo, la planeación, la planificación, tuvieron dimensiones de verdaderas entidades operativas en una dimensión material a la vez que simbólica del vínculo social entre varias generaciones de ecuatorianos. El acumulado de iniciativa internacional desde inicios de siglo contribuyó a definir la dicotomía desarrollo y subdesarrollo, mientras el desarrollo nacional fue circunscrito a un crecimiento económico. Aún con sus diversos rostros, el desarrollo fue concebido a partir de una pauta pre-determinada.

En este ensayo he sugerido una dimensión fundamental que alude al proceso de subjetivación (personas y colectivos) que se establece de modo convergente a los planes de desarrollo económico. O, acerca de qué clase de sujetos (personas y colectivos) se estructuran entre las políticas de Planificación y a partir de los Programas de desarrollo. Finalmente, el conjunto de consideraciones anotadas espero que puedan aportar en dos ejes de trabajo: ¿cómo es posible ejercer políticas de desarrollo económico sin una dimensión temporal sobre los espacios básicos de interrelación social? y ¿cómo es posible suscitar acciones de planificación centradas en los fenómenos presentes de la economía?

Es paradójico que se haya erigido la misma idea de planificación, eludiendo la dimensión temporal respecto a las condiciones sociales que la sustentan y respecto a sus ámbitos institucionales de interrelación establecidos en la base de lo social.

Fuentes de consulta:

- Cárdenas, José C. *Reforma Agraria y Desarrollo Económico en el Ecuador*. Sobretiro de El Trimestre Económico, vol. XXI, N.º 3, julio-septiembre de 1954, México D. F.: s/e, 1954.
- Carrasco V., Adrián, y Claudio Cordero E. “Testimonio de la transición de una sociedad patriarcal a la sociedad burguesa en Cuenca: ‘La Escoba’” en Kingman G., Eduardo (coord.), *Las ciudades en la historia*. Quito: Ciudad, 1989: 423-456.
- El Libro de Oro. Edición conmemorativa del IV Centenario de la fundación española de Cuenca del Ecuador*. Cuenca: s/e, 1957.
- Fein, Seth, “Everyday Forms of Transnational Collaboration: U. S. Film Propaganda in Cold War Mexico” in *Close Encounters of Empire. Writing the Cultural History of U. S.-Latin American Relations*. Duke University Press: Durham and London, 1998: 400-450.
- Fiol-Matta, Licia. *A Queer Mother for the Nation*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2002.
- Guillén García, Alejandro. “Población y desarrollo en la región Centro Sur Andina” en *Los retos del Austro*. Cuenca: IDIS, ILDIS, CREA, 1993: 85-111.
- Langley, Lester D. *América y las Américas. Los estados Unidos en el Hemisferio occidental*. Buenos Aires: Ed. Devenir, 1993 [University of Georgia Press, 1989].
- Larrea, Carlos (ed). *El banano en el Ecuador. Transnacionales, modernización y subdesarrollo*. Quito: Corporación Editora Nacional, FLACSO, 1987.
- McWilliams, Wayne C. and Harry Piotrowski. *The World since 1945. A History of International Relations*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1997.
- Pike, Fredrick B. *The United States and Latin America. Myths and Stereotypes of Civilization and Nature*. Austin: University of Texas Press, 1992.
- Salazar, Ernesto. *Pioneros de la selva. Los colonos del proyecto Upano-Palora*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1989.
- Salvatore, Ricardo D. “The Enterprise of Knowledge: Representational Machines of Informal Empire” in *Close Encounters of Empire. Writing the Cultural History of U. S.-Latin American Relations*. Duke University Press: Durham and London, 1998: 69-104.

- Spanier, John. *American Foreign Policy since World War II*. Washington D. C.: Congressional Quarterly Inc., 1992.
- Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los Otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México D. F.: Ed. Siglo XXI, 1991.
- Vega Toral, Tomás. *Algunas consideraciones sobre nuestro Oriente Amazónico y Monografía del cantón Gualaquiza*. Cuenca: Talleres de la Editorial Don Bosco, 1958.
- Wolf, Eric, *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crises*. Berkley: University of California Press, 2000.

Epistemología y ciencias sociales

Epistemology and social sciences

Violeta Guyot

Universidad Nacional de San Luis, Argentina

e-mail: vguyot@unsl.edu.ar

Resumen

Las investigaciones acerca de las prácticas del conocimiento se encuentran en pleno desarrollo en distintos campos de conocimiento en contextos locales y regionales de nuestro país. El trabajo conjunto con los sujetos que las llevan adelante, nos ha permitido recoger evidencias en relación a varias hipótesis. El potencial heurístico del modelo complejo, permite desplegar un conjunto de estrategias de investigación en el campo de las ciencias sociales, en la producción de proyectos tanto en el campo de la docencia, la investigación y el ejercicio profesional para la transformación de las prácticas específicas acorde con las demandas planteadas por los sujetos, singulares o colectivos, a partir de problemas concretos.

Palabras Clave: investigación, ciencias sociales, epistemología

Abstract

The research on the practices of knowledge is in full development within the different fields of knowledge in local and regional contexts in our country. A collaborative work with the different individuals that carry it out has allowed us to collect evidence regarding several hypotheses. The heuristic potential of the complex model permits to display a set of research strategies in the area of the social sciences, in the production of projects in the field of teaching, research and professional work that will transform the specific practices in agreement with the demands that were set out for specific problems by individuals or groups.

Key words: research, social sciences, epistemology.

Subversión epistemológica: de la simplicidad a la complejidad

El desarrollo del conocimiento y su importancia para la transformación del mundo se ha tornado claramente consciente para la humanidad junto con los efectos tecnológicos de sus intervenciones y su relación con la eclosión de las crisis a fines del siglo pasado. Ellas se caracterizan por la afectación de todos los órdenes del hacer humano, alcanzando la vida misma del conocimiento. Tal vez la forma en que se ha hecho presente este fenómeno se refleje en la expresión que enuncia que nos encontramos frente a un “cambio de paradigma”. Esta ha sido una preocupación también de la filosofía, que a través de distintos pensadores ha encontrado vías de expresión tanto en el ámbito de la filosofía académica como en el campo de las ciencias naturales y sociales y en el ámbito más amplio de la cultura.

Nuevos y acuciantes problemas se presentan en el horizonte vital de los seres humanos: la escasez y deterioro de los recursos naturales y energéticos, el medio ambiente, la tecnología, el trabajo, la salud, la educación, la comunicación, el poder, la violencia entre los seres humanos, la ética y los valores, la perturbación de los estados emocionales y espirituales. El diagnóstico de las causas y el pronóstico de las consecuencias a futuro han dado por tierra con las garantías de un venturoso e indefinido progreso, han introducido la conciencia de los riesgos y urgencias que se deben afrontar y que se proyectan amenazadoramente hasta sobre las posibilidades de supervivencia de la especie (Guyot 2006).

La conciencia de estas transformaciones, condujo a la creación de nuevas formas de conceptualización que dieron origen a paradigmas alternativos que explican y comprenden estas inéditas condiciones de la vida humana. De este modo, se intenta superar las representaciones insuficientes e inadecuadas de la ciencia y la filosofía moderna, cartesiana y newtoniana, para conocer los fenómenos y pensar intervenciones estratégicas, prevenir, corregir y abrir alternativas posibles a la crisis global. En esa dirección, se han generado movimientos sociales, nuevas formas de organización que denuncian este estado de cosas y promueven una transformación que posibilite un giro decisivo a nivel planetario.

El impacto global de la crisis ha afectado las condiciones subjetivas, colectivas y singulares, los modos de la convivencia social, política y cultural a tal extremo que hay quienes sostienen que hemos ingresado en

un colapso y desequilibrio de tal magnitud que nos conducirá a nuevas formas de barbarie. El ámbito de la cultura, como terreno específico de los cambios vertiginosos que se han producido en las últimas cuatro décadas, como conjunto de síntomas de la crisis, ha sido interpretado según distintos enfoques: como zona de impacto de la revolución postindustrial, el resultado inevitable de un nuevo orden mundial producido por la globalización del modelo neoliberal en numerosos países, la consecuencia de la aplicación de los resultados de las investigaciones científico-tecnológica, el pasaje de la modernidad a la posmodernidad, como último pliegue y consumación de la modernidad, como una etapa de transición hacia otra que no logramos predecir en qué consistirá. Nuevas miradas globales constituyen marcos y modelos para comprender los problemas humanos a nivel local, que adquieren configuraciones peculiares según las condiciones, la historia, la idiosincrasia y los modos de reaccionar de las distintas sociedades del planeta ante estos abruptos cambios. Estas interpretaciones de los nuevos fenómenos culturales se sostienen en opciones epistemológicas, teóricas, políticas y valorativas diferentes y a menudo muy disímiles. Pero todas coinciden en la gravedad de los acontecimientos que nos obligan a pensar inaugurando otras formas de plantear los problemas, establecer las preguntas, abordar los supuestos, reconstruir la historia.

Todos estos fenómenos se encuentran interrelacionados y presentan aspectos complejos difíciles de abordar a partir de la tradición de la ciencia moderna, a la hora de poder conocer, explicar e intervenir para transformar las condiciones operantes e inaugurar nuevas formas de vida. Así el conocimiento adquiere el doble estatuto de saber qué, y saber cómo hacer; dos formas necesarias que remiten a prácticas en las cuales el uso del conocimiento se torna globalmente estratégico. Según F. Capra: «El cambio de paradigma actual aparece como parte de un proceso más grande, como una oscilación asombrosamente regular de los sistemas de valores que pueden observarse a lo largo de la historia de la sociedad occidental...» (32). Por otra parte I. Laszlo sostiene que:

No existen soluciones tecnológicas fáciles para los actuales problemas de la humanidad. Ya sea que consideremos el crecimiento demográfico, la urbanización, el mal desarrollo económico, los alimentos, la energía o el medio ambiente, la situación es la misma: el camino que estamos transitando se vuelve progresivamente inestable. De nosotros depende

encontrar bifurcaciones sensatas y eficaces, y bifurcaciones a tiempo y en la dirección correcta [...]. Nuestro mundo está sujeto a súbitos y sorprendentes cambios de fase. Las bifurcaciones son más visibles, más frecuentes y más dramáticas cuando los sistemas se acercan a sus umbrales críticos de estabilidad, cuando viven peligrosamente. Y a fines del siglo XX es así como vivimos (41-44).

Wallerstein (2002), por su parte, afirma que la creencia en las certezas en las que se apoya la ciencia moderna, simplificadora y determinista, conduce a la ceguera intelectual y a la invalidez moral, puesto que ya no nos sirven para predecir el futuro desarrollo de los procesos mundiales en transición, ni alienta los movimientos transformadores. Los procesos sociales, como los procesos estudiados por la nueva ciencia de la naturaleza, están gobernados por la “flecha del tiempo” que introduce la incertidumbre respecto del resultado y la tendencia a un acrecentamiento de su complejidad y por esa razón, aumenta la dificultad para su análisis.

Los tres autores anteriormente citados se alinean en lo que ha dado en llamarse “pensamiento complejo”, cuya lógica y forma de organización epistemológica ha sido amplia y profundamente analizada por Edgar Morin en su obra *El método*. Este filósofo pone de relieve la necesidad de reformar el pensamiento, los esquemas simplificadores heredados de la ciencia moderna, para transformar la realidad del mundo actual.

Lo que se pone en juego en estas apreciaciones de nuestra situacionalidad histórica, es sin duda, el conocimiento. De ahí la exigencia de replantear el alcance de las teorías epistemológicas inauguradas a principios de siglo XX para dar cuenta de los nuevos problemas planteados a las ciencias y en general al pensamiento. El primer aspecto vinculado a una discusión crítica de las teorías epistemológicas, tal como se han desarrollado a lo largo del siglo XX, nos ha llevado en primer lugar, a corrernos de una tradición epistemológica que tuvo un fuerte impacto en Argentina y en toda América, en relación a un posicionamiento positivista y neopositivista. En esta última perspectiva la ciencia es entendida como resultado, expresado en el texto de la teoría justificada, de sus enunciados, de sus conceptos científicos. Quedan fuera del análisis el contexto de emergencia de las teorías, las condiciones históricas, que incluyen asimismo, el grado de avance del conocimiento en cada época y el sistema de jerarquías y relaciones entre los campos

epistemológicos instituidos como legítimos.

Las diversas regiones del conocimiento se estructuran como compartimentos estancos, los objetos de estudio son abordados metodológicamente en contextos disciplinarios específicos, cuyas fronteras se delimitan fuertemente; lo cual dificulta la integración de los resultados para dar cuenta de una realidad siempre compleja. Es así que para salvar este obstáculo se recurre a la “interdisciplina”, que inevitablemente duplica el problema al no resolver el esquema epistemológico de fondo, resultando a menudo una mera sumatoria de los enfoques disciplinarios a propósito de un problema concreto.

Por otra parte, la noción de la ciencia como resultado, como texto abordable lógicamente, conduce a la representación de que el conocimiento es valorativamente neutro. Esta afirmación condujo a una serie de polémicas y nuevas conceptualizaciones en torno a la ciencia. Enrique Marí se refiere extensamente a las consecuencias nefastas de sostener la neutralidad de la ciencia y atribuir a las obvias fallas de los gobiernos, agencias o corporaciones, un mal uso de los instrumentos brindados por ella: La razón es obvia: no existe racionalidad de la ciencia que no sea coextensiva con la racionalidad de su aplicación en la sociedad.

Teoría y prácticas del conocimiento

El problema de la relación entre la teoría y la práctica constituye un aspecto epistemológico que necesariamente debemos abordar, por constituir un eje que atraviesa toda práctica de conocimiento. La persistencia de la distinción entre teoría y práctica, ha permeado también las prácticas educativas y se encuentra activa en la vida universitaria, tanto en la organización curricular como en las jerarquías y prioridades investigativas. La teoría, considerada como el conocimiento verdadero, es el resultado del proceso de investigación. En esta perspectiva, se produce una simplificación de lo que implica la investigación al excluirse los aspectos sociales, políticos y culturales en general, y aquellos otros que hacen a la propia producción del conocimiento, en relación a las condiciones subjetivas, tanto singulares como colectivas, que permitir comprender la relación profunda entre el conocimiento y la realidad histórica.

Modificar esta representación de la ciencia en tanto teoría, nos llevó a proponer como objeto de los estudios epistemológicos, no ya las teorías y mucho menos el análisis lógico de las teorías, sino las prácticas del conocimiento, es decir, el uso que se hace del conocimiento cuando se decide enseñar, investigar o ejercer una profesión. De este modo intentamos superar esta dicotomía existente entre la teoría y la práctica, la consideración de la práctica como una mera aplicación de la teoría cuyo interés quedaba excluido de los problemas prioritarios de la epistemología.

Para indagar nuevas formas de relación entre la teoría y la práctica, formulamos tres hipótesis de trabajo: 1. Hipótesis: las opciones epistemológicas inciden en la producción e interpretación de las teorías e impactan en las prácticas del conocimiento en el campo de las ciencias sociales; 2. hipótesis: la epistemología de las ciencias sociales abordada en su articulación con la historia de las ciencias permite pensar y recrear las prácticas del conocimiento en los campos específicos de las ciencias sociales; 3^a hipótesis: el paradigma de la complejidad posibilitaría la reformulación del campo epistemológico de las ciencias sociales, para investigar, intervenir y transformar las prácticas de conocimiento.

Otra cuestión que interesa discutir es la perspectiva simplificadora de las posiciones epistemológicas ortodoxas o tradicionales. Esta simplificación se evidencia en el modo en que se consideraba la historia misma de la ciencia, la historia de las grandes producciones científicas en el mundo occidental... Ella responde también a lo que se ha denominado el “paradigma de la simplicidad”, cuyas operaciones se dieron con el inicio mismo de la ciencia moderna, tanto en el orden de la concepción del objeto, de las relaciones entre tiempo y espacio, sujeto y objeto, así como cuestiones metodológicas de fondo. La simplificación se percibió como necesaria a los fines de producir efectivamente un conocimiento que condujera a la verdad y a la certeza.

Cambiar la perspectiva epistemológica, implica centrarse en una operación crítica para construir de otro modo la problemática de estudio, desplazarse de las teorías a las prácticas de conocimiento. Las prácticas del conocimiento, representan el conocimiento en acción, los usos que se hacen del conocimiento, como ya señalamos, para enseñar, investigar o ejercer una profesión. En ese sentido, lo primero que se intenta es superar la simplicidad que se adjudica al conocimiento científico entendido sólo como teoría, incorporando al análisis la práctica, y junto con la práctica, a los sujetos de

esas prácticas. De este modo, se intenta salvar esa escisión fundamental que se planteaba epistemológicamente, entre la teoría, los objetos de las teorías, las enunciaciones lógicas de las teorías, y el sujeto productor de esas teorías. Así, el interés también se centrará en el sujeto que hace uso de esas teorías en prácticas concretas, así como en las transformaciones del estatuto del conocimiento en campos específicos de acción. De pleno derecho, junto con el sujeto, se introduce la cuestión ética como fundamental en la toma de decisiones, respecto del uso que se hace de los conocimientos. Ese uso implica cuestiones muy complejas. Pues la cuestión de la ciencia no es meramente la teoría; la práctica no se refiere meramente a las aplicaciones tecnológicas, y además todo ello debe pensarse en relación a las condiciones, a partir de las cuales un sujeto hace uso de este conocimiento.

Las prácticas del conocimiento requieren el análisis de este microespacio de la investigación epistemológica, que constituye el sistema de relaciones entre sujetos, donde el conocimiento se instituye como mediador. Si enseñamos, lo que establecemos es una relación subjetiva; si investigamos establecemos relaciones subjetivas; en el ejercicio profesional se establecen relaciones subjetivas de distinto carácter y de distinto orden. Siempre se está respondiendo desde una posición de saber a una posición de demanda del saber.

En el caso de la educación la demanda se establece desde la institución, la familia, la sociedad, y también, cuando hay conciencia de esto, desde los propios sujetos que intervienen en esta práctica del conocimiento. En el caso de la investigación, está claro que uno no investiga por investigar; en esta práctica del conocimiento se implican no sólo las instituciones en las cuales se realiza la investigación, sino fuertes intereses vinculados a lo político, a lo económico y a lo socio-cultural, lo que constituye un aspecto altamente conflictivo. De este modo, el sujeto que se decide por esta práctica de investigación tiene que tener muy claro su posicionamiento respecto del saber, y las formas en que debe ser usado.

Análogamente, otro tanto ocurre en el orden de la práctica profesional; cuando se ejerce una profesión siempre lo que se establece es una demanda de saber al profesional, para poder solucionar algún problema relativo a la persona que plantea la demanda. La relación que se establece entre los sujetos por la mediación del conocimiento, es pensada en los términos de un sistema

de relaciones en un micro espacio, donde efectivamente el conocimiento se usa para poder resolver problemas, lo cual implica el vínculo con otro y con el conocimiento; así, en las prácticas del conocimiento, éste es siempre mediador entre sujetos.

Las prácticas del conocimiento se realizan en ámbitos institucionales: La práctica docente, por ejemplo, se realiza en la institución escolar; las prácticas profesionales de la salud, se realizan en las instituciones de salud; las prácticas de investigación, se realizan en instituciones vinculadas al sistema de ciencia y tecnología u otros organismos que regulan y financian esas prácticas.

Las instituciones donde se realizan las prácticas de conocimiento se insertan en sistemas más amplios de prácticas: el sistema educativo, el sistema de salud, de trabajo, etc. Sistemas de prácticas que no sólo normativizan, reglamentan, sino que también controlan las prácticas institucionales y las prácticas en los microespacios de las prácticas del conocimiento. En relación a la práctica de la enseñanza, el sistema educativo como regulador de las prácticas, incluye aspectos que van desde lo jurídico-legal, a las reglamentaciones, y a las decisiones acerca de los contenidos curriculares, los niveles de enseñanza, las evaluaciones, entre otras, que hacen a la práctica efectiva. Se determina de este modo, cuáles son las prácticas que realmente pueden ser consideradas como prácticas institucionales en el campo de la educación, en el campo de la salud, o en el campo del trabajo.

Finalmente, se considera un último ámbito de inclusión, el sistema social. El sistema social es un ámbito de prácticas diversas y heterogéneas propias de cada sociedad para la reproducción de la vida, la organización de los colectivos, las relaciones entre los diversos aspectos, económico, político, sociales, culturales. En este terreno se produce, de una manera a veces evidente y otras de una manera más soterrada, el conflicto, que encuentra en los distintos tipos de prácticas su forma concreta de expresión. En el ámbito de lo social se realizan también las prácticas de la enseñanza, la investigación, el ejercicio profesional. En el sistema social se producen confrontaciones de poder, de intereses, conflictos que indican que en el sistema social no hay un consenso respecto de cuáles son las decisiones que se deben tomar para que dentro de un sistema gubernamental, por ejemplo, se establezcan determinados regímenes de prácticas. Es un campo

de batallas, de luchas, que finalmente cierran en instancias resolutivas, imponiéndose las normativas, las leyes que van a posibilitar y limitar las prácticas concretas en dominios específicos.

Es absurdo pensar en el conocimiento si no se piensa en el uso del conocimiento, en las prácticas del conocimiento; de este modo la indagación epistemológica se complejiza enormemente. Las prácticas del conocimiento constituyen una problemática epistemológica, no sólo una cuestión sociológica como se ha entendido en alguna perspectiva de la sociología o de la antropología del conocimiento. Esto no significa que se puedan desconocer aquellos aspectos o dimensiones sociales, antropológicas, políticas, fundamentales, sin duda, en tanto nos permiten conocer las condiciones de posibilidad socio-antropológicas para la realización de las prácticas. Pero ellas implican asimismo, actos epistemológicos que condicionan la producción e interpretación de las teorías; encarnan juicios valorativos acerca de qué hacer con esas teorías, cómo procesarlas, y finalmente cómo establecer las relaciones con los sujetos, singulares o colectivos, que demandan el conocimiento para solucionar problemas reales.

Podemos apreciar epistemológicamente la complejidad de las prácticas del conocimiento en una perspectiva que va desde el microespacio al macroespacio del sistema social. A todo ello habría que incorporar ciertos ejes de análisis que permitirán otorgarles a las prácticas del conocimiento su densidad concreta La situacionalidad histórica, arco mayor de la temporalidad, que repensamos a partir de las conceptualizaciones realizadas en el campo de la filosofía y de la filosofía latinoamericana, (Arturo Roig y Mario Casalla). Si se trata de prácticas del conocimiento para la integración latinoamericana, debemos tener en cuenta la situacionalidad histórica, como el arco mayor de la temporalidad que hace al posicionamiento geopolítico de los pueblos como sujetos de las prácticas. Ellas se procesan en el tiempo, están atravesadas históricamente por “la época” en la que se vive.

Otro eje de análisis es el de la vida cotidiana, el tiempo fuerte en el que se realizan las prácticas. En el quehacer de todos los días se juega el tiempo micro-existencial en el que se constituyen los sujetos y los saberes; es el lugar de la confrontación de los obstáculos y dificultades que concretamente nos salen al paso de las tácticas y estrategias para superarlos. El eje de análisis de las relaciones de poder-saber, hace visibles las confrontaciones, luchas y

resistencias en el campo de las prácticas del conocimiento, en el orden del ver, del enunciar, el objetivar formas y modos de vincularse los sujetos con el conocimiento, acerca del mundo, de los otros y de sí mismos, a partir de ciertas reglas del juego que permiten establecer la verdad y de técnicas que permiten modificar las propias prácticas, más allá de las determinaciones de los dispositivos establecidos. El eje de análisis de la relación teoría práctica constituye un desafío epistemológico para repensar el conocimiento científico como un modo de pensar y hacer en puntos estratégicos de relevos en vistas a la realización de prácticas concretas.

Fuentes de consulta:

- Capra, Fritjof. *El punto crucial. Ciencia, Sociedad y Cultura Naciente.* Buenos Aires: Editorial Troquel, 1992.
- Laszlo, Ervin. *La gran bifurcación.* Gedisa: Barcelona, 1990.
- Morin, E. *El método,* publicados los volúmenes I al VII. Madrid: Ed. Cátedra, Madrid, s/f.
-
- _____. *La cabeza bien puesta.* Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 2000.
- Wallerstein, Immanuel. *Conocer el mundo,saber el mundo: El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI.* México D. F.: Siglo XXI Editores, 2002.

Líneas de investigación y dialogismo en los procesos investigativos

Research topics and dialogims in the research processes

Martha Rodríguez

Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador

e-mail: marodriguez@uasb.edu.ec

Resumen

La actividad investigativa se encuentra inserta en las dinámicas del campo intelectual universitario de cada país, y es un requerimiento comúnmente señalado en los informes de evaluación y acreditación de dichas instituciones. En el contexto de las disputas de diversa índole que ocurren dentro del campo, el trabajo con líneas de investigación y la conformación de grupos investigativos son elementos que pudieran aportar a la democratización de esta actividad y a una actitud dialógica entre los diversos actores; ellas contribuirían, asimismo, a promover el crecimiento de las propias instituciones universitarias y al desarrollo de un pensamiento liberador.

Palabras Clave. Reforma universitaria, universidad ecuatoriana, líneas de investigación.

Abstract

The research activity is inserted in the dynamics of the intellectual University field in each country. This is a requirement that is usually pointed out in the evaluation and accreditation reports of these institutions. In the context of the varied nature of arguments that take place on campus, the work with research topics and the composition of research groups are elements that contribute to the democratization of this activity and to a dialogical attitude among the several actors. They will also contribute in the promotion of the growth of the Universities and the development of a liberating thought.

Keywords: University reform, Ecuadorian university, research topics.

La actividad investigativa en contextos académicos puede ser analizada desde muy diversos puntos de vista. Me interesa una perspectiva que permite percibir varias bondades de las líneas de investigación: primero, como mecanismo capaz de potenciar el cambio de ciertas estructuras universitarias que merecen ser reformadas y, segundo, como herramienta de trabajo para la producción de conocimiento pertinente. Revisaré entonces estos dos roles que pueden cumplir las líneas de investigación.

El escenario en que inscribo este ensayo es el que inicia con las diversas reformas que se produjeron en las universidades latinoamericanas, tanto hacia la década de 1990 como durante el primer decenio del nuevo siglo. Las de los años 90 se vinculan con el auge de las políticas neoliberales en la región; se refirieron sobre todo a nuevas modalidades de financiamiento y a la búsqueda de una relación más cercana con los sectores productivos; para ello, en un buen grupo de países (entre los que no estuvo incluido el Ecuador) se implantaron mecanismos de evaluación y/o acreditación, para readecuar los sistemas educativos privados y públicos a las nuevas demandas. Las investigadoras Carmen García Guadilla y Marcela Mollis leen estas reformas como un paso atrás que daba la universidad de Latinoamérica, respecto del papel dinamizador que tuvo la teoría crítica de la región en los años 60 y 70 (17-37). En cuanto a las reformas latinoamericanas del nuevo milenio, éstas se condujeron en una línea similar, aunque de manera más radical y con otros matices, pues obedecían a las dinámicas de un mercado internacional más competitivo y globalizado. Estos procesos no son electivos, como no lo es el avance de otras expresiones de la lógica mercantilista del capitalismo global.

Entonces, más allá de las limitaciones económicas y la incertidumbre que las reformas traen, las universidades del país debe hacer frente a dos desafíos: primero, la tarea de producir los profesionales requeridos en el contexto socioeconómico nacional, a través de las carreras de pregrado y los posgrados profesionalizantes; para ajustarse a ello, deberá modernizar y racionalizar las estructuras del sistema de educación superior; en respuesta, también, a la necesidad de actualizar o normar el funcionamiento de varios ámbitos institucionales –en algunos casos. La segunda tarea se centra en

el esfuerzo reflexivo sobre su propio quehacer, sobre su relación con los saberes humanístico y científico, sobre la orientación que le conviene darles; esta búsqueda de conocimiento liberador tiene su escenario en los posgrados orientados a la investigación, con currículos y estructuras académicas renovados. Si la universidad ecuatoriana desatiende el trabajo en este último punto, se arriesga a sucumbir ante las avanzadas de la lógica mercantilista y los procesos de transnacionalización de la educación a nivel global: «Si la Universidad es considerada un elemento del mercado, no hay espacio para la crítica» (212), afirma Marcela Mollis. Entonces, la producción de profesionales y la producción de conocimiento pertinente a través de la investigación no son caminos excluyentes; sin embargo, para que ambos consigan resultados, se requiere de una búsqueda lúcida y de la voluntad política de dar pasos en esas dos direcciones.

En el “Simposio Permanente sobre la Universidad”, realizado en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, en 2009, Iván Carvajal se hacía preguntas que están relacionadas con la segunda tarea que se menciona. Respecto de las ciencias duras, se preguntaba: “¿Cuáles son las vicisitudes de la incorporación del saber de las ciencias modernas en las universidades ecuatorianas, y cómo se ha desarrollado la recepción, la creación y la reproducción del saber científico en el Ecuador?”; se cuestionaba por el horizonte hacia donde se desplazaban los estudios de economía, sociología, comunicación, educación, administración o derecho, e indagaba por “el lugar de la filosofía, de la historia del pensamiento o de las ideas, de la ética, la estética, los estudios literarios? ¿Con qué recursos cuentan, cuáles son los objetos, en qué marco institucional de las universidades ecuatorianas se inscriben estos estudios?” (Carvajal 15-20).

Estas indagaciones deberían hacer parte de proyectos que aborden la trayectoria de las disciplinas, la conformación de sus campos y el recorrido de las universidades del país; ellas están aún pendientes o apenas han iniciado. Ésta es una labor ingente y no puede realizarla una sola persona. Se requiere la labor conjunta de varios equipos de investigadores: he aquí un trabajo que amerita acotarse en líneas de investigación.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que las evaluaciones de las universidades del país han insistido en que debe reforzarse la investigación. En este contexto se revela lo esencial del trabajo con líneas. Es cierto que constituyen uno de los elementos que inciden en la evaluación-acreditación; pero, al mismo tiempo, el trabajar con ellas apoya los esfuerzos por dar ese salto cualitativo en el tema de reformas y en la búsqueda de los nuevos paradigmas de Academia de los que hablamos. En este punto, parecería revelarse una doble naturaleza de la herramienta, porque las líneas de investigación constituyen un objetivo a lograr –inscrito en el horizonte futuro de las nuevas estructuras– y, a la vez, un requisito para conseguir dicho objetivo. El francés Edgar Morin expresa el sentido de paradojas como ésta. Él parte de que la reforma que precisan las instituciones académicas no incluye solo cambios programáticos sino, más bien, paradigmáticos:

Toda reforma de este tipo suscita una paradoja: no se puede reformar la institución (las estructuras universitarias) si no se ha reformado antes los espíritus; y no se puede reformar los espíritus si no se ha reformado antes a la institución. Esta es una imposibilidad lógica, pero es del tipo de imposibilidad lógica de las que se burla la vida.¹

En este punto cobra sentido lo que el poeta español Antonio Machado sugería cien años atrás, con la lucidez propia de la poesía: el caminante “hace camino al andar”. Entonces, según la orientación que se le dé a la herramienta líneas de investigación, ella podría bien apuntalar un nuevo modelo de educación y de autoeducación y, al mismo tiempo, orientar la búsqueda de nuevos paradigmas de Academia, tan necesarios hoy en día.

Ahora bien, no todas las aproximaciones al trabajo con líneas son iguales ni favorecen necesariamente el desarrollo de un pensamiento crítico. Sabemos que las nociones, categorías y conceptos que conforman una teoría están

¹ Édgar Morin, « De la réforme de l’Université », ponencia presentada en el Congres International *Quelle Université pour demain? Vers une évolution transdisciplinaire de l’Université*, Paris, 1997. Extraído el 24 de mayo de 2011 desde <http://basarab.nicolescu.perso.sfr.fr/ciret/locarno/loca5c2.htm>

cruzados por elementos ideológicos. Existen, pues, varias perspectivas y usos de la noción líneas de investigación. Algunas ponen énfasis en su carácter de eje organizador de la labor investigativa. Es el caso de esta aséptica definición:

Línea de investigación es un eje temático monodisciplinario o interdisciplinario en el que confluyen actividades de investigación y desarrollo tecnológico, realizadas por uno o más grupos de trabajo que tengan resultados visibles en su producción académica, científica, tecnológica y en la formación de recursos humanos.²

Hay autores que hacen hincapié en la función organizadora y sistematizadora que cumplen las líneas.³ En contraste con esas nociones, me permito presentar una tercera perspectiva que –no por casualidad sino por voluntad política- resalta la función social y el potencial transformador ligados a las líneas de investigación. Su misión, en palabras de la colombiana María Nubia Romero,⁴ «es generar conocimiento nuevo y pertinente socialmente frente a ese objeto de campo temático de donde se está partiendo».⁵ Un conocimiento “socialmente pertinente” es aquel que mejora la comprensión

² La Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la Universidad Nacional de Colombia (UNC) coinciden en esta definición. La UNC señala, además, que las líneas de investigación deben formalizarse como componente curricular en cada programa de Maestría y Doctorado.

³ «La línea de investigación es considerada como el eje ordenador de la actividad de investigación que posee una base racional y que permite la integración y continuidad de los esfuerzos de una o más personas, equipos o instituciones comprometidas en el desarrollo del conocimiento de un ámbito específico». En M. Barrios, “Criterios y Estrategias para la definición de líneas de Investigación y prioridades para su desarrollo”. Mimeografiado, Caracas: Universidad Pedagógica Experimental Libertador, 1990. Citado por Milagros Puertas de García en “Diseño de líneas de investigación en las Instituciones Universitarias”, Biblioteca Lascasas, 2008; 4(1): p. 5 [Extraído el 3 de febrero de 2011 desde <http://www.index-f.com/lascasas/documentos/lc0300.php>]

⁴ Romero es exdirectora de Investigaciones de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC).

⁵ Nubia Agudelo Cely, “Las líneas de investigación y la formación de investigadores: una mirada desde la administración y sus procesos formativos”. Revista Electrónica de la Red de Investigación Educativa [en línea], Vol. 1, No. 1 (Julio-Diciembre de 2004). Extraído el 7 de febrero de 2011 desde <http://revista.iered.org/v1n1/html/ncagudelo.html>

de algún tema de las ciencias formales o sociales, o que desarrolla un ámbito del pensamiento necesario para esa sociedad.

Desde esa perspectiva, se entiende el énfasis que la autora pone en la “sistematicidad” y “exhaustividad” de las líneas de investigación; solo esos rasgos abren la posibilidad de producir “un nuevo o renovado cuerpo de conocimientos”, a diferencia de los trabajos aislados y a veces descontextualizados que suelen producir los investigadores individuales:

Cuando hablo de hacer sistematicidad y exhaustividad es por la necesidad de ser coherente con el principio del para qué investigar, es decir, para ser capaz de contribuir a la construcción de un nuevo o renovado cuerpo de conocimientos que contribuya a dar alternativas de solución a los problemas; si no hay un nuevo cuerpo de conocimientos, al menos para decir valido o convalido las teorías existentes, no estoy generando nuevas categorías [...] frente a este fenómeno, no se está haciendo nada distinto de lo que se hizo en la época anterior (hacer proyectos que quedaban en el anaquel). Esa es la gran diferencia entre lo que fue y lo que debe ser una línea de investigación.⁶

Romero aborda, además, un punto esencial: inscribe este trabajo en el contexto de una ética: “Siguiendo ese criterio de exhaustividad, la investigación yo la asumo como un proyecto de vida que me va generando transformaciones en lo personal, en lo profesional y en lo cognitivo; si el quehacer de la investigación no da para alcanzar esas transformaciones, es porque solo se ha hecho un ejercicio académico más”.⁷ Esta noción de líneas de investigación tiene que ver, entonces, con una actitud vital y una voluntad que se realizan en una perspectiva plural y sistemática de abordaje de una problemática. Esta noción, como todo término no restringido, pone sobre la mesa de juego, ni más ni menos, los objetivos de la producción de conocimiento y el punto de enunciación desde el cual se habla y se pretende explicar el mundo.

⁶ Nubia Agudelo Cely, *Ibid.*

⁷ Nubia Agudelo Cely, *Ibid.*

Al resaltar este rasgo, Romero coincide con el criterio de Marcela Mollis, quien plantea:

La universidad no solo produce los conocimientos técnicos y científicos necesarios para el desarrollo del país: sobre todo debe producir saberes necesarios para una construcción democrática, más justa y equitativa; [...] saberes que no estén condicionados por los códigos del lucro. [...]. La evaluación institucional debe proponerse la profundización de las condiciones de la crítica en la universidad, promoviendo los debates públicos y actuando como agente mediador entre actores, sectores e instituciones, desarrollándose como una acción colectiva crítica de la propia institución tanto en su ámbito interno como en sus relaciones con la sociedad (212).

Precisamente, uno de los valores agregados del esfuerzo sistemático de las líneas es facilitar esta mediación entre actores, redes e instituciones, no solo durante los debates de los procesos evaluadores, sino en la tarea misma de producción de conocimiento. Como se aprecia, cada aproximación a la noción líneas de investigación propone una perspectiva política distinta, la cual se refiere –como es obvio– a su correspondiente enfoque de qué es el conocimiento, cuál debe ser el contexto de producción y difusión de éste, y cuál la función de la Academia en esa sociedad.

Ahora bien, para prevenir la minusvaloración de esta particular noción de líneas (a pretexto de atribuirle un punto de enunciación centrado en el idealismo), cabe resaltar las ventajas pragmáticas –en el orden de lo material– que ellas propician. Su aporte al desarrollo de las universidades se observa en varios ámbitos, a saber: Primero, la estructura del trabajo con líneas permite el abordaje interdisciplinario de objetos de estudio vastos y complejos. Roberto Follari decía: «no se trata de que ahora no haya grandes pensadores, sino de que lo que está disponible a pensar se ha vuelto demasiado grande, inabarcable para una sola persona» (35). Tales objetos requieren de trabajo en equipos, de estudios exhaustivos y sistemáticos.

Segundo, ellas impulsan la racionalización de los currículos de los Programas, a partir de su representación en ellos: «Para promover este tipo de docencia investigativa se requiere que los seminarios, el currículo y las actividades de posgrado en general nazcan a partir de las necesidades

planteadas en el seno de las líneas y no al revés».⁸ Tercero, el trabajo con líneas vuelve más eficiente el empleo de los recursos económicos dedicados a investigación (su impacto puede medirse por el número de Programas, Proyectos, Publicaciones y Trabajos de investigación realizados). En cuarto lugar, su presencia favorece el acceso a renovadas y mayores fuentes de financiamiento.

Quinto, las líneas fortalecen los sentimientos de pertenencia a la institución universitaria: «El esfuerzo sistemático realizado por las líneas de investigación cohesionan a la institución como comunidad educativa, dándole un sentido colectivo a los procesos de investigación y reforzando la misión de la universidad como productora y generadora de conocimientos mediante procesos reflexivos y comprensión permanente frente a los fenómenos»;⁹ es lo que plantean las venezolanas Migdy Chacín y Magally Briceño.

Finalmente, en relación con lo anterior, las líneas generan una cultura institucional de docencia-investigación, a través de la conformación de equipos de investigadores que dialogan entre sí. Por otro lado, el organizar los procesos investigativos desde las aulas facilita la clarificación de objetivos de investigación y la orientación con que cuentan estudiantes y docentes. Motiva a los estudiantes a organizarse en equipos para realizar los trabajos de investigación; además, este «aprendizaje en conjunto incrementa la autoestima del grupo incidiendo en su producción, elevando su empatía y constituyéndose cada uno de sus miembros en una fuente de aprendizaje y de saber colectivo».¹⁰

⁸ Nubia Agudelo Cely, óp. cit. Un ejemplo: El Instituto de Investigaciones Jurídicas (IIJ) de la UNAM oferta su Programa de Doctorado condicionando las líneas de investigación que se puede abordar en cada convocatoria, e indicando el listado de los posibles Tutores, docentes-investigadores de las mencionadas líneas.

⁹ Migdy Chacín y Magally Briceño, “Cómo Generar Líneas de Investigación”, 2.^a Edición, formato electrónico, CD Rom. Caracas: UNESR, LINEA-I, 2000 [1995]. Extraído el 31 de marzo de 2011 desde http://lineai.netfirms.com/ArticulosAnteriores/GenerarLineas/seccion_3.htm

¹⁰ R. Slavin, *Cooperative Learning: Theory Research, and Practice*. Boston: Allyn and Bacon, 1990, p. 63. Citado por Milagros Puertas de García, “Diseño de líneas de investigación en las Instituciones Universitarias”, Biblioteca Lascasas, 2008; 4(1). Extraído el 3 de febrero de 2011 desde <http://www.index-f.com/lascasas/documentos/lc0300.php>

Los dos últimos puntos conducirían a una meta que pudiera denominarse “dialogismo en los procesos investigativos”. ¿Por qué dialogismo? Porque al interior del campo académico, la investigación ha sido planteada muchas veces como un instrumento para ganar o conservar poder, principalmente. En contraste con esta visión, unos procesos investigativos democratizados dan cabida a una pluralidad de voces y miradas, al diálogo y el respeto; en ellos, los recursos no están al servicio del prestigio de unos pocos, sino que recursos y esfuerzos (individuales y de equipo) se ponen al servicio del proyecto. Por otro lado, el trabajo con líneas vuelve visibles estos esfuerzos plurales, que incluyen a docentes y estudiantes, como resalta María Nubia Romero. Las líneas, insiste,

«no son sumatoria de proyectos aislados sino entramados de pasiones y obsesiones por conocer [...]. Todas las personas que están investigando alrededor de ese problema nuclear [...] tienen que constituirse en interlocutores vivos para que como docentes no [sean] utilitaristas en la investigación, como a veces sucede al no reconocer en los resultados y logros del grupo o el aporte de los estudiantes [...]; es empezar a construir la idea de colectivo, eso rompe con la investigación individual aislada, pura, neutra».¹¹

Esto último resalta el potencial educativo y autoeducativo de las líneas. Para finalizar este ensayo, llamo la atención respecto del camino recorrido por el Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA), inserto en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.¹² Ellos presentan su trayectoria y una suerte de balance de su actual actividad investigativa de la siguiente manera:

[...] Con el antecedente del Instituto de Antropología, fundado en el ámbito del Museo Etnográfico por J. Imbelloni en el año 1947 y la edición de la *Revista Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre* desde 1948, el actual Instituto de Ciencias Antropológicas se crea en 1958 acompañando la reciente carrera de grado. Las discontinuidades

¹¹ María Nubia Romero. Entrevista realizada por Nubia Agudelo Cely, en óp. cit.

¹² www.filof.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/antropo/Home/ [las negritas son mías].

políticas y el correlato de intervenciones universitarias no solo constituyeron un obstáculo al desarrollo y apertura de líneas de investigación, significaron **procesos de exclusión de orientaciones e investigadores por períodos prolongados**. A partir de 1984, en el marco de la recuperación universitaria tras la última dictadura militar (1976-1983), el ICA se reorganiza en las **secciones** de Antropología Biológica, Arqueología, Etnología y Folklore e incorpora en 1985 Etnohistoria y Antropología Social. Esta estructura se mantuvo hasta el año 2007, momento en que se aprueba la creación del Instituto de Arqueología.

[...] En la actualidad integran el Instituto un total de ocho (8) **Programas** y sesenta y cinco (65) **Proyectos de investigación**, en los que participan ochenta y cinco (85) **investigadores**, ciento veintiocho (128) **becarios** y cuarenta (40) **tesistas de posgrado**. El ICA edita tres **revistas** de reconocida trayectoria: *Runa*, *Archivo de las Ciencias del Hombre*, creada en 1948, publica trabajos del conjunto de las secciones y producción teórica antropológica de investigadores del ámbito nacional e internacional; *Cuadernos de Antropología Social*, perteneciente a la sección del mismo nombre y *Memoria Americana*, de la sección de Etnohistoria.

Las ideas implícitas en estos dos párrafos hacen referencia a elementos sobre los que se ha reflexionado en el presente ensayo, y que paso a resumir:

- La configuración de un Instituto que se oriente a la investigación como tarea sistemática requiere de un proceso largo, con varias reformulaciones y reestructuraciones en su devenir histórico.
- Es una trayectoria que requiere de una voluntad política de superar la “exclusión de orientaciones e investigadores”; es decir, de una actitud flexible y respetuosa de posiciones diversas.
- Se inserta en una estructura universitaria que difiere de la tradicional, organizada en Facultades o Áreas académicas poco comunicadas entre sí. La investigación que trabaja con líneas se realiza en Centros o Institutos que manejan una serie de Programas. Estos conducen, a su

vez, Proyectos, en los que participan actores diversos: investigadores, becarios y tesistas de posgrado. Esta configuración, al menos como luce desde afuera, se asemeja a una red.

Por último, es necesario que todos estos actores de los procesos investigativos tengan voz y cabida en las revistas y demás publicaciones.

Respecto de este último punto, deseo añadir un comentario que no se desprende del texto sobre el ICA, sino de mi reflexión global respecto de las reformas necesarias, que no son únicamente estructurales. Como decía Edgar Morin, no se puede reformar la institución (las estructuras universitarias) si no se ha reformado antes los espíritus; y no se puede reformar los espíritus si no se ha reformado antes a la institución. Es preciso que el nuevo ordenamiento se comprometa con una actitud ética que contemple la solidaridad y la transparencia, que se acompañe de esfuerzos para garantizar y propiciar el buen uso de recursos y oportunidades, evitando que se vuelvan patrimonio de unos pocos. Roberto Follari, en su libro *La selva académica*, habla de los “silencios selectivos” y de otros comportamientos académicos inscritos en la soterrada disputa por el poder, propia de todo campo (en el sentido que da el francés Pierre Bourdieu a esta noción). Concluye Follari: «La añeja estructura de cátedras acentúa estas tendencias, la inexistencia de parámetros más modernos de manejo de la administración, conllevan una ineeficacia que agudiza la necesidad de afincarse en el propio interés. Hay factores institucionales que colaboran a que se produzca todo esto. No cabe duda» (83).

Resumiendo lo planteado en este ensayo, la universidad ecuatoriana enfrenta actualmente dos tipos de problemáticas. Las de orden interno se relacionan con su carácter constitutivo de campo, en el que la investigación ha sido vista como un factor de prestigio; también se refieren a las presiones que llevan a la mercantilización de la educación superior, ante las que se debe definir una postura, sin abandonar la búsqueda de conocimiento pertinente. Las problemáticas de orden externo se relacionan con las reformas en normativas, procesos de administración y estructuras que la sociedad reclama a las universidades. Respecto de ambas categorías de problemáticas, el trabajo

con líneas podría funcionar como un antídoto: contra la inercia y contra las viejas prácticas que se oponen al crecimiento, a la actitud dialógica y la “horizontalización” en los procesos investigativos.

Las líneas pueden llegar a ser mucho más que meros ejes ordenadores de dicha actividad, pues potencian las inversiones económicas destinadas a investigación; articulan entre sí proyectos de diversos actores; facilitan la integración y la continuidad de los esfuerzos de los equipos; fortalecen los vínculos entre investigadores e institución, así como los nexos entre aquéllos y la sociedad que los sostiene.¹³ Por otro lado, contribuyen a mejorar los desempeños institucionales en actividad investigadora, que es una de las demandas de los procesos evaluación-acreditación; fortalecen la coherencia y solidaridad entre investigación y docencia. En suma, ellas posibilitan acometer el estudio de problemas vastos y complejos, pertinentes con las problemáticas institucionales, locales, del país o la región y que pueden generar, como resultado, un pensamiento crítico, liberador.

¹³ Milagros Puertas de García, “Diseño de líneas de investigación en las Instituciones Universitarias”, Biblioteca Lascasas, 2008; 4(1). Extraído el 3 de febrero de 2011 desde <http://www.index-f.com/lascasas/documentos/lc0300.php>

Fuentes de consulta:

- Agudelo Cely, Nubia. “Las líneas de investigación y la formación de investigadores: una mirada desde la administración y sus procesos formativos”. *Revista Electrónica de la Red de Investigación Educativa* [en línea], Vol. 1, N.º 1 (Julio-Diciembre de 2004). Extraído el 7 de febrero de 2011 desde <http://revista.iered.org/v1n1/html/ncagudelo.html>
- Carvajal, Iván. “Universidad y conocimiento”. pp. 15, 18 y 19-20, respectivamente. Ponencia presentada en el Simposio Permanente sobre la Universidad, realizado en Quito, en septiembre de 2009. Disponible en http://www.lucaspachecoprado.com/archivos/Simposio_Permanente_sobre_Universidad_y_Sociedad.pdf
- Follari, Roberto. *La selva académica. Los silenciados laberintos de los intelectuales en la universidad*. Rosario: HomoSapiens ediciones, 2008.
- García Guadilla, Carmen. “Balance de la década de los ’90 y reflexiones sobre las nuevas fuerzas de cambio en la educación superior” en Marcela Mollis (comp.) *Las universidades en América Latina: ¿reformadas o alteradas? La cosmética del poder financiero*. Buenos Aires: Clacso, 2003: 17-37.
- Chacín, Migdy y Magally Briceño. *Como generar Líneas de Investigación*. Caracas: Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez, 2^a Edición, formato electrónico, CD Rom. Caracas: UNESR, LINEA-I, 2000 [1995]. Extraído el 31 de marzo de 2011 desde http://lineai.netfirms.com/ArticulosAnteriores/GenerarLineas/seccion_3.htm
- Mollis, Marcela, “Un breve diagnóstico de las universidades argentinas: identidades alteradas”, en Marcela Mollis (comp.), *Las universidades en América Latina: ¿reformadas o alteradas? La cosmética del poder financiero*, Buenos Aires: Clacso, 2003.
- Morin, Édgar. “De la réforme de l’Université”, ponencia presentada en el Congreso Internacional *Quelle Université pour demain? Vers une évolution transdisciplinaire de l’Université*, Paris, 1997. Extraído el 24 de mayo de 2011 desde <http://basarab.nicolescu.perso.sfr.fr/ciret/locarno/loca5c2.htm>

- Padrón Guillen, J. “El problema de Organizar la Investigación, Línea de Investigación en Enseñanza/Aprendizaje de la Investigación”. Extraído el 7 de febrero de 2010 desde www.educar.org/articulos
- Pesca de Acosta, Claudia Adriana y Liuval Moreno de Tovar, “Hacia la redimensión de las instituciones educativas. Una arquitectura organizacional inteligente (Aportes para la construcción de un nuevo paradigma” . Extraído el 31 de marzo de 2011 desde <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/658/65823112.pdf>
- Puertas de García, Milagros. “Diseño de líneas de investigación en las Instituciones Universitarias”. Biblioteca Lascasas, 2008; 4(1). Extraído el 3 de febrero de 2011 desde <http://www.index-f.com/lascasas/documentos/lc0300.php>
- Pulido San Román, Antonio. “Indicadores de calidad en la evaluación del profesorado universitario”. Extraído el 10 de octubre de 2010, desde <http://www.univnova.org/documentos/proprios/APS/10.pdf>
www.filouba.ar/contenidos/investigacion/institutos/antropo/Home/

La Geometría como herramienta para las Ciencias Sociales y su relación con el número y la palabra

Geometry as a tool for social sciences
and its relationship with the number and the word

Omar A. Barriga

Universidad de Concepción, Chile.

e-mail: obarriga@udec.cl

Guillermo Henríquez

Universidad de Concepción, Chile

e-mail: ghenriqu@udec.cl

Resumen

Este ensayo presenta una crítica relativamente pareja al estado actual del debate de paradigmas metodológicos. Proponemos el uso de una herramienta, la geometría, que debido a sus fundamentos matemáticos puede ser atractivo para los cuantitavistas, y que debido a sus representaciones gráficas puede ser atractivo para los cualitativistas. Tratamos de demostrar cómo aproximaciones geométricas nos permiten hacer algunos intentos de percibir los debates paradigmáticos, con fundamento en común y comparable y, por extensión, cerrar un poco la brecha entre paradigmas metodológicos.

Palabras clave: investigación cualitativa, investigación cuantitativa, número.

Abstract

This paper presents an even critic to the present debate of methodological paradigms. We propose to use Geometry as a tool which can be attractive to quantitativists due to its mathematical background as well as to qualitativists due to the graphic representations. We intend to demonstrate the way geometric approximations allow us to perceive the paradigmatic debates with a common and comparable foundation; moreover, as an extension, they allow us to close the gap among methodological paradigms.

Key words: qualitative research, quantitative research, number.

Los paradigmas cualitativo y cuantitativo son construcciones sociales. Son un conjunto de supuestos ontológicos, epistemológicos, metodológicos y técnicos que, con el correr del tiempo, se han establecido como configuraciones específicas de los supuestos antes mencionados. Estas configuraciones específicas se han constituido en paradigmas metodológicos precisamente porque han dado muy buenos resultados al momento de realizar investigaciones científicas sociales.

Sin embargo, estas mismas construcciones sociales se han reificado con el tiempo a tal punto que son pocas las personas que están dispuestas a considerar, mucho menos elaborar, posturas novedosas frente a la investigación social. Actualmente estamos frente a intentos de compatibilizar el uso de paradigmas metodológicos incommensurables pero se dedica muy poco tiempo a buscar alternativas a los paradigmas vigentes. Bericat (1998), por ejemplo, en su excelente llamado a la triangulación metodológica, no pone en duda la viabilidad de los paradigmas; él simplemente propone considerar los beneficios de trabajar desde los dos paradigmas de forma unificada. El grado de unificación puede ser diverso, pero el objetivo es la unificación práctica en nuestro quehacer.

Nos parece que la orientación básica de la ciencia siempre debe ser de una apertura a nuevas formas de pensar y de hacer ciencia. Muchos de los grandes avances de las ciencias, cualquiera que estas sean, se deben precisamente al hecho que algunas personas tuvieron el coraje de pensar fuera de la caja, de extender sus formas de pensar más allá de lo que siempre se les dijo que debería hacerse al hacer ciencia. ¿Por qué, entonces, nosotros nos aferramos tanto a nuestros paradigmas metodológicos? ¿Por qué nos cuesta tanto reconocer las bases comunes de los dos paradigmas metodológicos, es decir, que ambos buscan generar conocimiento en torno a fenómenos sociales?

Las razones son variadas y muchas de ellas tienen que ver con aspectos históricos y políticos referentes al desarrollo de las ciencias sociales. El objetivo de esta presentación no es entrar a revisar esta historia, eso sería la tarea de un análisis desde la sociología de la ciencia en general y de la sociología de la sociología en particular¹. Nuestras reflexiones van mucho más por el lado de reflexiones llevadas a cabo por un investigador social.

¹ Ver, por ejemplo, los trabajos generados por Juan Piovani de la Universidad Nacional de La Plata, junto con su equipo, sobre los desarrollos históricos de los debates metodológicos.

En el sentido anterior, la epistemología es un tema permanentemente presente para el investigador social. No es algo que restringe nuestro accionar, sino más bien un conjunto de reflexiones que debemos llevar a cabo al momento de realizar investigación. Tenemos la convicción que las temáticas que nos llevan a investigar, los tipos de conocimientos que queremos construir, son el punto de despegue para realizar nuestras reflexiones epistemológicas. Si nosotros, como investigadores, permitimos que nuestros dogmas epistemológicos y metodológicos definan la forma en que encausamos nuestras inquietudes científicas y elaboramos nuestras preguntas de investigación, difícilmente podremos mantener esa amplitud de criterio y ese espíritu creativo que debería estar en el centro de toda reflexión y actividad científica. Debemos reconocer, que estas inquietudes y reflexiones nacen de nuestra propia experiencia como investigadores y como docentes, por tanto no son el resultado de un estudio acabado de los grandes epistemólogos de/para/desde las ciencias sociales.

Como investigadores, siempre hemos considerado todo posible aporte a la concreción de nuestros objetivos de investigación como válidos *a priori*. Con esto queremos decir que estamos dispuestos a considerar todo posible abordaje metodológico y técnico al momento de diseñar una investigación. El criterio para seleccionar uno por sobre otro es simplemente la factibilidad de que ese abordaje logre cumplir con nuestros objetivos a cabalidad; es decir, ni siquiera considerar el método hasta no tener claro cuáles son los objetivos que debemos lograr. Si una técnica o método promete, se usará; caso contrario, se dejará de lado. Reconocemos, por supuesto, que a veces esto implica cambiar el tenor de la pregunta o de los objetivos pero eso es parte del proceso de diseñar una investigación.

Por otro lado, como docentes, siempre nos ha preocupado la forma en que nuestros alumnos ponen el carro metodológico delante de los bueyes de los objetivos. Ambos hemos dictado una asignatura de cuarto año de la Carrera de Sociología llamada Práctica de Investigación en el cual en el primer semestre los alumnos elaboran una propuesta de investigación y en el segundo semestre la ejecutan. El primer día del primer semestre les preguntamos a nuestros alumnos sobre qué han pensado en torno a un tema para investigar durante esta asignatura. La gran mayoría de ellos comienzan sus respuestas con “quiero hacer entrevistas en profundidad para...” o “quiero aplicar una encuesta para...”. Frente a esto, la única respuesta

posible ha sido “¿cómo pueden definir un abordaje metodológico si aún no tienen clara la pregunta de investigación y si aún no han revisado la literatura científica sobre el tema para orientar su quehacer?”

La respuesta de ellos es invariablemente la misma: “porque la metodología A (o B) no permite llegar a la realidad” (aquí pueden insertar cualitativa o cuantitativa sin que cambie el punto que ellos y nosotros estamos tratando de presentar). He allí el problema, en sus primeros 3 años de estudios universitarios, los estudiantes ya han optado por uno de los paradigmas y rechazan, *a priori*, el otro. El paradigma ha dejado de ser un conjunto de supuestos ontológicos, epistemológicos, metodológicos y técnicos que han servido para abordar temáticas relevantes, se ha convertido en un dogma de fe que no se cuestiona, que se debe aceptar sin reflexión crítica y, en nuestra opinión lo más triste de esto, que los lleva a rechazar las posturas alternativas y a aquellas personas que se adhieren a ellas. En fin, los paradigmas metodológicos así entendidos y aplicados son excluyentes y marginadores.

Una crítica a los paradigmas vigentes

El rechazo del otro que ocurre al aferrarnos a uno u otro paradigma metodológico es triste en sí pero es doblemente triste porque, en nuestra opinión, se sustenta en dos errores graves cometidos por los adherentes a los paradigmas vigentes. Errores que hacen casi imposible intentar cerrar las brechas existentes entre paradigmas.

Los cuantitativistas han caído en lo que solemos llamar el fetichismo del número. El número, para estos investigadores, se ha convertido en el fin último de su quehacer como científicos. Esto es visible en el momento que leemos investigaciones cuantitativas y nos percatamos de la predilección de estos investigadores por poner el mayor número de decimales posibles detrás de la coma. Es muy común leer investigaciones en que los resultados numéricos se presenten con el mismo número de dígitos que nos arrojan los computadores, como si eso fuese un indicio de mayor precisión. Sin embargo, estos mismos investigadores obvian los errores estándar que nos indican que las mediciones pueden ser válidas solamente al primer decimal. Esto se repite al momento de discutir los resultados. Pregúntense, ¿por qué cuando una encuesta política arroja resultados con un margen de error de

± 4%, nadie pone en duda que el estimador puntual se presente como, por ejemplo, 43,72%? ¿O que el estimador de un coeficiente de regresión se presente como 1,3758 y el error estándar de la columna del lado sea de 0,8392?

Nuestra respuesta es porque hemos caído en el fetichismo del número. Nos hemos olvidado de algo fundamental, algo que nuestros colegas cualitativistas deberían saber muy bien, pero que tampoco están dispuestos a admitir: que el número es un símbolo que requiere ser interpretado. Cuando un investigador cuantitativista genera una discusión en torno al 43,72% que sus resultados arrojan pero ignora (o evita) lo que sus mismos números le indican en torno al error estándar, ha perdido de vista que ese ~44% nos dice algo sobre algún fenómeno en particular. Ese ~44% es un insumo para el investigador; es un elemento de información que nos permite generar un discurso coherente sobre el fenómeno que estamos estudiando, no es un fin en sí. El número es el granito de arena en torno al que se elabora una trama extraordinariamente compleja de interpretaciones.

Habiendo criticado a los cuantitativistas por obviar algo tan simple como el hecho que los números deben ser interpretados y que no son un fin en sí mismos, ahora debemos dirigir nuestras críticas a los cualitativistas por un error que ellos cometen y que hace muy difícil establecer puntos de contacto entre ambos campos. Los cualitativistas se han olvidado que, les guste o no, la matemática es un lenguaje. Los cualitativistas siempre hablan de la riqueza del lenguaje natural, de las múltiples formas de expresar conceptos, de las variadas formas de vincular conceptos pero en ningún momento están dispuestos a reconocerle estas mismas capacidades al lenguaje de las matemáticas.

La matemática tiene sustantivos, verbos, adjetivos, adverbios, etc. Es un lenguaje que tiene sus propias reglas sobre como relacionar estos diferentes conceptos; tiene su propia semántica y gramática. De hecho, la matemática, hasta el siglo XVI se formulaba con palabras y no con los símbolos que conocemos hoy en día. La matemática es un producto del consenso entre seres humanos en torno al sentido y significado de los símbolos y de las reglas sobre operaciones con esos símbolos. En este sentido, es igual a cualquier otro lenguaje.

Nos atrevemos a decir que la gran razón por la cual se le niega este estatus lingüístico a la matemática es precisamente la dificultad que muchos tenemos para aprenderla.² Caemos en una suerte de justificación fácil al decir que en realidad la matemática no puede representar la realidad cuando lo que está operando aquí es nuestra incapacidad de entender este lenguaje. Es equivalente a decir que los chinos no son capaces de entender la realidad social porque yo no entiendo los símbolos ni las reglas de uso de los símbolos lingüísticos chinos.

Tenemos más que claro que el lenguaje nos “ayuda a estructurar la realidad”³. Obviamente, la matemática, como lenguaje, también impone ciertas limitaciones sobre cómo nosotros podemos estructurar la realidad. Pero eso no es diferente a las limitaciones que nos impone el castellano, el inglés, el ruso o el chino. De hecho, el ejemplo del chino es muy esclarecedor dado que su estructura lingüística es extremadamente diferente a la estructura de los idiomas europeos. El simple hecho que el chino es pictográfico y no alfabetico lo libera de la linealidad inherente al idioma occidental. Es decir, la linealidad que nos parece tan normal en occidente se ve reflejado en el uso lineal de letras, seguido por el uso lineal de palabras, seguido por el uso lineal de frases para transmitir significado. La percepción necesaria de la escritura china permite (o es el resultado de) una cosmovisión mucho menos lineal. Al fin de cuentas, entender la sociología elaborada y explicitada por un sociólogo chino va mucho más allá de simplemente tratar de entender los símbolos, exige entender una cosmovisión extremadamente diferente a la que la mayoría de nosotros manejamos. Entonces, ¿por qué no rechazamos la sociología china al igual que rechazamos la sociología cuantitativa?

En nuestra opinión, los cualitativistas rechazan la matemática porque no reconocen su estatus como lenguaje. Los cuantitativistas tampoco se preocupan del estatus de lenguaje de la matemática en el sentido que, al caer en el fetichismo del número, se olvidan que el objetivo de la matemática es transmitir contenido, ideas, al igual que cualquier otro lenguaje. Creemos que necesitamos rescatar esta noción del uso del lenguaje para transmitir contenido e ideas y aplicarla a ambos paradigmas para intentar cerrar la brecha entre paradigmas.

² O, de los problemas que nuestros sistemas educacionales tienen para enseñarla.

³ A nivel epistemológico, nos ayuda a aprehender la realidad. Esto dista del planteamiento ontológico que el lenguaje construye la realidad.

Digresión sobre la lógica

Habiendo hecho referencias a la cosmovisión china en los párrafos anteriores, quisiéramos detenernos un poco para rescatar un elemento importante de esa cosmovisión. La ciencia occidental, al menos la ciencia social dado que las ciencias naturales ya se han abierto en esta dirección, aún se fundamenta en la lógica aristotélica que nos dice que las cosas son verdaderas o falsas y que no existe una posibilidad intermedia. Creemos que este supuesto de base en nuestro pensamiento científico juega un rol preponderante en el debate paradigmático: como las cosas son verdaderas o falsas, uno de los paradigmas debe ser verdadero y el otro falso. Por lo tanto, nos aferramos a uno porque efectivamente lo creemos verdadero, pero no nos percatamos de la exigencia lógica que nos dice que no es posible que los dos sean verdaderos. Si pudiéramos quebrar con esa exigencia lógica de mutua exclusión (del tercero excluido), es posible que podamos abrirnos a la posibilidad de posturas intermedias que digan sí, efectivamente puedo mezclar un poco de A con un poco de no-A.

Esta mezcla de un poco de A y un poco de no-A es exactamente lo que la cosmovisión china, expresada por la filosofía tradicional del Taoísmo y su extensión moderna a la lógica difusa o borrosa (*fuzzy logic*), intenta hacer.⁴ La posibilidad de que algo sea un poco A y un poco no-A no niega la situación aristotélica de la negación del tercero excluido, simplemente la reconoce como un caso particular a ser determinado empíricamente. En esencia, las opciones pueden ser mutuamente excluyentes como pueden no serlo, pero eso es una determinación empírica, no un apriorismo dogmático.

Una propuesta

Como principio de base, creemos que existe *algo* fuera de nuestra propia subjetividad. Ese *algo* que está afuera está íntimamente ligado a mi subjetividad y mi subjetividad está íntimamente ligada a lo que hay allá afuera. También creemos que otros seres humanos comparten este principio de base. De ser así, nos parece una opción absurda excluir *a priori* cualquier intento elaborado por otras personas para entender ese *algo*. Cualquier

⁴ Ver, por ejemplo, Kosko, B. 1993. *Fuzzy Thinking: The New Science of Fuzzy Logic*. Hyperion.

visión que pudiese aportar a nuestra comprensión de ese *algo* merece ser considerada. Si solamente estamos dispuestos a considerar posibles aportes de aquellos que ya piensan como yo, ¿qué sentido tiene comparar visiones? Volvamos a la idea de que el lenguaje nos sirve para transmitir contenidos e ideas y agregar que entendemos la transmisión de contenidos e ideas esencialmente como la transmisión de conceptos y de relaciones entre ellos. Esto se puede hacer con palabras para representar conceptos y las herramientas gramaticales para vincular conceptos y representar relaciones. Estas relaciones pueden ser de equivalencia, de orden o de cantidad.

Estos tres tipos de relaciones se pueden expresar con un lenguaje natural sin mayores complicaciones. Sin embargo, si bien reconocemos la utilidad de la matemática para establecer relaciones del tercer tipo, a menudo nos olvidamos que las tres relaciones se pueden expresar con lenguaje matemático. Esto es exactamente lo que Stevens⁵ planteaba al introducir la noción de niveles de medición:

Nominal – el número cumple exclusivamente una función de equivalencia, nos ayuda a nombrar algo, como, por ejemplo, el rol del número en la camiseta de un jugador de fútbol. Obviamente, el jugador que usa la camiseta 20 no es la suma de los jugadores que usan las camisetas 9 y 11.

Ordinal – el número cumple exclusivamente una función de ordenamiento, nos ayuda a ordenar fenómenos. El juego de niños “me quiere mucho, poquito, nada” refleja un simple ordenamiento de tres categorías. Estas podrían nombrarse 3, 2, 1 o 1000, 100, 1 o 1000000, 57, 4; en todos estos casos nos aprovechamos de la ordinalidad de los números para reflejar el orden explícito en las palabras.

Intervalar y Razón – si bien técnicamente son diferentes, aquí queremos simplemente rescatar el hecho que en este caso, los números tienen un sentido de cardinalidad; es decir, de cantidad vinculado al símbolo numérico. Aquí los números asumen sus roles tradicionales de reflexiones de cantidad de algo y, por ende, no requieren mayores especificaciones.

⁵ Stevens, S. S. 1946. “On the Theory of Scales of Measurement”. *Science* 103 (2684): 677–680.

Entonces, si los números pueden reflejar relaciones puramente cualitativas, como son las relaciones de equivalencia categórica; relaciones puramente cuantitativas, como son las relaciones de cantidad; y relaciones mixtas cuali/cuanti, como son las relaciones de orden, ¿Cómo podemos utilizar este terreno común para pensar un abordaje distinto, que no caiga rápidamente en ninguno de los dos campos tradicionales?

La respuesta que se nos vino a la mente es mediante el uso de la geometría.⁶ El diccionario de la Real Academia de la Lengua Española define la geometría como “estudio de las propiedades y de las medidas de las figuras en el plano o en el espacio”. La geometría, como forma de interpretar el mundo, como lenguaje, nos podría permitir cerrar un poco la brecha cuanti/cuali. La geometría nos entrega herramientas matemáticas para examinar similitudes y diferencias, para examinar distinciones, usando formas gráficas y relaciones espaciales. Es decir, la geometría nos permite interpretar el mundo de forma gráfica, con dibujos y formas, sin caer en el fetichismo del número pero rescatando formas matemáticas que tratan los temas de equivalencia y orden, criterios bastante más cualitativos que cuantitativos.

Un punto en un espacio puede representar un concepto. Otro punto en el espacio puede representar un concepto diferente. Las distancias entre estos dos puntos pueden representar el grado de similitud/diferencia entre estos dos conceptos. En el mundo del análisis cuantitativo esto se ve claramente representado en el uso de técnicas de reducción de dimensionalidad, como son los análisis factoriales. En el mundo del análisis cualitativo, esto se ve claramente representado en el uso de mapas conceptuales para establecer relaciones entre conceptos. En ambos casos, se utilizan representaciones gráficas de la información proveniente de diversas fuentes para facilitar el proceso de hacer sentido de esa información.

A continuación, presentamos algunas aproximaciones geométricas que hemos usado en el aula, con muy buenos resultados, para representar las relaciones entre saberes humanos y las relaciones entre las diferentes ciencias sociales y entre las diversas corrientes teóricas de la sociología moderna.

⁶ Reconocemos que el uso de la geometría en la sociología no es novedoso, dado que Simmel ya lo había hecho en su *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización* (1908).

El plano alfa de los saberes

Por mucho tiempo, para nosotros, fue un problema dejarles claro a nuestros alumnos que la ciencia es una forma de generar saberes al que puede recurrir el ser humano; una entre varias. *El Fusilamiento en el Monte Pío* de Goya, *Les Misérables* de Víctor Hugo y *La Balsa de Medusa* de Géricault son todos intentos por parte de personas de suma capacidad mental de tratar de hacer sentido del mundo que los rodeaba, y de representarlo. Reconocemos que no necesariamente son abordajes científicos pero eso no significa que no puedan ser aportes importantes para la comprensión del mundo europeo al fin del siglo XVIII e inicio del XIX. Como ser humano, estos aportes me permiten desarrollar una mejor visión de ese mundo. El hecho de que no sean científicos no les resta utilidad en ese respecto. Por lo tanto, hemos intentado desarrollar una postura esencialmente gnoseológica que nos permita reconocer los aportes de otras disciplinas sin caer en esa sobre valoración del conocimiento científico tan popular en el siglo XX y, aparentemente, en el siglo XXI. Hemos partido por simplificar el problema lo más posible. Siguiendo una lógica que hemos denominado, casi de forma lúdica, análisis de componentes teóricos, hemos tratado de identificar dos dimensiones básicas que subyacen todo tipo de generación de saberes. Nuestros esfuerzos nos han llevado a identificar dos dimensiones básicas: la dimensión de la cosa pensante y la dimensión de la cosa pensada.⁷

La dimensión de la cosa pensante representa las capacidades básicas de reflexión que tiene el ser humano. De entre las muchas que se pueden reconocer, hemos seleccionado la capacidad de reflexión racional y la capacidad de reflexión emocional que el ser humano puede traer a colación en el momento de procesar una experiencia.⁸ Sin embargo, siendo fiel a nuestro rechazo *a priori* de la lógica aristotélica, no creemos que estas capacidades de reflexión operen de forma aisladas en nuestra conciencia.⁹ De hecho,

⁷ Barriga, O. y Henríquez, G. 2005. “Repensando el conocimiento y la ciencia para la investigación social del Siglo XXI: Algunas reflexiones preliminares”. *Cuadernos de Trabajo Social*, N.º 1, Universidad San Sebastián, Chile.

⁸ Téngase presente que no es nuestra intención limitarnos a experiencias reales. Ambos somos partidarios del Teorema de Thomas y reconocemos abiertamente que la experiencia percibida por un ser humano no necesariamente es una fiel representación de una “realidad externa”.

⁹ Reconocemos, sin embargo, que los procesos racionales y emocionales se llevan a cabo en áreas diferentes de nuestro sistema nervioso. Pero esto no quita que, dentro de nuestras apreciaciones subjetivas, estas capacidades operan de forma paralela.

nosotros representamos esta capacidad reflexiva como una dimensión única cuyos polos representan, por un lado, una reflexión exclusivamente racional y, en el otro polo, una reflexión exclusivamente emocional (ver Figura N.^o 1).

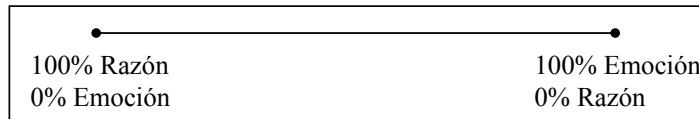


Figura N.^o 1: La dimensión de la cosa pensante

La idea básica es que, frente a cualquier experiencia, los seres humanos la procesamos desde algún lugar representado por áreas particulares en esta dimensión. Si el proceso es más bien racional que emocional, estamos en el lado izquierdo de la dimensión; si el proceso es más bien emocional que racional, estamos en el lado derecho de la dimensión. Nótese que estas no son posiciones exactas, si no relativas. Más aún, nótese que simplemente estamos reconociendo que los seres humanos no sólo piensan, sino que también sienten; algo que les cuesta reconocer a los científicos pero que cualquier persona puede asegurar. De hecho, no es poco común escuchar una ponencia en el ámbito científico y concluir que el argumento nos parece correcto (racionalmente) pero que no nos convence a nivel intuitivo (emocionalmente).

La dimensión de la cosa pensada se relaciona con las formas en que los seres humanos registramos experiencias, sean estas “reales” o no. Una vez más, entendemos las distinciones en cuanto a las formas de registrar experiencias en forma de una dimensión continua en que los polos se definen por grados de abstracción (ver Figura N.^o 2). En un extremo, tenemos aquellos registros que simplemente registran el percepto, la señal recibida por nuestro cerebro sin procesamiento adicional. Los mejores ejemplos de esto tienen que ver con memorias olfativas más que de otros tipos.

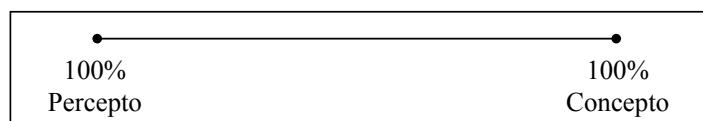


Figura N.^o 2: La dimensión de la cosa pensada

En el otro extremo, tenemos aquellos registros que están totalmente desvinculados de cualquier estímulo sensorial; es decir, registros que son 100% conceptuales. Nuevamente, es nuestra apreciación que el ser humano, cuando registra información, la puede registrar en diversas ubicaciones dentro de este continuo. Más aún, los tipos de registros no son mutuamente excluyentes, podemos establecer registros de nuestros procesos de reflexión, sean estos racionales o emocionales, que cubren una amplia gama de registros de sensaciones directas y registros de sensaciones “abstraídas” en forma de conceptos.

El cruce de estas dos dimensiones básicas del saber humano (Figura N.º 3) la denominamos “el plano alfa de los saberes”. Como cruce de dos dimensiones representadas por dos líneas rectas, el plano alfa es un plano geométrico dentro del cual podemos ubicar los diferentes tipos de saberes del ser humano sin caer, necesariamente, en exclusiones arbitrarias. Más aún, la impresión visual que queda al cruzar las dos dimensiones es de compartimientos estancos, por lo cual consideramos más apropiado eliminar las líneas que definen las dimensiones y dejar sólo a los conceptos que definen los extremos (Figura N.º 4).

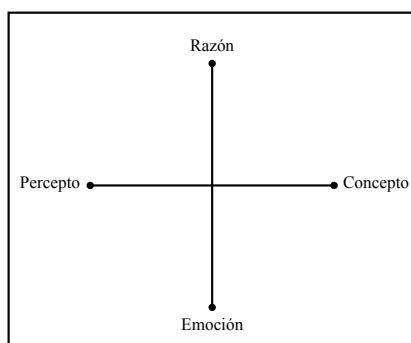


Figura N.º 3: El plano alfa de los saberes

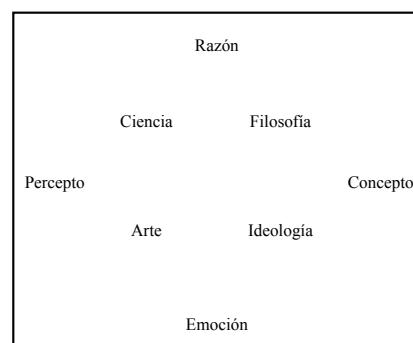


Figura N.º 4: El plano alfa de los saberes
(sin líneas divisorias)

En la Figura N.º 4 nos hemos tomado la libertad de incorporar cuatro grandes áreas del saber humano en función de nuestras apreciaciones de estos saberes en relación a las dos dimensiones básicas. La ciencia, como forma de generar saberes, prioriza el uso de la razón y la observación directa (el percepto) mientras que la filosofía también prioriza el uso de la razón

pero tiende a trabajar con conceptos bastante más abstractos. Ahora, hay que tener presente que existe una gran área nebulosa entre la ciencia y la filosofía, es cosa de examinar la sociología empírica, la teoría sociológica y la teoría social para aprehender este continuo en nuestra disciplina. Esta área nebulosa es exactamente lo que el plano alfa quiere recoger, el hecho que las distinciones básicas no son de tipo blanco y negro (una vez más, el legado de Aristóteles) sino de graduaciones de gris (el legado de Lao-Tse¹⁰). Por el otro lado, el arte nace de lo que es esencialmente el cruce entre el percepto y la emoción mientras que la ideología, sea esta de corte político, religioso u otro tipo, nace del cruce entre el concepto abstracto (como, por ejemplo, justicia) y la emoción o sentimiento. Nuevamente se debe reconocer que estas distinciones no son totalizantes. Ciertamente existen elementos de racionalidad en ambos, al igual de que existen elementos de emoción en la ciencia y la filosofía. No nos olvidemos que la ciencia siempre tiene en su núcleo un elemento de fe, de ideología, y de arte y creatividad.

En fin, lo que hemos intentado hacer aquí es utilizar simples herramientas geométricas para representar de una forma muy simple un conjunto de relaciones entre diferentes formas y campos de saber que, contrariamente a las visiones tradicionales, consideran estas diversas formas de generar saberes como opciones diferentes por parte del actor pensante, el sujeto, frente a cuáles de sus capacidades quiere usar para generar esos saberes y, mejor aún, les permite vincular las diferentes formas de generar saberes sin negar las otras de manera arbitraria.

El Plano Alfa del Objeto de Estudio

El Objeto de Estudio, desde nuestra óptica, debe definir las perspectivas teóricas, metodológicas y epistemológicas que guían una investigación, y no a la inversa. Esta es una declaración de principio, un axioma básico sobre la forma en que nosotros creemos que se ha hecho buena ciencia. Sin embargo, el estado de nuestras disciplinas hoy en día es tal que la gran mayoría de los investigadores, y ciertamente la mayoría de nuestros estudiantes, definen

¹⁰ El libro básico del Taoísmo, el *Tao Te Ching*, se atribuye a Lao-Tse aunque el tema de su autoría aún se discute en círculos académicos.

sus Objetos de Estudio desde posturas restringidas, donde el Objeto es forzado a ajustarse a las posturas teóricas, metodológicas y epistemológicas del investigador.

Hemos intentado, por lo tanto, elaborar una aproximación al Objeto de Estudio que sea relativamente flexible frente a las grandes posturas teóricas, metodológicas y epistemológicas. Es decir, nuestra pregunta fundamental es ¿Cómo podemos empezar a pensar un Objeto de Estudio desde una perspectiva amplia que permita, en principio, cualquier postura teórica, metodológica y epistemológica?

Si logramos hacer eso, es posible que podamos seleccionar las teorías, metodologías y epistemologías más adecuadas para abordar nuestro Objeto, con fundamentos amplios e incluyentes, en lugar de restringirnos a nuestro paradigma favorito y la exclusión *a priori* de posturas alternativas que eso conlleva. Obviamente nuestro argumento es que toda postura debe ser considerada, no que toda postura debe ser aceptada. Sin embargo, rechazar una postura debería ser el resultado de un profundo proceso de reflexión crítica y no simplemente de descalificaciones a lo ajeno por ser ajeno.

Creemos haber encontrado una posible respuesta al pensar sobre la naturaleza del Objeto de Estudio principal en las ciencias sociales... el “fenómeno social”. Pero, ¿qué es un “fenómeno social”? El Diccionario de la Lengua Española define fenómeno, en su primera acepción, como “toda manifestación que se hace presente a la conciencia de un sujeto y aparece como objeto de su percepción” y social, también en su primera acepción, como “perteneciente o relativo a la sociedad”. Si bien la definición de fenómeno nos parece adecuada, la definición de social nos parece un tanto amplia y difusa; más vale preguntarse ¿qué característica en especial debe tener una “manifestación que se hace presente a la conciencia de un sujeto y aparece como objeto de su percepción” para ser merecedora del apelativo *social*? Esta pregunta exige un abordaje un poco diferente.

Para ello, partamos por establecer algunos conceptos de base. Nosotros concebimos al sujeto como un ente con corporalidad y mente. Cabe hacer presente que no estamos haciendo un planteamiento sobre “la realidad” del sujeto, sino solamente sobre *una* concepción; nuestra afirmación tiene fines

expositivos (esperamos que la utilidad de esta concepción se haga evidente más adelante). Esta mente tiene capacidades de percibir, procesar y almacenar experiencias. Al conjunto de experiencias mantenidas en esta mente y a las capacidades de esa mente le hemos asignado el término “subjetividad”.

Las experiencias que componen la subjetividad son de diversos tipos: desde sensaciones directas tal como fueron percibidas por nuestros sentidos hasta los conceptos más abstractos que hayamos sido capaces de elaborar. No nos pronunciamos en absoluto sobre la “realidad ontológica” de estas experiencias en el sentido que la experiencia, si es retenida dentro de esta subjetividad, es “real” en cuanto a su existencia dentro de ese sujeto.

Dada esta definición de subjetividad, definimos un fenómeno social como cualquier fenómeno sobre el cual dos o más sujetos comparten subjetividad. Es decir, para nosotros, social es un adjetivo que hace referencia a una característica particular de cualquier fenómeno, que el fenómeno genere impresiones en subjetividades y que un conjunto de sujetos tengan algunos elementos de esas impresiones en común. Si dos o más sujetos comparten en cualquier medida elementos de su subjetividad, entonces el fenómeno en torno al cual se comparten subjetividades es un fenómeno social. Estos fenómenos pueden ser materiales o ideacionales.

Si bien esto parece llevarnos a una postura esencialmente interaccionista o fenomenológica, no es necesariamente así. Aquí no hay un planteamiento sobre la necesidad que los sujetos estén conscientes de que comparten subjetividades, ni a que haya interacción (aunque las consideramos como posibilidades empíricas). Ciertamente esta postura está abierta a una aproximación interaccionista clásica donde el compartir subjetividad es el resultado de una interacción simbólica entre los sujetos. Sin embargo, también está abierta a la posibilidad de que el compartir de las subjetividades se deba a las similitudes entre las posiciones estructurales que ocupan los sujetos (e.g.: conciencia de clase), sin que ellos estén conscientes de la existencia del otro particular. Esta compatibilidad entre posturas teóricas (y las extensiones metodológicas y epistemológicas que ellas acarrean) es exactamente lo que buscamos al plantear una forma de “pensar un Objeto de Estudio desde una perspectiva amplia que permita, en principio, cualquier postura teórica, metodológica y epistemológica”.

Ahora, si los fenómenos sociales son fenómenos sobre los cuales se comparten subjetividades, entonces, el Objeto de Estudio primordial de las ciencias sociales es, en nuestra opinión, la subjetividad compartida. Las ciencias sociales, en su núcleo más básico, intentan responder las preguntas: ¿Qué subjetividades compartimos? ¿Cómo llegamos a compartirlas?, y ¿qué consecuencias tiene el hecho que las compartamos?

Si lo fundamental de los fenómenos sociales es que son aquellos fenómenos que generan subjetividades compartidas entre dos o más personas, entonces, ¿cuáles serían las dimensiones más básicas que podríamos utilizar para pensar nuestros objetos preliminares? Para intentar una respuesta inicial debemos pensar sobre este Objeto de Estudio desde sus dimensiones más básicas. Por un lado, la relación entre lo interno al sujeto y lo externo al sujeto en cuanto a sus aportes relativos a la generación de subjetividades individuales y, por el otro, los factores condicionantes y emergentes que se vinculan a la forma en que esas subjetividades individuales tengan elementos en común, a ser compartidas.

Examinemos la primera dimensión, la dimensión subjetividad. Si nos preguntamos *¿a qué se puede atribuir aquello que se ha incorporado dentro de la subjetividad?*, las respuestas más básicas son dos: a aquellos procesos internos a esa subjetividad y a aquellos procesos externos a esa subjetividad. Estas dos respuestas representan los polos opuestos de la primera dimensión del objeto de estudio: las apreciaciones subjetivas que tienen las personas se deben a una mezcla entre aquellas cosas que ocurren fuera del sujeto (extra-subjetivas) y a aquellas cosas que ocurren dentro del sujeto (intra-subjetivas). Al igual que en el caso del plano de los saberes, los polos totalizantes son herramientas heurísticas, nuestra posición es que las apreciaciones de cualquier sujeto son el resultado de un conjunto de procesos extremadamente complejos que vinculan lo interno con lo externo y que, más aún, el peso relativo de lo interno y lo externo, para cualquier fenómeno en particular, es una pregunta empírica más que un apriorismo dogmático.

Es decir, el compartir subjetividad tiene al menos dos orígenes: la capacidad interna del sujeto y el entorno que rodea al sujeto. Al tener estos dos orígenes, queda claro que el juego entre ambos orígenes no puede ser definido de una forma abstracta que sea válida para toda experiencia, mucho menos todo

conocimiento. Dos personas pueden tener diferencias interpretativas sobre un objeto, pero ambos pueden reconocer la existencia de ese objeto. Al ser así, la subjetividad compartida puede provenir de semejanzas en las formas en que los dos interpretan el objeto como también de las características inherentes al objeto. Por ejemplo, si dos personas ven un libro, ambos pueden simplemente compartir el reconocimiento de que tienen en su presencia un objeto físico (probablemente el nivel más bajo de subjetividad compartida). En este caso, es la simple presencia del libro, un factor externo, que afecta principalmente el compartir de subjetividades. Sin embargo, ambos pueden tener la misma (o similar) opinión sobre la obra. Si este fuese el caso, el compartir proviene más de los procesos internos interpretativos que de las características inherentes al libro.

Diferentes objetos de estudio van a reflejar, entonces, diferentes formas de entrelazado de estos dos orígenes. Nuestra postura es que ésta es la primera reflexión que cualquier investigador debe hacer al pensar en un Objeto de Estudio: ¿a qué mezcla de factores internos y externos al sujeto se debe la subjetividad compartida en torno a este fenómeno en particular? Diferentes Objetos de Estudio nos deberían llevar a diferentes respuestas a esta interrogante. Por ende, todo Objeto de Estudio de las ciencias sociales se puede caracterizar por su naturaleza en relación al sujeto (interno o externo).

Al examinar la segunda dimensión, la dimensión compartir, estamos respondiendo la pregunta ¿En qué aspecto del compartir radica mi interés en el objeto preliminar? Nuevamente las respuestas más básicas son dos: pueden interesarnos los aspectos que condicionan o estructuran el compartir o pueden interesarnos los aspectos que emergen del compartir. Pero debemos recordar que estos son polos heurísticos, su utilidad radica en que nos permiten comenzar a pensar nuestro Objeto de Estudio focalizando nuestro interés en particular sin caer en *a priori* epistemológicos, teóricos o metodológicos. Es decir, nos estamos preguntando qué es lo que más nos interesa; pregunta fundamental dado que es la respuesta lo que nos va a orientar en la búsqueda de referentes epistemológicos, teóricos y metodológicos.

El polo inter-subjetivo es el polo que define los procesos emergentes que pueden resultar de subjetividad compartida, la interacción simbólica es el ejemplo clásico. El otro extremo, el polo trans-subjetivo, es aquel

que representa una orientación de nuestro estudio hacia los factores condicionantes, o estructurantes, de la subjetividad compartida, aquellos aspectos que “cruzan” las subjetividades; el estructuralismo es el ejemplo clásico de esta orientación. Al igual que el caso del primer eje, la mayoría de nuestros objetos de estudio reconoce la existencia de factores condicionantes y emergentes pero nuestro interés en el tema nos lleva a concentrar nuestros esfuerzos investigativos otorgándole mayor relevancia a uno de los dos extremos, resultando así en una posición intermedia a lo largo de esta dimensión.

Si aceptamos la definición de estos dos continuos, el paso siguiente es ver qué ocurre cuando cruzamos los ejes para definir el plano alfa del objeto de estudio (ver Figura N.º 5).

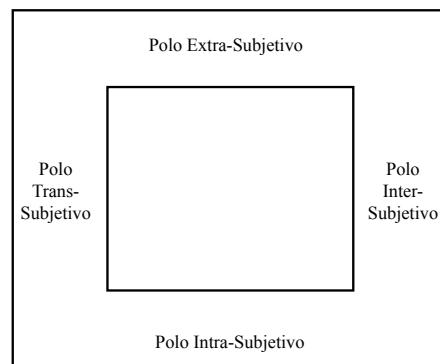


Figura N.º 5: El plano alfa del objeto de estudio

Vale destacar que, al igual que en el plano anteriormente presentado, los ejes dibujados en el plano tienden a dar la impresión de compartimientos estancos. Nada podría estar más lejos de lo que queremos plantear. El plano debe ser entendido como un espacio abierto donde nuestras reflexiones en torno a las dos dimensiones básicas nos llevan a ubicar nuestro objeto de estudio en un área particular del plano (ver Figura N.º 6).

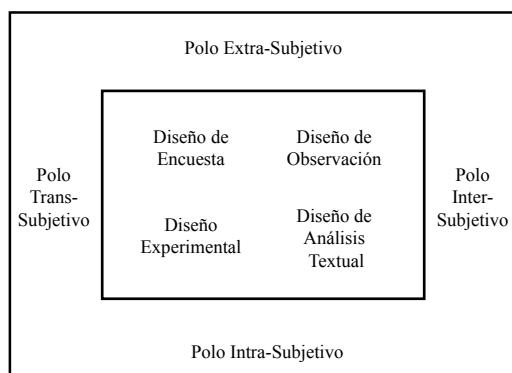


Figura N.º 6: El plano alfa del objeto de estudio, sin líneas divisorias

Al poder establecer el área general donde se puede ubicar nuestro objeto de estudio, podemos intentar identificar aquellas teorías, metodologías y epistemologías que son más “relevantes” para ese tipo de objeto de estudio. Si logramos eso, efectivamente tenemos una forma de comenzar a abordar nuestro objeto que es anterior a la teoría, metodología y epistemología. De hecho, hemos optado por denominar este abordaje como *precientífico*, anterior a la ciencia propiamente tal, ya que en trabajos anteriores hemos definido la teoría, metodología, empiría y epistemología como los cuatro pilares de la ciencia, y ahora estamos tratando de pensar el Objeto antes de hacer las reflexiones teóricas, metodológicas, empíricas y epistemológicas necesarias.¹¹

Usemos este lente preliminar para preguntarnos sobre cómo podemos entender las relaciones entre las grandes temáticas de las ciencias sociales (Figura N.º 7).

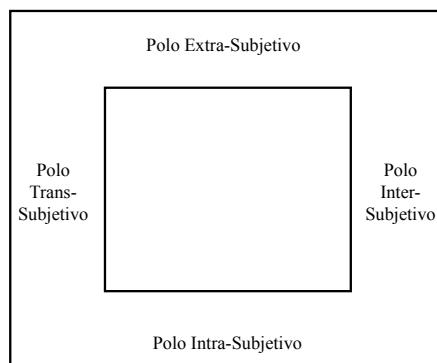


Figura N.º 7: El plano alfa del objeto de estudio, enfocando las grandes temáticas de las ciencias sociales.

¹¹ Barriga, O. y Henríquez, G. 2003. “La presentación del Objeto de Estudio”. *Cinta de Moebio*, septiembre, Nº. 17 (www.moebio.uchile.cl).

En la Figura N.º 7 se puede apreciar una relación bastante clara entre lo que se podría denominar las cuatro grandes temáticas de la ciencia social. La sociedad sería el objeto esencialmente externo pero condicionante de la subjetividad compartida entre seres humanos. La cultura sería el objeto esencialmente externo pero emergente de la subjetividad compartida. Obviamente la sociedad y la cultura no pueden ser divididos de forma total pero si nos parece que podemos hacer una distinción en cuanto a enfoque. Cuando hablamos de sociedad, esa definición tiende hacia lo estructural y cuando hablamos de cultura la definición tiende a lo emergente. Ciertamente cada uno tiene características “del otro lado” del continuo, pero la relación de base se puede apreciar. Más aún, la psiquis es esencialmente pero no exclusivamente interna y condicionante de la subjetividad compartida y el significado es interno y emergente de la subjetividad compartida. Esta relación de temáticas nos lleva casi automáticamente a realizar una división del plano en función de las principales disciplinas de la ciencia social (Ver Figura N.º 8).

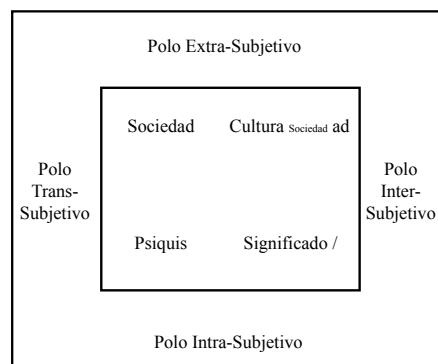


Figura N.º 8: El plano alfa del objeto de estudio, enfocando las grandes disciplinas de las Ciencias Sociales.

La Figura N.º 9 presenta el uso de este lente pero ahora enfocado a temáticas más bien propias de la sociología.

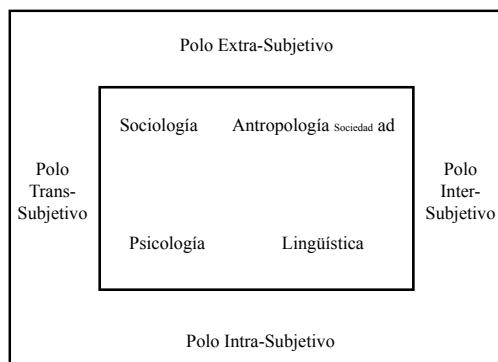


Figura N.º 9: El plano alfa del objeto de estudio, enfocando las grandes tradiciones teóricas sociológicas.

Es decir, en un intento de organizar las grandes corrientes sociológicas desde esta óptica, podemos apreciar:

- a.- Una corriente de sociología estructural tendiente a interesarse en los factores externos y condicionantes de la subjetividad compartida;
- b.- Una corriente de sociología interaccionista tendiente a interesarse en los factores externos y emergentes de la subjetividad compartida;
- c.- Una corriente de sociología fenomenológica tendiente a interesarse en los factores internos y emergentes de la subjetividad compartida; y
- d.- Una corriente de sociología conductista tendiente a interesarse en los factores internos y condicionantes de la subjetividad compartida.

Lo interesante de este lente es que nos permite ubicar autores y referentes teóricos de diversas corrientes de acuerdo a sus temas de interés más que de acuerdo a sus teorías, epistemologías y métodos. Esto nos facilita el trabajo de buscar estos referentes con criterios amplios más que criterios restringidos. Por ejemplo, el hecho que Marx y Blau (y sus seguidores) se sitúan cerca entre sí en este plano refleja lo común de sus intereses investigativos, no necesariamente sus congruencias teóricas, metodológicas y epistemológicas. Más aún, eso es exactamente lo que buscamos.

Tanto Marx como Blau se preocuparon de estudiar las relaciones entre grupos sociales y como eso afectaba la situación del individuo dentro de una

sociedad (factores externos condicionantes). Es obvio que las conclusiones a las que llegaron y la forma en que llegaron a ellas son radicalmente diferentes. Sin embargo, el punto de todo esto es que, si tenemos un objeto de estudio en el cual queremos examinar cómo las relaciones entre grupos afectan las situaciones de los individuos, deberíamos revisar a Blau y a Marx al momento de buscar referentes teóricos.

Esto no significa que debemos aceptar a ambos de igual forma. Pero lo que sí debemos hacer es contrastar lo que cada autor dice sobre el tema y tomar una decisión fundada sobre cuál autor aporta más al estudio que queremos realizar. Más aún, podemos encontrar que ambos autores pueden aportar conceptos útiles para el trabajo que queremos desarrollar. En fin, ese es el objetivo de este ejercicio, establecer una forma de pensar el objeto de estudio antes de definir nuestras posturas teóricas, metodológicas y epistemológicas con el fin de asegurar que nuestras reflexiones críticas se hagan en torno a todo texto que promete aportar a nuestra comprensión, y no solamente los que nos gustan más por A, B o C razón.

En la Figura N.º 10 mostramos los resultados de aplicar estos dos ejes básicos al pensar los diseños de investigación tradicionales de las Ciencias Sociales. La lógica aquí es análoga a aquella usada para las corrientes teóricas de la sociología.

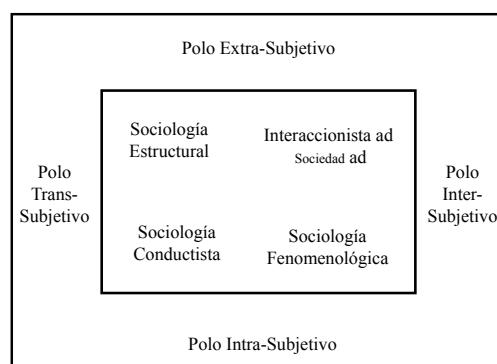


Figura N.º 10: El plano alfa del objeto de estudio, enfocando los grandes diseños de investigación en las Ciencias Sociales.

En este sentido, podemos entender las cuatro áreas del plano alfa de la siguiente forma:

el diseño de encuesta, por su naturaleza, está orientado a detectar fenómenos que son externos a la subjetividad y que atraviesan a poblaciones o, al menos, subpoblaciones;

el diseño de observación está orientado a examinar las acciones individuales y las interacciones de conjuntos de individuos que podemos considerar como fenómenos externos a los individuos y emergentes;

el diseño de análisis textual está pensado específicamente para sondar significados o, como lo hemos definido anteriormente, fenómenos internos y emergentes; y

el diseño experimental está pensado para delucidar aspectos internos no fácilmente observables en estados naturales y, más aún, compartidos por grupos de personas.

Como en el caso del plano aplicado a las corrientes teóricas, estas posiciones relativas dentro del plano no son pensadas como excluyentes, sino como orientaciones generales. Más aún, esta aproximación permite ver cómo, en situaciones en las cuales nuestros objetos de estudio no están ubicados en los bordes del plano, abordajes multimétodo pueden ser utilizados para asegurar una buena adecuación del método al objeto de estudio.

En fin, si somos capaces de pensar nuestros objetos de estudio en torno a estos dos grandes ejes, estaríamos en condiciones de identificar aquellas posturas teóricas, metodológicas y, por extensión, epistemológicas que se adecuan de mejor forma al objeto que queremos construir, sin tener que limitarnos a posturas paradigmáticas, a las cuales nos aferramos casi como dogma, y obviar posturas que pueden ser igual o mejor en cuanto al aporte que pueden hacer a nuestra comprensión del fenómeno social que queremos entender mejor. Es decir, es posible que existan abordajes que, aunque no nos gusten, puedan informar mejor nuestra construcción del conocimiento en torno a ese objeto (o, al menos, aportar algunas novedades conceptuales). Después de todo, ¿no debería ser ese nuestro criterio básico?

Conclusión

Es difícil cerrar un texto como este. En esencia lo que hemos intentado es presentar una crítica relativamente pareja al estado actual del debate de paradigmas metodológicos, proponemos el uso de una herramienta, la geometría, que, debido a sus fundamentos matemáticos puede ser atractivo para los cuantitativistas y que debido a sus representaciones gráficas puede ser atractivo para los cualitativistas (“una imagen vale más que mil palabras”) y tratamos de demostrar cómo aproximaciones geométricas nos permiten hacer algunos intentos de percibir los debates paradigmáticos con fundamentos en común y comparable y, por extensión, cerrar un poco la brecha entre paradigmas metodológicos. En ningún momento hemos planteado que la realidad es así o que nuestro quehacer como científicos sociales sea así. Lo que sí nos atrevemos a plantear es que ésta es la forma en que nosotros entendemos lo que hacemos como investigadores y docentes, son reflexiones desde nuestra subjetividad y simplemente deseamos compartirlas.

Fuentes de consulta:

- Barriga, O. y Henríquez, G. “Repensando el conocimiento y la ciencia para la investigación social del Siglo XXI: Algunas reflexiones preliminares”. *Cuadernos de Trabajo Social*, N.^o 1, Universidad San Sebastián, 2005.
- _____. “La presentación del Objeto de Estudio”. *Cinta de Moebio*, septiembre, N.^o 17, 2003 (www.moebio.uchile.cl).
- Kosko, B. *Fuzzy Thinking: The New Science of Fuzzy Logic*. Hyperion, 1993.

Apuestas fundacionales en el campo de los estudios literarios hispanoamericanos

Foundational bets in the field of the Spanish American literary studies

Clara María Parra Triana

Universidad Santo Tomás, Colombia

e-mail: cparratriana@hotmail.com

Resumen

Cuando el campo literario hispanoamericano logró definir un espacio autónomo con las estéticas del modernismo, una nueva problemática dominó el espacio intelectual hispanoamericano en los inicios del siglo XX: ¿de qué manera había que estudiar el fenómeno literario sin quebrantar su elaboración estética y su posición histórico-cultural? Este cuestionamiento fue la base para que los estudios literarios en Hispanoamérica buscaran definir un espacio propio en el que, a través de la generación de sus propios discursos, distinguieran su aporte a las humanidades y a la autonomía intelectual hispanoamericana. Pensadores como Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y José Carlos Mariátegui contribuyeron significativamente a abrir este espacio, integrando, a su vez, problemáticas de la historia y de la cultura al fenómeno literario como criterios interpretativos. En esta ponencia propongo observar el pensamiento crítico, histórico y cultural que hizo las veces de apuesta para que los estudios literarios funcionaran como un campo específico, abierto a la integración de saberes y de debates actuales.

Palabras Clave: Estudios literarios, Hispanoamérica, crítica, historia, cultura.

Abstract

When the Spanish American literary field was able to define an autonomous space within the aesthetics of the modernism, new problems were posed in the Spanish American intellectual space in the beginning of the XX century: How could the literary phenomenon be studied without breaking its aesthetic elaboration and its historical – cultural position? This question was the basis for the search that was started by the literary studies in Spanish America in order to define their own space by generating their own

discourse; moreover, a space where their contribution to the humanities and to the intellectual Spanish American autonomy could be recognized. Thinkers as Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes and José Carlos Mariátegui contributed significantly to open this space, by integrating, in turn, historical and cultural problems as interpretative criteria to the literary phenomenon. In this paper, I propose to observe the critical, historical and cultural thinking which operated as a bet, so that the literary studies function as a specific field, open to the integration of current knowledge and debates.

Key words: Literary studies, Spanish America, criticism, history, culture.

Los esfuerzos metacriticos de pensadores como Antonio Cornejo Polar, Ángel Rama, Hugo Achugar, Raúl Bueno, Nelson Osorio, Carlos Rincón, Roberto Fernández Retamar, entre otros, postulan que los estudios literarios hispanoamericanos son discursos diferenciales dentro de la producción cultural de la región, y que, por tanto, ameritan una revisión detallada y cuidadosa que dé cuenta de su lugar dentro de nuestra producción de pensamiento que es al mismo tiempo autónoma y legítima.

En sus diversas manifestaciones historiográficas, críticas y teóricas, el discurso de los estudios literarios hispanoamericanos se ha ido modificando de acuerdo con su función dentro de la sociedad. En los inicios del siglo XX, cuando el campo literario había alcanzado un notorio grado de autonomía dentro de las humanidades con las poéticas del Modernismo, el estudio de la literatura dejó de ser el discurso afirmativo de las identidades nacionales y se convirtió en la reflexión sobre la cultura hispanoamericana, que anhelaba afianzarse como una reflexión sistemática e independiente de los movimientos políticos y económicos, pero que aspiraba a ser coherente con el desarrollo de la historia.

Justo en el espacio en el que surgen «las interrogaciones sobre la existencia del pensamiento y un arte americano» (Rincón 17) producidas por las pugnas ideológicas, emergen los discursos especializados sobre la literatura

de esta América, pero también sobre estética en general. Coincidén nuestros pensadores contemporáneos (Raúl Bueno, Guillermo Mariaca, Nelson Osorio, Carlos Rincón, Rafael Gutiérrez Girardot, entre otros) en que es en la obra de Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y José Carlos Mariátegui, en donde estas interrogantes con sus respectivos intentos de respuesta se encuentran planteadas de forma oficial.

A la obra de estos tres pensadores se le conoce como la tradición de la crítica literaria en Hispanoamérica, por ser en ella en donde se encuentran los primeros planteamientos modernos a nivel teórico, conceptual, metodológico y crítico. Cuando digo modernos, enfatizo en el hecho de que en sus proyectos se observa el posicionamiento de conciencia intelectual e histórica que busca definir como disciplina autónoma y legítima a los estudios literarios.

Veo a estos pensadores como intelectuales contendientes que luchan contra el legado ideológico inmediatamente anterior –producto del positivismo y del pensamiento liberal–, pero sobre todo luchan contra el peso de la tradición fragmentariamente explotada y reducida. Ellos generan como estrategia cultural el principio de subversión de las categorías de pensamiento establecidas, en lo referente al autoconocimiento de Hispanoamérica en sus dimensiones simbólicas. Cada uno hace de su trayectoria intelectual y crítica un mecanismo de posicionamiento a favor de los estudios literarios y su existencia socio-cultural. Sus obras parten de la creencia y la fe en que un discurso diferencial sobre la literatura convoca otras formas de pensar, tanto en torno a las producciones culturales como a los sujetos y sociedades que participan de ellas.

Pero para nuestros pensadores no se trató solamente de generar un discurso especializado, ya que su gesto fue socioculturalmente trascendente: esta independencia intelectual que se traduce solo de manera inmediata en discursos especializados tiene como objetivo mayor el de ubicar a Hispanoamérica en un diálogo continuo y participativo que abre los debates en torno a problemáticas actualizadas y tangibles. En sus obras no persiste el escapismo hacia un discurso autorreferente, pues ello equivaldría al reemplazo de la torre de marfil por la cátedra academicista; no, ellos buscan generar herramientas que ayuden a Hispanoamérica a avanzar en su autoconocimiento.

Es importante destacar también que las ideas literarias de nuestros pensadores se despliegan en torno a una evaluación crítica del nacionalismo, que funcionó como imperativo categórico de interpretación de la realidad hasta bien entrado el siglo veinte. Los tres pensadores se resistieron a asumir como categoría de interpretación ese supuesto equilibrio unitario que se desplegaba en torno a la idea de nación, cuya apariencia más cercana a la sacralización que a la realidad, hacía de esta última una invención homogenizante, mutiladora y aislacionista. Por este motivo, podemos observar que los impulsos de nuestros pensadores hacia la “teoría literaria”, la “historiografía literaria” o la “crítica literaria” se hallan fundamentados en una suerte de *ethos* a favor de la “autonomía interpretativa” capaz de mostrar, por fin, cuál es la “expresión genuina” (Henríquez Ureña), la “interpretación del espíritu del pueblo” (Mariátegui), o “la intención semántica humana” (Reyes) presentes en la literatura y exploradas por los intelectuales americanos. Henríquez Ureña denomina a esta búsqueda de expresión como una “rebeldía ideal”, pues es protagonizada por unos cuantos sujetos lúcidos que se atreven a resistir a las “uniformidades del mundo”.

Los ensayos de nuestros pensadores instalan cuestionamientos para la interpretación de las realidades de cada nación y sus consecuentes producciones culturales, entre ellas la literaria. De este modo, para ellos el estudio de la literatura no se constituía como un ejercicio de mera especialización erudita, sino que, mediante la reconsideración de los saldos históricos, políticos y culturales debían encontrar lugar las elaboraciones estéticas, tanto en sus dimensiones eminentemente artísticas como en su calidad de testimonios de experiencia humana ante la realidad. El sentido historiográfico de los estudios literarios buscó establecer la relación entre los distintos discursos que habitaban el ambiente cultural, dejando de lado el supuesto erróneamente asumido de que la literatura debía ser interpretada como documento de comprobación histórica.

Los escritos que se ocuparon de temas y problemas literarios de Henríquez Ureña, Reyes y Mariátegui poseen como marca que los posiciona en una consolidada modernidad intelectual la declaración abierta de una conciencia enunciadora y fundante, evidenciable en el reconocimiento de las capacidades y limitaciones a la hora de plantear sus objetivos, y en su capacidad de autorreflexión acerca de los recursos de discusión. Estos escritos son lo que podríamos denominar “poéticas críticas”, pues no solo abordan temas para la discusión literaria, sino que además se enfrentan constantemente a

la subjetividad enunciadora de su escritura. Estas marcas de modernidad discursiva revisten a la discusión literaria de un espíritu de autoconciencia del sujeto que, en su condición de hablante, relativiza la mirada analítica. Estos pensadores son ante todo sujetos que se incluyen dentro del objeto en construcción (el objeto cultural-literario) que desean abordar. En sus obras atestiguamos, por un lado, la pérdida del halo pretendidamente objetivo de los estudios llamados científicos y, por el otro, la ganancia de subjetividad humanista (no por ello menos rigurosa) que cuestiona los códigos objetivistas que rodeaban al estudio literario como manifestación de una aclamada científicidad. El ya conocido “testimonio de parte” mariateguiano, que introduce “El proceso de la literatura” constata este tipo de postura intelectual ante el problema de una reflexión autoconsciente, situada y fragmentaria:

Declaro sin escrúpulo que traigo a la exégesis literaria todas mis pasiones e ideas políticas, aunque, dado el descrédito y degeneración de este vocablo en el lenguaje corriente, debo agregar que la política en mí es filosofía y religión. Pero esto no quiere decir que considere el fenómeno literario o artístico desde puntos de vista extraestéticos, sino que mi concepción estética se unimisma en la intimidad de mi conciencia, con mis concepciones morales, políticas y religiosas y que, sin dejar de ser concepción estrictamente estética, no puede operar independiente o diversamente (*Siete ensayos* 207).

La discusión que Mariátegui introduce con su declaración frontal-subjetiva señala la conciencia de abordaje del objeto literario desde una subjetividad compleja. No se trata de un “veo lo que quiero ver”, sino, más bien, de un “veo desde donde me es posible ver”, a sabiendas de que se aprecia solo una parte del objeto y que este procedimiento es un acercamiento limitado, precario, pero aun así coherente con un modo de pensar y actuar en el mundo. La intención de coherencia de la prosa literaria mariateguiana marca uno de los momentos fundamentales de la nueva forma de dirigir el discurso crítico en Hispanoamérica: este ya no se pretende completo y cabal; aunque el objeto es amplio, la mirada es específica (no única), y esta posee criterios de selección (no de enumeración ni de abstracción), por lo cual la coherencia remite más a dichos criterios de lectura que al propio objeto literario. Se podría entender este gesto como una subjetividad llevada al estado más puro y extremo, pero lo que en realidad sucede es que

en esta prosa se reconoce, por fin, que el punto de vista es la instancia que evidencia la presencia del sujeto, y que, por tanto, actúa como testimonio (“testimonio de parte”) del ser humano en su presencia histórica y social. “El proceso de la literatura” de Mariátegui y “Aristarco o anatomía de la crítica” de Reyes, realizan este ejercicio y sitúan a la metacrítica como acción necesaria en la formación de pensamiento autónomo. Lo más llamativo de estas dos propuestas se encuentra en el planteamiento de la crítica como actividad que complementa la presencia del hombre en el mundo y su intelección de la realidad. La crítica es una compañía no siempre deseable pero necesaria, de allí su ser paradójico, nos dice Reyes; debido a que el hombre posee por lo menos dos caras, y una de ellas es la crítica, más le vale a este aprender a vivir con ella y darle su justo lugar:

Todo vivir es un ser y, al mismo tiempo, un arrancarse del ser. La esencia pendular del hombre lo pasea del acto a la reflexión y lo enfrenta consigo mismo a cada instante. No hay que ir más lejos. Ya podemos definir la crítica. La crítica es este enfrentarse o confrontarse, este pedirse cuentas, este conversar con el otro, con el que va conmigo (Reyes 105-106).

La actitud constructiva delata la idea de lo inacabado. Si siempre se está construyendo, edificando, la crítica permanece abierta y sensible. Las limitaciones y precariedades de un discurso en construcción actúan como marcas de subjetividad discursiva que nos son útiles como claves de interpretación del ejercicio siempre inacabado, siempre en proceso de elaboración de la crítica del estudio literario presentado por nuestros pensadores. En la prosa alfonsina, por ejemplo, observamos su modernidad más radicalmente declarada en el reconocimiento de las posibilidades de acercamiento propias y en las incapacidades para llevar a cabo una tarea cabal: «O dígase, para ser más piadoso, que procedemos por aproximación y solo por aproximación. Y si la aproximación es acercamiento, también es distancia» (Reyes 254).

El deseo de teorizar, es decir, de poner en un discurso abstracto, generalizado y pretendidamente universalista se afianzó como un gesto altivo de puesta al día con las dinámicas de nuestra propia tradición. Los intelectuales hispanoamericanos se propusieron «eliminar al intermediario» (*cf.* Reyes), a la voz que les indicaba por dónde orientar sus reflexiones, y se lanzaron a generar su propio punto de vista, contando con su experiencia personal e

histórica. La experiencia personal es la autodeterminación para forjar los propios caminos de formación, el ser capaz de elegir por dónde transitar y así elaborar sistemas de valores subjetivados; la experiencia histórica, –sobre la que nuestros tres pensadores nos dan lección–, es la capacidad de interpretar, organizar y desmontar las capas sobreuestas de la tradición y el cúmulo de saberes que esta supone, para edificar desde allí tomas de posición propias, distantes de la complacencia y el servilismo patriótico. Para nuestros pensadores la literatura es una vía para descubrir lo que somos en tanto sujetos históricos pertenecientes a la tradición occidental que ha de ser una síntesis creativa y crítica:

Para los americanos –una vez rebasados los linderos de la ignorancia, claro está– es mucho menos dañoso descubrir otra vez el Mediterráneo por cuenta propia (puesto que de paso, y por la originalidad del rumbo, habrá que ir descubriendo otros mares inéditos), que no el meternos en postura de eternos lectores y repetidores de Europa. La civilización americana, si ha de nacer, será el resultado de una síntesis que, por disfrutar a la vez de todo el pasado –con una naturalidad que otros pueblos no podrían tener, por lo mismo que ellos mismos han sido partes del debate–, suprima valientemente algunas etapas intermedias, las cuales han significado meras contingencias históricas para los que han tenido que recorrerlas, pero en modo alguno pueden aspirar a categorías de imprescindibles necesidades teóricas (*El deslinde* 19 [El énfasis es mío]).

En efecto, todo esfuerzo teórico es una toma de posición que enfrenta al intermediario; “rebasar los linderos de la ignorancia” e inmisiuirnos en los más intrincados senderos del pensamiento y sus elaboraciones simbólicas (por muy elemental que parezca la tarea) es el camino que encuentra Reyes para salvaguardar nuestra actitud como civilización americana.

Henríquez Ureña había señalado en “Caminos de nuestra historia literaria” de 1928, la apremiante disolución de pseudoproblemas como el de la exuberancia, el supuesto andalucismo, la dicotomía de la América buena y la mala, los nacionalismos disimuladores, entre otros, para pasar por fin al enfrentamiento de discusiones presentes en las obras para su respectiva interpretación y selección. Los caminos de la historia literaria indicados por Henríquez Ureña denuncian la carencia de herramientas críticas a la que se enfrentan los lectores de nuestra literatura. Se observa la desazón por la falta de emprendimiento para llevar a cabo ejercicios de síntesis crítica, en donde

se encuentren las producciones más relevantes y la literatura se aprecie en su verdadera dimensión sociocultural.

La síntesis crítica a la que aludo consiste en el llamado que realizan nuestros intelectuales al conocimiento mediante la integración de nuestras realidades y producciones culturales, y a su respectiva puesta a prueba mediante la relectura analítica y la reinvenCIÓN de nuestros componentes culturales, a partir de un acercamiento propio a estos, sin intermediarios. Este “ensayo de síntesis” que la América hispana está llamada a intentar (*cf.* Reyes), que además edificaría un futuro de mayor conciencia histórica (*cf.* Henríquez Ureña), solo es posible si construimos nuestras propias herramientas para comprendernos.

Lo que les preocupa a nuestros pensadores es la manera como se lee y como se interpreta la producción literaria. Ellos ya no se plantean la pregunta sobre la existencia del corpus, sino sobre la forma de abordarlo sin vaciarlo. Para Henríquez Ureña, Reyes y Mariátegui el pensamiento histórico se constituye en la clave del recorrido interpretativo del crítico formado con gran disposición hacia la lectura.

La literatura, entendida como una forma de expresión autónoma, fue asumida por nuestros intelectuales como una instancia para formular un pensamiento propio hispanoamericano que fuera a la vez crítico y propositivo. Henríquez Ureña, Reyes y Mariátegui no se limitan a probar los vacíos de los discursos epistemológicos tradicionales, sino que de acuerdo con las necesidades intelectuales de nuestro espacio, lanzan propuestas que integran la preocupación exclusiva por un objeto particular, el fenómeno literario, con el universo cultural que lo rodea y lo determina.

Estos procedimientos se hicieron posibles gracias a la incorporación del pensamiento histórico, entendido como ejercicio de adquisición de conciencia cultural. El pasado, el presente y el porvenir se conjugan en una lectura crítica de los procedimientos que el ser humano busca para expresarse y dar testimonio de su participación activa en su entorno. El pensamiento histórico, presente en los discursos críticos en materia literaria, evalúa los saldos tanto de los eventos que han significado cambios en la conducta de los pueblos hispanoamericanos, como de los constructos simbólicos que procesan dichos cambios en términos de asimilaciones complejas.

La literatura es uno de estos constructos y como tal es una entidad viva que permite tanto la especulación teórica en su carácter abstracto, como el análisis crítico de realidades particulares en su carácter sociocultural, consolidando discursos englobantes que contribuyen al autoconocimiento de los pueblos.

Ser un sujeto moderno significó para nuestros intelectuales la posibilidad de erigir una voz propia, integrada por un pensamiento e ideas elaboradas contando con su experiencia histórica como sujetos hispanoamericanos. Tal experiencia es reinterpretada constantemente a partir de la conciencia de tradición que cada uno de sus discursos alberga y con la cual elaboran sus visiones sobre el pasado, el presente y el futuro. Sus propuestas ostentan la creencia en el futuro expresivo hispanoamericano y en el de los discursos literarios y estéticos en formación, pues plantean que el pensamiento sistemático sobre los fenómenos culturales es un sendero por el que el hombre aprende a conocerse y a comprenderse. Estos no son solo discursos sobre la literatura, sino que son discursos que reflexionan sobre el lugar que ocupa el ser humano en el mundo y en la historia, y la visión que tiene de sí mismo.

La crítica, entendida como ejercicio del espíritu, como manifestación transhistórica de la expresión humana, es la guía de todo el pensamiento literario de nuestros intelectuales. Ellos le otorgan el lugar legítimo de productividad, cambio y movimiento que esta genera y la despojan del sentido negativo que poseía como discurso “parásito”, sobre todo en relación con las artes: «Planteamos al hombre ante su mundo. Desde que lo percibe, ya no es pasivo: obra sobre él para adquirirlo, para dejarlo entrar en su ser. Y aquí comienza el debate epistemológico» (Reyes 292). La crítica es la facultad humana para discernir e intervenir la realidad bajo una posición de individualidad responsable; en su presencia el pensamiento no puede estancarse, pues esta actúa como impulso de movilidad y crecimiento permanente. La crítica literaria es la materialización de la conciencia creadora y receptora, frente a ella la creación es disfrute y este disfrute nunca se agota, la crítica permite el continuo disfrute del objeto estético.

Y si la crítica es una forma de investigar el disfrute del objeto estético para tenerlo, poseerlo, la ciencia literaria es el intento cabal de esa posesión. Los

discursos epistémicos han de tener la facultad de estar en posición receptiva ante los objetos estudiados, siempre potenciándolos, no limitándolos. El aparato metodológico de la ciencia literaria es solo una forma de dar pasos firmes, no una obligación de adecuación excesiva; de allí que toda ciencia albergue cierta especulación desinteresada sobre su objeto, una teoría de la esencia de su objeto. La literatura como entidad cambiante no precisa de aparatos inamovibles para su comprensión, sino de criterios capaces de avanzar a la par con el desarrollo de las expresiones literarias en su particularidad. Es eso lo que sostienen Henríquez Ureña y Mariátegui en las reflexiones que implementan criterios y categorías más acordes con los procesos de desarrollo de la literatura como expresión estética, tales como el vínculo estrecho que advierte Mariátegui entre la actitud social y la actitud estética, o el proceso de profesionalización del escritor y la consecuente evolución del fenómeno literario en el trabajo crítico historiográfico de Henríquez Ureña.

De los trabajos de nuestros tres pensadores se puede extractar, como conclusión provisional, que el estudio de la expresión literaria tiene en ellos por lo menos una condición doble: a) la de mostrar que la literatura es una expresión que se basta a sí misma y que puede soportar sobre sus hombros el peso de una disciplina que se ocupe de ella en su carácter estético, social, histórico y cultural, y b) que la literatura constituye una plataforma de conciencia cultural a partir de la cual el ser humano se puede pronunciar como sujeto crítico. La literatura es un eslabón en la cadena de procesos culturales que contribuye a la intelección del mundo y de la realidad, pues esta es siempre una elaboración colectiva permanente.

Fuentes de consulta:

- Bueno, Raúl. “Sentido y requerimientos de una teoría de las literaturas latinoamericanas” en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XV, N.º 29 1989: 295-307.
- _____. *Escribir en Hispanoamérica. Ensayos sobre teoría y crítica literarias*. Lima/ Pittsburg: Latinoamericana Editores, 1991.
- Cornejo Polar, Antonio. “Para una agenda problemática de la crítica literaria latinoamericana: diseño preliminar” en *La actual crítica literaria latinoamericana*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1985: 172-178.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. *Temas y problemas de una historia social de la literatura hispanoamericana*. Santafé de Bogotá: Ediciones Lave Canés, 1989
- Henríquez Ureña, Pedro. *Las corrientes literarias en la América Hispánica [1945]*. Ciudad de México: F. C.E., 2001.
- _____. *Obra Crítica [1960]*. Ciudad de México D. F.: F. C. E., 2001.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos e interpretación de la realidad peruana [1928]*. Ciudad de México: Ediciones Era, 2002.
- Mariaca, Guillermo. *El poder de la palabra. La crítica cultural hispanoamericana [1993]*. Santiago de Chile: Tajamar Ediciones, 2002.
- Osorio, Nelson. “Situación actual de una nueva conciencia crítico-literaria” en *Revista de crítica literaria Latinoamericana*, Año XV, N.º 29, Lima, 1989: 285-294.
- Reyes, Alfonso. “La experiencia literaria”, “Tres puntos de exegética literaria” en *Obras completas, [1962]*. Vol. XIV. Ciudad de México D. F.: F. C. E., 1997.
- _____. “El deslinde”, “Apuntes para la teoría literaria” en *Obras completas, [1963]*. Vol. XV. Ciudad de México, 1997.

- _____. “Al yunque” en *Obras completas*, [1960]. Vol. XXI. Ciudad de México D. F.: F. C .E., 2000.
- Rincón, Carlos. “Historia de la historiografía y la crítica literarias latinoamericanas: historia de la conciencia histórica” en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 11, N.º 24, 1986: 7-19.

César Dávila Andrade: el resplandor del abismo

César Dávila Andrade: the brightness of the abyss

María Augusta Vintimilla

Universidad de Cuenca, Ecuador

e-mail: augusta.vintimillac@ucuenca.edu.ec

Resumen

Este ensayo es una lectura de la poesía de César Dávila Andrade que propone algunas claves interpretativas para acercarse a la obra intensa, extraña y poderosa de uno de los poetas mayores de Hispanoamérica, y al mismo tiempo muy poco conocido. La lectura aborda esta singular aventura poética como una audaz tentativa de alcanzar el conocimiento absoluto, la iluminación total, que termina por aniquilar la posibilidad del sentido y precipitarlo en el abismo del silencio y de la nada. Sin embargo, el ensayo muestra el hondo enraizamiento de esta poesía en la materialidad del mundo, del cuerpo y del lenguaje.

Palabras Clave: crítica literaria, poesía hispanoamericana, poesía ecuatoriana, análisis literario.

Abstract

This essay is a reading of the poetry of César Dávila Andrade, proposing some interpretative keys to approach to the intensely, strange and powerful poetic work of one of the greatest poets of Latin America, and yet very little known. Reading addresses this singular poetic adventure as a bold attempt to reach absolute knowledge, full enlightenment, which eventually destroy the possibility of meaning and precipitate into the abyss of silence and nothingness. However, the paper shows the deep rooting of this poetry in the material world, body and language.

Key words: literary criticism, Latinoamerican poetry, Ecuadorian poetry, literary analysis.

1. Breve noticia bio/biográfica

César Dávila Andrade (Cuenca, 19218-Caracas 1967) llevó una existencia azarosa y atormentada, signada por una aguda conciencia de descentramiento y exilio, y por una no menos angustiada búsqueda de afirmación existencial a través de una poesía intensa, extraña y poderosa que en sus exploraciones mas extremas bordea el abismo del silencio. Su incansante peregrinaje por algunas ciudades del Ecuador y Venezuela concluyó abruptamente en un hotel de Caracas, en 1967; podemos conjeturar su soledad, las derrotas existenciales, las sucesivas crisis personales provocadas por el alcohol; pero sobre todo la terrible e íntima certeza de que la aventura poética que emprendió desembocaba en la aniquilación final del sentido, y quizás precipitó su decisión de seccionarse la garganta con una hoja de afeitar.

Dávila asumió la escritura como una audaz tentativa de alcanzar el conocimiento absoluto, la iluminación total, la imposible disolución de las fronteras que separan las palabras del sentido, el instante de fulguración en que el Buscador y lo Buscado se confunden: «En estos instantes –escribe Dávila– que duran una fulguración de tiempo, el espíritu del poeta hace contacto silente con el Espíritu, más allá del tiempo» (Dávila, “Magia, Yoga y Poesía”, *Obras Completas II*). Imposible no advertir la filiación romántica y simbolista de esta actitud poética, y desde luego también sus proximidades con la poesía mística, el budismo zen, la teosofía. La tentación por el origen absoluto del sentido, asumida por Dávila en toda su radicalidad, lo precipitó – como a Ícaro – al abismo del silencio y de la nada.

Toda su vida parece girar en torno a lo que él mismo llamó “el dolor más antiguo de la tierra”, y su poesía –sin ser autobiográfica– registra sus búsquedas existenciales, los momentos de euforia vital, las súbitas caídas. Quienes lo conocieron cuentan que escribía constantemente, con una letra minúscula, en pequeños trozos de papel, en cartones, en servilletas, en los márgenes de los periódicos: «No hay angustia mayor que la de luchar envuelto / en la tela que rodea / la pequeña casa del poeta durante la tormenta», escribió en “Profesión de fe”. Y toda su existencia no fue jamás otra cosa que la construcción paciente y dolorosa de los muros que sostienen “la casa del poema”; catedrales, cordilleras, oratorios, fortalezas de palabras, edificadas para resistir las desaforadas tormentas existenciales. O, en última instancia, para hospedar en su interior el Gran Vacío, ese despeñadero de silencio que las palabras de su última poesía persiguen nombrar.

Sus primeros poemas, de fuertes resonancias modernistas y posmodernistas, aparecieron en la década de los años treintas; en 1946, con “Oda al arquitecto” y en 1947 con el poemario *Espacio me has vencido* César Dávila irrumpió en la lírica ecuatoriana como un poeta ya plenamente formado. En 1951 se publica *Catedral Salvaje*, integrado por tres composiciones extensas: “Catedral Salvaje”, “El habitante” y “Vaticinio”; más tarde, en 1959 escribe *Boletín y elegía de las mitas*; en este ciclo de su poesía, Dávila construye los mitos originarios que nos individualizan como pueblo. La tierra, esa “Furiosa y maternal amada”, la geografía cataclísmica y delirante de las cordilleras andinas, la elegía de la raza vencida, la historia y el vaticinio utópico, pero también el lenguaje, se entrelazan y mezclan para configurar un mito de origen.

De 1959 es también *Arco de instantes*, aunque muy distante de los anteriores en su temática y en su retórica. En 1963 publica en Mérida el poemario *En un lugar no identificado*. Completan el ciclo final de su poética, los cada vez más herméticos poemas de *Conexiones de tierra* (1964), *La corteza embrujada* (1966), *Poesía del Gran Todo en el polvo*, y los poemas publicados póstumamente bajo el título de *Materia real*.¹

El lector atento encontrará que Dávila Andrade asume la escritura poética como una exploración, a veces exasperada, de las posibilidades del decir, por un camino muy personal que le conduce cada vez más al extravío del sentido; los poemas del último ciclo levantan y demuelen significaciones, y más allá de los escombros, se dejan adivinar los abismos del silencio, de la imposibilidad del decir. En su lenta y minuciosa construcción poemática, en sus estructuras formales complejamente elaboradas, pone en juego un asombroso entramado que conjuga la inteligencia, la subjetividad de la emoción, las evocaciones intimistas, las intuiciones resplandecientes. Su proximidad a la poesía vanguardista, la filiación romántica y simbolista de su poética, tanto como su filiación al yoga y a las doctrinas budistas, le llevan a explorar las posibilidades que brotan desde el inconsciente, para sorprender aproximaciones insospechadas entre las realidades más distantes y disímiles. Desconfiando siempre de la espontaneidad, Dávila ejerce una férrea vigilancia sobre la escritura poética, y se empeña en una depuración cada vez mayor de los deslizamientos de la emoción sin procesar, de la

¹ Los textos de César Dávila se citarán siguiendo la edición de Jorge Dávila Vásquez. *Obras completas*. Cuenca: Pontificia Universidad Católica del Ecuador/Banco Central, 1984.

sensibilidad no sometida al trabajo poético, de la percepción primaria e inmediata del mundo, tanto como de un intelectualismo exacerbado.

La poesía de Dávila es sin duda hermética y difícil, un palimpsesto con sucesivas capas de sentidos cuyos estratos más profundos son muchas veces inabordables; allí están las huellas dejadas por sus búsquedas en los saberes milenarios de oriente, la teosofía, el yoga, el budismo zen, entremezcladas con el sustrato de un cristianismo heterodoxo y desgarrado, por momentos próximo al agnosticismo, y con los ecos de la religiosidad indígena americana. Pero nunca es una poesía cerebral, nunca es una poesía del intelecto puro que se sostiene sobre las abstracciones filosóficas; el universo de Dávila es siempre un universo existencial, una apelación constante a la cotidianidad humana, que encuentra su enorme fuerza expresiva en la existencia, con todo su dolor, con todas sus angustiadas interrogaciones y desesperanzas.

Cuando leemos los comentarios críticos que un poeta hace sobre la poesía de otros escritores, a menudo encontramos en sus palabras los fundamentos de su propia poética. En un comentario crítico a propósito de la poesía de Ida Gramcko, –“Visión interior de una gran poesía”– César Dávila adelanta un juicio que sin duda revela sus personales búsquedas: «humedeciendo sus páginas en la más entrañable sangre humana, ensaya reiteradamente una peligrosa aproximación a los Dioses» (*Dávila, Obras Completas, II*: 513).

En una carta fechada en 1966, Dávila escribe «Lo puro emocional, y la terrible filtrante flora subjetiva deben ser eliminados poco a poco por la alerta vigilancia de la conciencia sobre la obra; sin embargo, el trabajador no debe dejarse tocar por el frío del cerebro, lo cerebral –creo yo– endurece y hiela las formas vivas» (49).

Una actitud poética de esta naturaleza solo puede ejercerse en una consistente exploración del lenguaje, de sus posibilidades e imposibilidades de significar. La difícil inteligibilidad de sus poemas, su desconcertante intensidad, no proviene exclusivamente –tal vez ni siquiera privilegiadamente– del oscuro simbolismo extraído de las doctrinas esotéricas, sino de una forma del lenguaje que rompe con la discursividad racionalista, que interrumpe constantemente la coherencia y la normalidad lingüísticas, y propone otras formas de aproximación y comprensión del mundo, que desde luego son también exploraciones del lenguaje.

En la narrativa, su producción se compone de varios relatos, algunos de los cuales fueron recogidos y publicados en forma de volumen (*Abandonados en la tierra*, de 1952; *Trece relatos* de 1955; y *Cabeza de gallo*, que apareció en 1966), y otros más dispersos en revistas y antologías.²

Finalmente, cabe mencionar su no muy abundante pero iluminadora producción en el ensayo y la crítica literaria (*Obras completas* II). Son artículos muy breves –reseñas, comentarios, evocaciones– escritos para revistas y periódicos, principalmente para la revista venezolana *Zona Franca* de la que fue un asiduo colaborador. Para los lectores de Dávila, ofrecen interesantes indicios acerca de sus lecturas y de los temas que ocupaban su atención. Entre ellos son particularmente interesantes los que se refieren a las posibilidades e imposibilidades del hombre moderno para acceder a lo que Mircea Eliade llama “experiencia de lo sagrado” – “Cuaresma y anticuaresma”, “Carnaval: antifaz y rostro”, “Conciencia y tiempo”, “El humanismo llamado Zen” –, y muy particularmente el breve ensayo “Magia, Yoga y Poesía” que nos deja entrever algunos elementos que sustentan su poética.

2. El Enigma

Me tentaré lejos de Dios, mano a mano,
a mí mismo
con la sinceridad hambrienta del perro
que duerme temblando
sobre el pan enterrado por su madre.
(“Poesía quemada”).

La poesía de César Dávila se presenta con una inquietante marca de ininteligibilidad. Dávila pronuncia una palabra irreconocible para los hábitos racionalistas del pensamiento, una palabra desconcertante que transgrede el orden de las significaciones cristalizadas en el lenguaje. Es común atribuir el hermetismo de la poesía de Dávila, particularmente la de su última época, a la presencia de una enigmática simbología procedente de diversas doctrinas iniciáticas, de las cuales fue, desde muy temprano, un ávido lector. Algunos

² La recopilación de los cuentos se encuentra en el segundo volumen de las ya mencionadas *Obras Completas*, que contiene además una importante selección de artículos, comentarios bibliográficos y notas periodísticas.

de los breves ensayos publicados en revistas y periódicos de la época, dan cuenta de preocupaciones en esta dirección.³

Juan Liscano, uno de sus más cercanos amigos durante su residencia en Venezuela, en un iluminador ensayo publicado en la revista venezolana Zona Franca, se refiere a esta filiación de Dávila en estos términos:

Se acercó a todas las formas de hermetismo, leyó libros de alquimia, de filosofía indostánica, de rosacrucismo, de martinismo, de espiritismo, de magia. Conoció intelectiva y emocionalmente el vasto panorama de las Ciencias Ocultas, de la Parapsicología, del Yoga Zen que pareció influirle definitivamente hasta su muerte. [...] leyó a los sufí, a Jung, a los teósofos, a Fromm, a Suzuki (45).

Sin embargo, no sería exacto adjudicar la oscuridad de su poesía solamente al hermetismo que brota de la profunda huella dejada por las doctrinas esotéricas, con las cuales Dávila establece un singular y tenso diálogo desde su cristianismo heterodoxo, diálogo en el que intervienen también las voces provenientes de la religiosidad indígena americana. Hay algo más en esta poesía desafiante, íntima y cósmica a la vez, telúrica y universal.

2.1. Las otras voces de la modernidad

¿Por qué un poeta ecuatoriano de mediados del siglo XX se empina sobre la cumbre de las catedrales andinas para buscarse a sí mismo en las doctrinas esotéricas orientales? Hay en este diálogo entre doctrinas, creencias y culturas, tan distantes en el espacio y en el tiempo, algunas de las marcas de configuración de nuestra modernidad: la avidez por apropiarnos de la pluralidad multiforme de pasados y culturas, de saberes y tradiciones dispares; en suma, el anhelo de universalidad.

Ya la misma base de nuestra configuración moderna aparece signada por el mestizaje, el sincretismo, la articulación de herencias heterogéneas

³ Véanse por ejemplo los titulados “Noción y técnica de la conciencia de sí mismo”, “Epistolario del Yoga-Zen del Maestro Tsung-Kao”, “Jerarquía planetaria de la luz”, “Primera incursión en el sol morado”, “Yoga cristiano y philokalia”, “El humanismo llamado Zen”. *Obras completas*, Vol. II.

precipitadas por la conquista española: lo indígena, lo africano, lo español europeo, y con él todo lo que proviene del mundo árabe, del judaísmo. Las particularidades de nuestra incorporación al mundo moderno, a la historia de Occidente, nos relegan a una condición periférica, a una imborrable situación de alteridad. Somos y no somos occidentales y modernos; o lo somos sin dejar de ser “lo otro” de la modernidad.

Las exploraciones de Dávila en mundos signados por la otredad, siguen esa ruta: no es occidente, sino oriente; no es la modernidad, con el avance arrollador de la ciencia y la técnica que aniquila toda otra forma de pensamiento, sino los antiguos saberes milenarios; no es el pensamiento racional moderno que propicia un desencantamiento progresivo del mundo, sino la búsqueda de revelaciones sagradas que subsisten en los repliegues del mundo profano; no es el vértigo de las ciudades tumultuosas, sino los largos silencios y vacíos que reposan en el fondo de cualquier pregunta por el sentido de la existencia; como si en todos esos otros, el hombre de los Andes pudiera descubrir su propia imagen.

En la más alta noche,
cuando
los funiculares descienden
colmados de búhos y alejandras,
la Noche
envuelve un rayo de resina
en los violoncellos de la Opera, y
alguien
retorna continuamente hacia el estetoscopio.
Mira su lado Neanderthal y
su ruina de infinito.

(“Don matutino”).

En sus poemas, la técnica moderna y sus productos (funiculares, estetoscopios), la cultura de los violoncellos y las Operas se desvanecen ante el Neanderthal que habita inexorablemente en el cuerpo de la humanidad; el primitivo ser que marca a la vez el inicio de la especie humana, su lento desprenderse de la naturaleza, es también el comienzo de su ruina de infinito. Si alguien lograra verdaderamente realizar la hermenéutica de la expresión de un poeta verdadero –dice César Dávila en el ya mencionado ensayo sobre

Ida Gramko- «veríasele atado al gran hondón materno de los mitos y los signos primordiales de la humanidad» [...] «El hombre más remoto estuviera allí presente con su verde paisaje arcaico, al lado del hombre moderno que presiente la palidez de la nada trascendental»(513).

El sentido de la búsqueda de universalidad que persigue Dávila, se sustenta en su particular concepción de la unidad fundamental de la especie humana, cuyo rasgo esencial –la nostalgia por su perdido origen sagrado– recorre subterráneamente la aparente heterogeneidad de siglos, pueblos, dioses, culturas.

Siempre, en las tardes escucho un clavicordio,
en el que aprende música una niña.

Y, parece una ciega que en la Luna,
cada cien años recogiera
la mano cercenada de otra niña,
muerta antes del Génesis.

(“Vecindario”).

En un comentario sobre la vigencia del Carnaval en la cultura contemporánea, Dávila escribe: «Las saturnales romanas son hermanas mayores, sin duda, de las fiestas populares de hoy. Sin embargo, hay algo más hondo siempre, en todo movimiento general, en todo ademán de la multitud, que sube de la especie y de sus más misteriosos hontanares» (497). Y en una reseña bibliográfica a propósito de la publicación de “Nosotros, los últimos intelectuales” de Roger Callois, Dávila descubre en el gesto del filósofo francés un impulso idéntico al que animaba los sacrificios rituales de los antiguos aztecas mexicanos (*Obras Completas II*).

En esta vía que recorre Dávila se evidencia otro signo de la poesía moderna, desde el romanticismo y el simbolismo: oponer al pensamiento racionalista, a la ciencia y a la técnica, la presencia indomesticable del pensamiento pre moderno.

La modernidad postuló la razón como la única forma legítima del pensamiento. Pero la poesía moderna desde el romanticismo, a contrapelo

de todos los racionalismos, se aventura en una exploración ilimitada de la vastedad del mundo, asediándolo desde todos los costados, apelando a todos los saberes, apropiándose de todas las formas de conocimiento: símbolo, mito, ritual, adivinación, memoria atávica, revelación sagrada, pulsión del deseo, deslumbramiento de la intuición. Y esta actitud poética desemboca en una escritura que interrumpe constantemente los hilos de la discursividad lógica, y en la producción de un sentido imposible de abordar desde el pensamiento racionalista.

2.2. Conocimiento y poesía

Ante la desacralización del mundo operada por el racionalismo moderno, ante la degradación de la condición humana subordinada a la producción industrial moderna, Dávila invoca la sacralidad original de la existencia humana y la tragedia de su ruptura con el origen divino. La poesía es una de las vías para acceder a la experiencia de lo sagrado. En la poética de Dávila, la poesía es ante todo una experiencia de conocimiento, aunque ese conocimiento aparezca oscuro y enigmático, y aunque sea –como él mismo dice– “diametralmente opuesto al modo conceptual” del conocimiento racional. Para Dávila, la experiencia más alta del conocimiento (la iluminación) está más cerca del conocimiento poético que del modo racionalista. En estas dos experiencias extremas, el conocimiento tiende simultáneamente hacia dos abismos que para el pensamiento racional resultan contradictorios e irreductibles: los confines del universo y el centro del ser; los dioses y los hombres; la infinita vastedad de la existencia y la subjetividad íntima y sangrante. En ambas –iluminación y poesía– se despliega la vocación de infinito y absoluto que el ser humano opone a la contingencia y finitud de su condición, «y la necesidad de integrar los ritmos inmediatos de la obra personal con el Verbo que sostiene y revela el Universo» (“Magia, Yoga y Poesía” 436).

De allí entonces esa “oscuridad” de la poesía daviliana, que no está hecha de significados ya constituidos, explicables a la luz de algún código –ni siquiera a la luz de los códigos esotéricos–, sino de revelaciones súbitas cuyo sentido se configura en los contextos de interpretación que los mismos poemas crean

y proponen: la poética de Dávila, la poesía ecuatoriana e hispanoamericana – desde el modernismo hasta la vanguardia–, en el horizonte poético y cultural de la modernidad, con su heterogénea mezcla de saberes y religiones, de historias y geografías, de lenguajes y esferas discursivas; no solamente nuestro castellano andino y mestizo, sino más ampliamente, el lenguaje, las palabras y las infinitas posibilidades del significar: «*¿En qué instante se une el buscador / a lo buscado, y / Materia y Mente entran en la embriaguez / del mutuo conocimiento?*» se pregunta en “Campo de fuerza”. Y esa es la pregunta que recorre toda su trayectoria poética, pregunta marcada por la búsqueda apasionada de un conocimiento, que se sitúa siempre un paso más allá, por la persecución de un saber irreductible al orden de las convenciones del lenguaje.

«*¿En qué instante...*» dice Dávila, porque el conocimiento que persigue solo se presenta como deslumbramiento instantáneo, como un golpe de intuición fulgurante, inexpresable en el orden lineal y sucesivo del lenguaje. Pasión extrema que pone en movimiento los incitantes juegos de la inteligencia y las seducciones de la sensibilidad, la fuerza del espíritu y la turbulencia de la carnalidad.

¿Cómo nombrar el enigma del ser y de la existencia de otro modo que no sea con enigmas? Ante el enigma de la vida, Dávila propone el enigma de la palabra poética.

Cuando un día vayais a buscarme,
quedaos a la puerta.
Gritad con vuestras voces un nombre de los vuestros.
Yo os responderé abriendo el suelo
con una débil costilla o un recuerdo.
[...]
Gritad un nombre que suene a siempre.
O a nunca, como un ángel increado.
O a nada, como una cabeza dada vuelta.
(“Advertencia del desterrado”).

Pasión por el conocimiento absoluto, pasión demiúrgica, como la que anima al dios de “Oda al Arquitecto”, tal es la pasión poética de César Dávila. Pasión sagrada por nombrar la totalidad del universo para que el mundo se vuelva presencia; pasión que devora inclusive la propia inteligibilidad del poema. Decir el nombre de todas las cosas, borrar sus fronteras: tejer la tela del poema para que en ella se dibuje la figura doble del enigma: vida y muerte, paraíso y abismo, caos y cosmos, presencia y ausencia. De allí la caudalosa exuberancia de su verbo, las violentas antítesis, el desencadenamiento –a veces delirante– de las metáforas, las largas series versales que repiten una misma estructura sintáctica con el ritmo encantatorio de una letanía.

Desde *Arco de Instantes* y hasta los últimos poemas, la exuberancia verbal de Dávila se repliega paulatinamente para dar paso a una poesía más escueta y descarnada, más próxima al silencio y al vacío. En un poema anterior, perteneciente al ciclo de *Espacio mes has vencido* había escrito:

Enterré ya los mármoles que amaba.
Duermen en él los ángeles helados
en ocultos tropeles ateridos.
Ya sé odiar los berilos y zafiros
–parásitos brillantes de la roca–.
No deseo admirar tus vestiduras
salpicadas de signos y asteroides.
Amo la desnudez de los caminos
(Poema N.º 1).

Pero no será sino hasta la escritura de *Arco de instantes*, y sobre todo desde el poemario *En un lugar no identificado*, –muy lejanos ya de la poderosa cercanía de la retórica y la poética nerudiana, de la pasión por lo telúrico– cuando Dávila emprende una exploración que bordea los abismos del sentido –abismos del ser, de la conciencia, del lenguaje– con una expresión concisa y tensa que gana en densidad semántica lo que pierde en inteligibilidad racional. Dávila multiplica las imágenes extrañas, las alusiones esotéricas, el fraccionamiento de alusiones y conceptos en la visión angustiada y aterradora del ser del hombre al borde del abismo.

Y la Poesía, el dolor más antiguo de la Tierra,
bebe en los huecos del costado de San Sebastián
el sol vasomotor
abierto por las flechas.

Pero la voluntad del poema
embiste

aquí

y
allá

la Tela
y elige, a oscuras aún, los objetos sonoros
las riñas de alas,
los abalorios que pululan en la boca del cántaro

Pero la tela se encoge
y ninguna práctica
es capaz de renovar
la agonía creadora del delfín.
El pez sólo puede salvarse en el relámpago.
(“Profesión de fe”).

Exilio y resacralización del mundo

Expósito en la Nada y nacido en el ¡Ay! universal.
Inútil puro.
Vuelas tu desalado suceso sin quehacer
Destetado del Cielo, qué bellos son los traspiés
de tus alas
en la necesidad de Abismo.

(Ángel sin misión).

Pasión es una palabra doble: nombra el amor, el deseo, el impulso vehemente hacia el otro y la entrega al objeto deseado. Desde su connotación cristiana nombra el sufrimiento, y la poesía de Dávila se sumerge profundamente en el dolor de la condición humana: ángel caído, escindido para siempre de su origen sagrado, tentado por el abismo de la carne y nostálgico del paraíso. En varios poemas, aparece consignada la desgarradura producida por el alejamiento de lo divino: los hombres deambulan en su exilio terrestre, “Lejos de Dios”, prisioneros en la vibración del “instante ateo”, “golpeando a las puertas

de un dios mudo”, en espacios “colmados por el vacío de dios”, con su “obsesión de paraíso en ruinas”: «Amad a aquellos que aún no existen / y que, ansiosos, desde un lugar divino / quieren bajar a uniformarse de cautivos», escribe en “Invitación a la vida triunfante”. El destierro, el exilio en el espacio y en el tiempo, es el territorio en el que Dávila construye su poética: «Vengo desde mi propio centro, oh errantes días. / Desde la infinita soledad de un dios perdido» (“Origen I”).

Mircea Eliade escribe que lo sagrado y lo profano no son formas de especulación teológica acerca del mundo, sino dos modos existenciales de “estar” en el mundo, dos experiencias primarias anteriores a cualquier reflexión sobre el mundo:

El mundo profano en su totalidad, el Cosmos completamente desacralizado, es un descubrimiento reciente del espíritu humano” que caracteriza a las sociedades modernas. Sin embargo aún en ellas, persisten repliegues en los cuales los hombres buscan acceder a la experiencia de lo sagrado. Para el pensamiento arcaico, el espacio no es homogéneo: existen zonas sagradas que se revelan como Centros y Ejes de organización del espacio, “aberturas” de comunicación con un orden diferente al orden natural (dios, el ser), que permiten al hombre orientarse en medio de la extensión homogénea e infinita del espacio profano; por la sacralidad es posible ordenar el espacio caótico, integrarlo en un orden y volverlo habitable. Para la experiencia moderna del mundo, la desacralización del espacio significa la pérdida del centro sagrado: no hay orden ni concierto en la masa amorfa e infinita del espacio homogéneo. En rigor no hay “Mundo”, pues este no puede existir entre “los fragmentos de un universo roto, la masa amorfa de una infinidad de *lugares* neutros en los que se mueve el hombre (Eliade: *Lo sagrado y lo profano*).

Dávila asume radicalmente esta pérdida de la centralidad del espacio como un exilio y un destierro: exilio en ese espacio de «infinita soledad simultánea» de «vacío colmado por la ausencia de Dios» en los poemas de *Espacio me has vencido*; «Ciérrame para siempre el paraíso. / Yo estaré con los míos siglo a siglo» escribe en “Canción al templo antiguo”. Y exilio en el tiempo en *Arco de Instantes*: «Yo soy de ayer, y me visito ahora / por un descuido en que lloró el Eterno», escribe en “Advertencia del desterrado”.

Catedral Salvaje por su parte es, antes que nada, un acto fundacional: la consagración de un espacio –los Andes– como Centro del Mundo en el que convergen todos los tiempos, todos los espacios, todos los seres y los dioses.

La montaña y el templo son signos privilegiados para significar la sacralidad del espacio: son “aperturas”, puertas de acceso para el encuentro entre los dos órdenes: el orden de lo sagrado, que es el orden del principio originario, anterior a la historia, orden del Ser, tiempo sagrado del origen donde muerte y nacimiento se confunden. Y el orden de lo profano: la cotidianidad, los registros de la temporalidad, el tiempo de la heterogeneidad de los seres y las cosas, el tiempo de los trabajos y los días. En el lugar sagrado se disuelven las fronteras que separan los mundos, y abre el contacto entre la vida cotidiana y el mundo divino, pero también con las regiones abismales de los muertos.

César Vallejo está, sin duda, en el horizonte de intertextualidad de la poética de Dávila: para ambos el dolor, la enfermedad, la muerte son las marcas visibles del mal, los estigmas que deja en el cuerpo la caída. Salir del cuerpo de la madre, es abandonar para siempre el centro y la matriz, asumir los signos de la individuación -nombre, rostro, cuerpo-, y abandonarse a una erranza perpetua.

El hombre sufre los días que conquista.
Padece.... Llora, temiendo su lágrima final.
Reparte con la carne y la ternura
la verde y fiel espina del futuro.
[...]
Ama su cuerpo. Sufre de bruces en su compañera
y cae, ciego, hacia lugares lívidos,
extendiendo su sangre derrotada,
hacia un ser venidero que le acusa y puebla.
[...]
Y está marchando siempre con millares de pasos,
con millares de espaldas que se quedan
a oscuras de Dios...

(“Canto del Hombre a su ignorado ser”).

En la poética de Dávila, la sexualidad es una de las marcas de la caída: constatación de la dualidad, de la radical incompletud de cada ser humano, en perpetuo anhelo del otro, solamente para recaer otra vez en el abismo de su propia soledad. Pero además, la sexualidad es una fuerza abismal, pulsión oscura que brota desde lo instintivo reafirmando una y otra vez la animalidad del hombre, su inexorable cautiverio en la carne.

Padres míos:

Yo sé que vosotros, en vuestro vaso ceremonial,
fabricáis a escondidas de los niños
infelices pasatiempos de la carne
que os avergüenzan cada mañana.

[...]

Oíd:

Ya llegan los adultos a morir en el blanco aluvión de sus
sábanas

Ya vienen a encadenarnos hasta el alba.

Partimos:

Nacemos en un cielo sucesivo,
en el plumaje que tira sobre las Reinas el Viejo
Sembrador

(Origen II).

Incluso la función engendradora de acto sexual aparece en su poética como una perpetuación en otros –en los hijos– de la condena original, reproducida y multiplicada en la especie entera. El erotismo, la sexualidad, en tanto que dualidad y en tanto que multiplicación de los seres, es fuente de angustia porque impulsa la dispersión y el dolor hasta el infinito.

He aquí que un hambriento ríe un diente
y exprime su mejilla cenicienta
Sin embargo él, con su pálida sustancia
edifica otro esclavo y otro hambriento,
sobre el camastro donde, unido, yace...
("Código amargo").

La ruptura de la unidad original engendra la temporalidad. Para el pensamiento arcaico, el tiempo arquetípico está en el pasado. No en un ayer histórico, sino en un tiempo inmemorial, anterior al tiempo, cuyo signo es la unidad del ser que reposa inmóvil en su identidad eterna. El tiempo histórico es vivido como caída y ruptura: Adán expulsado del paraíso vive la pluralidad de tiempos, la heterogeneidad de los seres, la dispersa multiplicación de las cosas. La nostalgia del moderno por la unidad original, dice Mircea Eliade, se revela en la apetencia por experimentar la sacralidad de la existencia. En la poesía de Dávila se advierte ese incesante combate entre el impulso por la reintegración en el gran todo, y la desalentada constatación de su caída.

Sólo el infierno puede hacer verdaderos mártires
porque la salvación es el peor de los descaros
en nuestra Epoca;
porque dura precisamente el tiempo que se necesita
para preparar un nuevo Universo de Condenados.
(“Meditación en el día del exilio”).

Yo elijo una vez más
la bestia impura que ha de conducirme a la Nada
Porque el futuro depende del perdón
que todos los animales juntos en el Hombre
otorguen a su viejo creador
(“Transfiguraciones”).

Es tentador leer algunos de los poemas de Dávila como pequeños oratorios íntimos, otros como como grandes templos y catedrales imponentes, erigidas para propiciar el contacto con lo sagrado. En este punto, poesía y ritual sagrado coinciden, pues ambos son invocaciones propiciatorias de la experiencia de la sacralidad. En algunos de sus ensayos podemos leer su absoluta convicción de la secreta unidad entre los hombres y sus dioses: véanse por ejemplo los que se refieren al carnaval:

Porque él, viejo Momo, vendrá de todos modos y las divinidades
nunca han rechazado la huella del dedo del hombre en cualesquiera
de sus tránsitos terrestres. Es más: acaso descienden únicamente con
la secreta esperanza de verse transformados por la acción del pulgar y
el índice de sus propias criaturas (*Obras Completas II*: 533).

O en ese otro ensayo que se refiere a los rituales propiciatorios aztecas cuando, al finalizar una era, ofrecían a los dioses una copa colmada por los corazones de existencias cumplidas.

Hacia la media noche, el sacerdote encendía de súbito el fuego anunciador de la nueva época. Nacía el siglo nuevo. [...] Sin embargo, antes de cada recomienzo había un instante supremo; aquel en que el alma colectiva se entregaba a los dioses y percibía el Infinito. Había una fulguración de tiempo en la que el alma americana hacia la dación de su fantasma espiritual al infinito esférico en la noche. En ese extremo tic-tac de sangre y pulso, experimentaba el destello de lo Intemporal a través de una grieta infinitesimal del espacio tachonado. En seguida, retornaba a la existencia cotidiana, humedecida en la gran fosforescencia del Ser (*Obras Completas II*: 531).

Para las sociedades premodernas, la vida social está marcada por el ritual. Por su intermediación el pasado se actualiza, repitiendo cíclicamente el momento fundacional, restituyendo el pacto de los hombres con sus dioses, y devolviendo a la vida cotidiana su fundamento sagrado. “Catedral Salvaje” puede leerse como un inmenso poema ritual: en el centro del mundo, confluyen lo sagrado y lo profano cerrando por un instante detenido el abismo que los separa en el tiempo histórico. Rito de muerte y resurrección en el que dioses y criaturas se entremezclan y se funden para engendrar, una vez más, el universo.

Aquí, el Creador y la creatura copulan en silencio,
anudados durante siglos, pisoteados por las bestias!
[....]
Oh infinito antepasado de mil rostros, mil alas y mil colas!
En el profundo rebaño de las simientes y las sombras duermes!
[...]
Las tumbas te alimentan como poros, innumerables abismo!
Antros inmemorables, tribus profundas, secretas multitudes
de bestias y alimañas trasmutadas!
Desde la fundación del paraíso,
en infinitas vidas y en incesante muerte,
cambias la sorda piel del Universo, en una vestidura de furor!
[...]
Yo, que jugué a la Juventud del Hombre,

alzo esta noche mi cadáver hacia los dioses
Y, mientras el rocío cae sobre el mundo
atravieso la hoguera de la resurrección
(“Catedral Salvaje”).

Muchos otros poemas están impregnados de este carácter ritual. Imposible no conmoverse ante ese ritual de invocación del que clama la presencia de la divinidad, ese ritual desesperanzado y agónico que se estrella contra el silencio indiferente de dios. Ritual que inclusive alcanza un tono blasfematorio en los momentos de las grandes caídas, cuando el poeta percibe solo el olvido y el oscurecimiento de Dios, pero que siempre deja escuchar detrás del grito el rumor de la oración. El mismo lo dice en el poema “El ebrio”: «Blasfemia de los ebrios, / desde el líquido idioma de los niños, / rezas devotamente a la espalda de palo de Jesús».

4. La encarnación

A lo largo de los diversos ciclos de la poesía de Dávila, se advierte su actitud ante la existencia como un constante rito expiatorio.⁴ ¿Cómo evadirse de la condición de exilio y mutilación que marca la existencia humana? Dávila invalida una tras otras las respuestas trascendentales: ni la eterna trascendencia cristiana con su promesa del paraíso prometido, ni la supervivencia del cuerpo en las reencarnaciones sucesivas, ni la reintegración del espíritu en la totalidad, abismado en la contemplación atemporal de lo divino. Por diversas vías, Dávila tienta una y otra vez la disolución de su yo contingente y finito, que le aprisiona en los límites de su propio cuerpo y le condena a la soledad: fundirse en la materia corpórea; identificarse con todos, con el “cuerpo innumerable” de los otros sufrientes de este mundo; interrumpir la conciencia y disolverse en el gran vacío; todas éstas son formas de escapar a la propia finitud. Pero así como a cada muerte le sucede una resurrección, ningún renacimiento es definitivo, sino apenas el comienzo de una nueva y fulgurante caída. Una y otra vez arribará a la misma desolada

⁴ En un breve pero iluminador ensayo, “El solitario de la gran obra”, Juan Liscano ha podido establecer tres etapas en este proceso: la primera “de toma de conciencia; una segunda de evocación de los antepasados y ascendientes; y una tercera de destrucción del “yo” personal, mediante la destrucción de la imagen del padre. Entonces, substituida esta última por la visión ecuménica del mundo, cree posible entregarse a la obra de renacimiento regada por un amor sangrante, crístico”.

constatación: «Pero es insostenible la salvación de la Carne. / Oh Hidromiel, Hidrosemen, Hidromuerte! (“Josafat”).

En diferentes poemas, el yo lírico –un yo errante que ha perdido su centro y su linaje– vuelve una y otra vez su mirada hacia atrás, en búsqueda de su origen y lo encuentra doble: la *madre*: la materia, la naturaleza, la noche genésica; y el *padre*: el principio formador, la ley.

Confuso emerjo de la noche como de un paraíso de mucosas.

[....]

El padre milenario sacude en el vacío mi costado,
me grita su nombre sobre el cabello; me arranca de mi madre;
y, como antes, ganguea ebrio,
delira sonriendo con el rostro dividido en mil rostros
humeantes de furor, de piedras, vientos, y
sucesos angustiosos que sólo el hijo
puede traducir [...]

Ardiendo en sus alcoholes altísimos
me grita: -“Hijo, di, di mis palabras verdaderas!”
“Veo tu calavera: está pálida; has caído!”

[....]

Así subo al país de la perpetua profecía
Tierra ocultada por la madre en el fondo del hijo
para remota alianza con el padre infinito y misterioso!

(“Vaticinio”).

En varios poemas Dávila invoca la imagen mitopoética de la unidad original de los principios masculino y femenino: *Ouroboros*, la serpiente cósmica del tiempo circular es simultáneamente «hembra y varón en un lecho redondo», «mordiéndose por turno la entrada del corazón»; y en “Boletín y elegía de las mitas” la invocación a Pachacamac: «Tú que no eres hembra ni varón / tú que eres Todo y eres Nada», opuesta a Viracocha, esa otra representación de la divinidad cuyos rasgos son inequívocamente masculinos.

Sería vano, en esta poesía tan fuertemente simbólica, elaborar un arduo catálogo de sus símbolos más frecuentes; pero quizás el de la madre es el más abarcador y poderoso de todos. La figura de la madre condensa y resume

todas las contradicciones: ella es dadora de vida y devoradora de sus hijos, a la vez útero y tumba, ascetismo del espíritu y obscenidad de la carne. En los diferentes ciclos de su poética, la madre es sucesivamente tierra, eternidad, vacío; casa, templo, lúpanar.

Madre y muerte son, en la poética de Dávila, “altísimas palabras”. El deseo incestuoso de poseer a la madre, equiparado al deseo de retornar al útero materno, conduce a la muerte: entrar en el cuerpo de la madre es volver al seno de la tierra que le dio el ser. Pero la madre es, sobre todo, *mater*: materia. En un hermoso ensayo sobre Teresa de Ávila, José Ángel Valente ha leído la aventura del espíritu, en la tradición mística cristiana, como una aventura del cuerpo. La encarnación es la figura que preside la re-unión de la carne con el espíritu. «La noticia del Evangelio –dice Valente– es una noticia carnal. Su sustancia extrema sería esta: el Verbo se hizo carne. El cuerpo puede, por obra del verbo, alojar la latitud de lo divino, y lo divino se inscribe en la materia corpórea» (Valente, 37-39).

Dávila tienta una vía muy próxima a la de la experiencia mística. En principio, la encarnación no es el idilio entre “la materia y el arcángel”, sino contienda bélica: «Ahora sé que me dieron esta alma en medio de una batalla. / Alucinado por las cerillas enemigas miré el cadáver de mi madre bajo el Cisne que la amaba» (“Origen II”).

Pero no es desprendiéndose de la carnalidad y la materia como Dávila busca acceder a la «embriaguez del conocimiento». En poemas de diferentes ciclos de su poética—como “Oda al Arquitecto”, “Catedral Salvaje” o los posteriores de “Conexiones de Tierra” y “Materia Real”—Dávila tienta una y otra vez el pacto con la materia para desentrañar el enigma del ser.

Ya en poemas tempranos como “Canción a Teresita” y “Oda al Arquitecto”, busca en los repliegues de la materia el destello de lo sagrado. En la evocación de Teresita, el tono expresivo del poema —mezcla de sensualidad y espiritualismo—, está marcado ya desde el epígrafe: «Apasionadamente», y se despliega en el placer —de resonancias modernistas— con que describe el cuerpo de la muchacha: ella tiene entreabierto «un hoyo de dalia en la sonrisa», su «pecho quema su materia estelar», ella es «esa noción de beso que comienza en los párpados; / la trémula angostura del abrazo en los senos». El cuerpo de la niña anuncia en su materia carnal la huella divina,

que se expresa condensada en el verso: «La comunión primera de la carne y el cielo».

La percepción de lo divino en la materia es aún más evidente en la “Oda al Arquitecto”. Aquí la sustitución de la idea cristiana de un Creador, por la de un modelador de la materia, reduce la distancia entre el creador y sus criaturas: el principio divino está realmente presente en las cosas materiales, y la materia toda se sacraliza porque aloja en sí a lo divino.

En los primeros ciclos de su poética, Dávila busca el contacto físico con la materia, con las cosas del mundo, como una vía para afirmar su propia presencia: «Yo vengo hacia vosotras, caminantes presencias [...] / con la sed constante de torturar las cosas, / de erigirlas desnudas, frente a mi propia ausencia» (“Origen I”).

«Abre las ciegas yemas de mis dedos / para que puedan sentir la callada amistad de la materia» escribe en “La pequeña oración”, y en “Tacto”: «Tú entiendes el sabor oscuro e íntimo/ de las cosas». En esta poética de las cosas que se encuentra en los poemas de *Espacio me has vencido*, con ciertas proximidades a la retórica nerudiana y a la de Carrera Andrade, Dávila intenta adentrarse en la intimidad de la materia, quisiera consustanciarse con ella, como un regreso al útero materno, para ser otra vez uno con el mundo. En “Descubrimiento de la roca milenaria” escribe:

Eternamente los dioses siderales
hablan desde los poros,
desde el panal sagrado de los átomos
Conozco aquella voz inmensa, muda y clara
Con la luz de mi sangre ingresé en el silencio.
El tierno fuego de las cosas eternas
entra en mi corazón cada mañana
Y mi alma entra de hinojos en las cosas.

Este contacto íntimo con la materia es una de las experiencias de lo sagrado, y la apertura propiciada por la poesía consiste en una disolución del yo, en una apertura del propio ser para hacer residir en él el alma del mundo: encontrarse «invadido y habitado por todas las cosas, por todos los misteriosos poderes errantes del mundo, por el *ánima mundi*» (“Magia,

yoga y poesía” 433). Las cosas, como el hombre, participan de la misma condición de exilio y «soledad terrestres», y Dávila pronuncia sus nombres como en una oración:

Yo te pronuncio: cesto, arcón, redoma.
Bastón que entras en la portería,
Candil que tienes roja la solapa
Copa de fiebre y de melancolía.
Aldaba que acaricia un dios viajero.
[...]
Te bendigo martillo carpintero
[...]

(“Amistad con las cosas”).

Pero también el dolor –una constante en su poesía, con resonancias vallejianas– se encarna en el cuerpo. En “Boletín y elegía de las mitas”, el poema se construye morosamente sobre los cuerpos indígenas, sobre su carne doliente y lacerada, pero también sobre la materia carnal del lenguaje: los nombres propios, los lugares, la sintaxis, el léxico, el ritmo que evocan el castellano andino permeado por la lengua quichua, procedimientos que otorgan la fuerza y el tremendo vértigo expresivo del poema; «nos trasquilaron hasta el frío la cabeza», / «con cuchillo de abrir chanchos, / cortáronle testes», / «Cayó de bruces en la flor de su cuerpo», / «Todito él [...] una sola llaga salpicada».

Brazos llevaron al mal.
Ojos al llanto.
Hombros al soplo de sus foetes,
Mejillas a lo duro de sus botas.
Corazón que estrujaron, pisando ante mitayo,
cuerpos de mamas, mujeres, hijas.
[...]
Y tam, si supieras, Amigo de mi angustia,
cómo foeteaban cada día, sin falta.
“Capisayo al suelo, Calzoncillos al suelo,
tú, bocabajo, mitayo. Cuenta cada latigazo”.
Yo, iba contando: 2, 5, 9, 30, 40, 70.

Así aprendía a contar en tu castellano,
con mi dolor y mis llagas.

(“Boletín y elegía de las mitas”).

Y en ese poema desmesurado, *Catedral Salvaje*, la materia es el magma primordial, la fuente sagrada del origen, la sustancia primigenia de los hombres y los dioses. Allí están todos los seres y las cosas: rocas, arcillas, minerales, joyas; dioses y héroes, guerreros, artesanos y pastores; animales, aves, insectos; el trigo y los maizales, las frutas, los cabuyos, los árboles, los arbustos y las flores; instrumentos, utensilios, vasijas. Materia gloriosa en perpetua metamorfosis.

La posibilidad de adentrarse en la esencia de las cosas, de demoler los muros que aíslan al yo de los demás seres, la posibilidad de ser uno con el universo, es para Dávila una de las tentativas más altas de la poesía. En su “Teoría del Titán contemplativo”, refiriéndose a Jorge Carrera Andrade dice:

Pero he aquí que, de pronto, esta facultad de ver se transforma, y el Poeta se siente dentro de lo observado. El conocedor y lo conocido unificanse mágicamente. Siente y sufre desde el objeto de la contemplación, reintegrándose. [...] Las esencias le devoran y le entregan sus regazos elementales, ardientes de plasma originario. Es así, como el Poeta, desde la presencia corpórea del Universo, desciende a la Esencia universal” (*Obras Completas II*: 423-426).

En los ciclos posteriores, las cosas van perdiendo paulatinamente su objetualidad, y acrecientan su sustancia simbólica, su capacidad de condensar y movilizar descargas semánticas insospechadas. Si el contacto físico con el mundo no hacía sino reafirmar la dualidad y la escisión entre el hombre y las cosas, Dávila siente la necesidad de tentar entonces otras vías de aproximación a la materia que provoquen esa comunión total a la que aspiraba. En un poema de *Conexiones de Tierra* escribe:

Quiero que me digas; de cualquier modo debes decirme,
indicarme. Seguiré tu dedo, o
la piedra que lances

haciendo llamear, en ángulo, tu codo.
Allá, detrás de los hornos de quemar cal,
o más allá aún,
tras las zanjas en donde
se acumulan las coronas alquímicas de Urano
y el aire chilla como jengibre,
debe estar Aquello.

(“En qué lugar”).

La voluntad poética de Dávila de penetrar en la esencia de las cosas, le lleva a intentar una visión suprasensorial del mundo, liberada de las contingencias de su devenir temporal. Dávila consideraba que esta “experiencia secreta” del mundo, en la que el poeta “hace contacto silente con el Espíritu” en la fulguración de un instante sin continuidad, es una búsqueda de la poesía contemporánea, una de cuyas mayores realizaciones se encuentra en Neruda:

Es oportuno recordar aquí sus cantos materiales [...] y constatar su clarividente exploración del objeto elegido, así como su aprehensión de los símbolos y de los vagos tesoros suspensos en la atmósfera interior de cada uno de ellos”. Dávila estaba convencido de encontrar en los procedimientos Yoga de identificación con el objeto, una puerta de entrada para la exploración poética del mundo (*Obras completas II* 432-433).

A pesar de todos sus intentos, la materia, la carne, el cuerpo, jamás pierden en su poesía su condición de umbral, de frontera, de límite. Pero la frontera es, a la vez, lo que separa y lo que une. La iluminación solo es posible en el instante en que materia y mente se funden para restablecer la unidad primigenia. Dávila necesita de la complicidad del cuerpo, de su materia carnal, para acceder a la plenitud; la huella de lo corpóreo aparece en su poesía a cada paso en la visión alucinante de los cuerpos expuestos, sangrantes, desnudos, desmembrados, visión del cuerpo que alcanza su punto más alto en “Boletín y elegía de las mitas”; allí los cuerpos múltiples se identifican con el cuerpo de Cristo, precisamente con el cuerpo encarnado de Dios. Sólo en la conciliación de lo eterno con la materia mortal, en la negación de la escisión, es posible vislumbrar la plenitud de lo uno, y la palabra poética que la nombra necesita de la “Boca Santísima de la Carne” para ser pronunciada:

«Ombligo, Corazón y Retina / son saboreados / por el áspid que mana / sin cesar / de la Boca Santísima de la Carne» (“Campo de Fuerza”).

El cuerpo, y particularmente el cuerpo emblemático de la madre, nunca pierden su condición de umbral, el cordón umbilical que mantiene abierto el contacto entre el lugar sagrado del origen y la existencia terrena.⁵ En el poema “Origen”, uno de los poemas fundantes de su poética, el hombre que se aleja del cadáver de la madre dice en los versos que cierran el poema:

Sin embargo, alguien debe continuar atado a la cabellera
que brota de la vertiente de la Salvaje Madre.
Alguien debe continuar la escritura del dedo en el polvo
Alguien debe continuar el canto del Hombre Claroscuro de la Noche
Alguien debe continuar la agonía de los Mayores
sobre la mesa errante del pañuelo de maíz”
 (“Origen”: “En un lugar no identificado”).

5. Tarea poética

En el contexto de la poesía ecuatoriana, es difícil encontrar quien haya asumido tan radicalmente y con más pasión que César Dávila este oficio de “continuar el canto de los Mayores”. La poesía de Dávila extrae su fuerza del pasado, se vuelve hacia el mito y los saberes milenarios, redescubre las antiguas palabras de la tribu, desvela insólitos significados que sobreviven secretamente en el lenguaje. En el aura de sus palabras se escucha la voz del adivino que descifra el enigma de la vida en la entraña de los seres. «Y la Poesía, el dolor más antiguo, el que buscaba dioses en las piedras» escribe en “Tarea poética”.

Para César Dávila la poesía es –lo hemos dicho ya– por sobre todo una experiencia de conocimiento; pero el conocimiento poético es de naturaleza radicalmente opuesta al conocimiento producido por el pensamiento racionalista. Dávila intenta un conocimiento absoluto, que suprime el

⁵ En una nota sobre la edición española de *Ulises* -“El Ulises cumple años”-, Dávila encuentra en el monólogo de Molly Bloom una esperanza de vida positiva, y escribe: «Son palabras de mujer [...] Recuérdese que la Naturaleza es femenina. Y que ella desde el fondo de su matriz viscosa de hidra dirá: si, si, si, a los posteriores requerimientos del fulgor supremo» (*Obras completas II* 499).

dualismo entre el objeto del conocimiento y lo subjetivo que conoce: ser absolutamente consciente de los juegos de la conciencia que se conoce a sí misma conociendo al mundo, es «una experiencia pura, absoluta, en la que no hay sujeto conocedor ni objeto conocido, ya que uno y otro se unen en una entidad única», anota en “Noción y técnica de la conciencia de sí mismo” (*Obras completas II* 441). Una “embriaguez del conocimiento” que estalla en el instante en que se confunden «el buscador y lo buscado» del poema “Campo de fuerza”, tan próxima a la experiencia de los místicos.

Como resultado de esta búsqueda de iluminación, la percepción del mundo que aparece en los poemas y los principios constructivos que los organizan, no siguen una organización lógica, racional, sino un mostrarse fragmentario, caleidoscópico, con enormes abismos entre una imagen y la siguiente, como si el pensamiento siguiera una trayectoria imprevisible, un curso errático sujeto inclusive a los golpes del azar.⁶ Este pensamiento –constantemente interrumpido, interceptado en su curso de elaboración, y sometido a un perpetuo recomenzar– puede haber encontrado sustento en las prácticas del budismo Zen cuyo objetivo es anular los obstáculos interpuestos por los hábitos racionalistas del pensamiento que impiden la captación intuitiva del Ser. En “Noción y técnica de la conciencia de sí mismo”, Dávila anota este procedimiento: «1. Atender interiormente al estado de ánimo, antes de que surja un pensamiento. 2. Cuando surge un pensamiento, interrumpirlo inmediatamente y volver a la actitud de atención interior. 3. Tratar de contemplar la mente en forma ininterrumpida» (*Obras Completas II*).

De esta concepción poética se desprenden algunos rasgos de su retórica, particularmente la configuración de la imagen. César Dávila coloca a la imagen en el centro de la creación poética. Para Dávila la poesía no existe solamente en los textos de los poetas, sino en el impulso creador que anima múltiples esferas de lo humano: el juego, la fiesta, el sueño, el erotismo, el arte. En las líneas dibujadas en las rocas de las cuevas prehistóricas, en los utensilios de cerámica de los primeros hombres sobre la tierra, Dávila descubre brillar “la más remota poesía del hombre”.⁷ Dado que su percepción

⁶ Juan Liscano anota este carácter fragmentario de los poemas de Dávila: «Sus versos transmiten retazos de sus visiones, de su experiencia espiritual, de sus vivencias. Son notas, esquemas, testimonios angustiados, apuntes, explosiones de conciencia» (“El solitario de la gran obra” 4).

⁷ Para las reflexiones de Dávila sobre la imagen, y en general sobre el modo poético del conocimiento, véase su ya citado ensayo “Magia, Yoga y Poesía”. *Obras completas Vol. II*.

del mundo no se somete a la lógica racionalista, Dávila encuentra en la imagen la virtualidad creadora que hace posible provocar otros módulos de captación y reflexión sobre el ser y el existir. La imagen, y particularmente la metáfora, no son simplemente “otras formas” de nombrar el mundo, sino formas de producir “otras experiencias” del mundo. Lo que dice la metáfora, no es un sentido que pueda expresarse de otro modo que no sea metafórico. La metáfora tiene el poder de comprometer y movilizar simultáneamente diversas facultades humanas: sensorialidad, emoción, inteligencia, intuición, se combinan en proporciones variables para engendrar ese sentido inédito, nunca antes pronunciado por el lenguaje. Pero además, la metáfora destraba e interrumpe los frenos del lenguaje, liberando su ilimitada productividad.

El poder creador hace de la metáfora una actitud ante el mundo y ante el lenguaje. De allí que Dávila proponga una asociación entre la imagen metafórica y el ritual mágico. Imagen, imaginación y magia –dice Dávila– comparten, no solo una misma etimología –*imago*– sino sobre todo una misma actitud vital: el secreto pacto del espíritu con la materia. Para la creación de sus imágenes, el poeta pone en movimiento «sus más secretas uniones con el plástico limo de las emociones primarias y sus vínculos con la materia hechizada. No sin razón, en piedra, arcilla y hueso fueron modeladas las primeras figuras de uso mágico que conoce la historia» (*Obras Completas II*: 432).

La magia, como la poesía, aparece «en la aurora más inverosímil del mundo; en los primeros contactos de modelación de la materia por las fuerzas conformadoras del espíritu [...] Aparece al día siguiente de la pronunciación de las palabras “Hagamos al Hombre”, por la boca del Imaginífico». Pronunciar las palabras y modelar en barro la figura humana: el gesto creador de Dios es un gesto de poeta y de mago. No en vano Dávila lo llama con un nombre de poeta: “el Imaginífico”, “el Imaginero apasionado”. En el ensayo citado, pero también en algunos poemas como *Catedral Salvaje* escribe: «Tremendo Imaginífico, rasga este firmamento sucio / de nudos y hélices!». La virtualidad creadora de la imaginación, –anterior a toda forma de pensamiento racional, y radicalmente distinta de él, anterior inclusive a la conciencia–, genera en su movimiento imágenes cuya textura es impronosticable, por no sujetas a ninguna regulación racionalista. «Es en ese punto de la libertad creadora preconsciente en donde se insinúa la semejanza del hombre con los dioses».

Dávila toma una formulación del surrealista francés Pierre Reverdy según la cual la imagen «no puede nacer de una comparación sino que es el resultado de la aproximación o conciliación de dos realidades alejadas entre sí cuyas relaciones sólo el espíritu ha aprehendido». En el nudo germinal de la imagen –dice Dávila– «coexisten los elementos antagónicos que se encuentran en todos los puntos de la eterna y circular batalla del universo». Lo que singulariza a la imagen poética es que, surgiendo en un más allá de la conciencia, exige un entrecruzamiento de la inteligencia y la sensibilidad, de las tendencias viscerales y las voces telúricas, del yo y el mundo: «sentimiento y mente entrefundidos: esta co-vibración constituye el modo más eficaz de conocer el mundo de que dispone el poeta» (*Obras completas*: 285).

5.1. Las palabras

Dávila trabaja sobre la arbitrariedad de los signos del lenguaje, sobre la posibilidad de disponer de las palabras desligadas de las cosas que ellas nombran, y alcanza por esta vía una gran libertad de escritura. En los primeros ciclos de su poesía esa libertad se orienta sobre todo hacia la creación de imágenes y metáforas en las que los vocablos se despliegan y combinan en inusitadas fórmulas verbales, que hacen estallar sus significados originales, en un proceso progresivo que llega a su extremo en *Catedral Salvaje*.

En el magma turbulento de este poema, todo se vuelve inestable, proteico, caótico; desaparecen las jerarquías y las orientaciones precisas; todo fluye y se transforma sin tregua. En la escritura poética sucede lo mismo: el lenguaje se desborda y se extravía, las palabras pierden sus significados habituales, se atraen, se repelen, se contradicen. Desaparecen los significados estables y fijos, y en su lugar se levantan sentidos provisionales que emergen en precario equilibrio desde los remolinos de imágenes, sentidos que duran lo que un par de versos, y vuelven a naufragar en el oleaje sucesivo del lenguaje.

Catedral! Cataclismo de monstruos y volúmenes, eres!
Piedra veloz circula por tu fuego como un pez sanguinario!
Llueve sol consumido y verde! Moho y sangre! Sal y esperma!
Como árbol que se pudre, gotea corrupción el firmamento!
[...]

Quebrantan, roen, lamen y esmaltan el cadáver del amo
las alimañas, las flores sedientas, las corolas carnívoras,
las mariposas vagabundas, las orquídeas de la fornicación!
Todo se envilece y rueda en caos palpitante de nebulosa
intestinal, tremenda; hasta llegar a la bosta, al vómito,
a la blasfemia, al parto de monstruos, al cismo que engulle
la arquitectura susurrante de los pequeños pueblos!

[...]

Cantamos ebrios, alrededor del ataúd de un niño
electrizado por la aurora!
Retumba el cubo óctuple de la tiniebla eterna!
Devoran los caníbales mariposas preñadas de sangre
Los trenes de naranjas mueren ahogados en arena!
Los sismos desentierran nidos de calaveras extasiadas!

Con frecuencia la elección de las palabras no está hecha en función de sus significados concretos y de su referencialidad inmediata, sino por los matices expresivos que ellas comportan, por el “aura estilística” que las rodea, por su capacidad de nombrar y evocar diversos ámbitos de lo real. Para nombrar la naturaleza corpórea del ser humano, su inexorable y animal carnalidad, Dávila recurre a vocablos que se refieren a los órganos del cuerpo: pulmones, venas, labios, muslos, tendones. Palabras como zapatos, mesas, sábanas, cajones, no nombran esos “objetos” sino que son signos para nombrar la cotidianidad, para construir ese marco de la cotidianidad humana de los trabajos y los días, repentinamente sacudida por las commociones metafísicas.

Paulatinamente las palabras se desprenden y se alejan de sus referentes inmediatos, y en los últimos ciclos adquieren una carga semántica absolutamente autónoma, indescifrable fuera de su propia contextualidad: «Y cada día miro mi cadena, / enroscada en el fondo de un cajón. / Le digo: “Madre, madre, te quiero”. / Ella mueve la cola con afecto, / y de ternura le rechina la serpiente» (“Vecindario”).

Cadena, madre, serpiente, son en este poema, –y en la poética de Dávila– algunos de los nombres para designar la temporalidad. La materialidad de las palabras, su sonoridad, la cadencia de la sintaxis, los ritmos de las

frases, provocan en los poemas los más diversos tonos expresivos, los más variados matices de significación. “Boletín y elegía de las mitas” es un poema construido minuciosamente a partir de un trabajo sobre los significantes lingüísticos. En “Boletín y elegía de las mitas” advertimos una distancia con respecto al relato indigenista ecuatoriano de la década de los treinta, que no radica en los contenidos temáticos que desarrolla, sino en la organización misma del discurso literario, en la relación entre el hablante y la lengua. En la narrativa indigenista, el lenguaje indígena aparece predominantemente como objeto de la representación literaria, pero no forma parte del lenguaje⁸ organizador de la representación. En el “Boletín...”, el despliegue de los nombres indígenas, la reiterada enumeración de la toponimia andina, la cadencia de los versos que reproducen las cadencias de la sintaxis quichua, una tonalidad expresiva que sigue los registros de la oralidad antes que los de la escritura, provocan una extraordinaria tensión en el lenguaje poético, y lo invaden de sonoridades y ritmos nunca antes escuchados en la poesía ecuatoriana:

Yo soy Juan Atampam, Blas Llaguarcos, Bernabé Ladña,
Andrés Chabla, Isidro Guamancela, Pablo Pumacuri,
Marcos Lema, Gaspar Tomayco, Sebastián Caxicondor.

Nací y agonicé en Chorlaví, Chamanal, Tanlagua,
Nieblí. Sí, mucho agonicé en Chisingue
Naxiche, Guambayana, Poaló, Cotopilaló

[...]

Y a un Cristo, adrede, tam trujeron
entre lanzas, banderas y caballos.

Y a su nombre, hicieronme agradecer el hambre,
la sed, los azotes diarios, los servicios de Iglesia,
la muerte y la desraza de mi raza.

(Así avisa al mundo, Amigo de mi angustia.

Así avisa. Di. Da diciendo).

⁸ “Lenguaje” entendido en el sentido más amplio como sistema de conceptualización y valoración del mundo, es decir, como formalización de una cultura concreta (Bajtín: The Dialogic Imagination).

Este lenguaje austero, incisivo, despojado de cualquier intención ornamental, está ya muy distante de la euforia verbal y de las desbordantes audacias metafóricas de *Catedral Salvaje*. Sin embargo entraña una audacia todavía mayor: restructurar la lengua literaria de nuestra tradición poética –la del modernismo y el posmodernismo– para dejar oír otras voces, otros acentos, otros ritmos, hasta entonces inéditos en la poesía ecuatoriana. César Dávila no insistió luego en esta vía de apertura del lenguaje poético. En su poesía posterior, la gran libertad de escritura conseguida hasta entonces se orienta más bien por el camino inicial: la libertad de disponer de las palabras desligándolas de sus referencias habituales.

Desde los poemas de *En un lugar no identificado* y sobre todo desde *Conexiones de tierra*, las palabras se cargan de un extraordinario poder de simbolización. Las palabras dejan de nombrar objetos, se aventuran en campos muy amplios de asociación semántica, condensan vertientes muy dispares de sentido y, a medida que se oscurece su significación inmediata, se tornan extrañamente sugerentes y seductoras. En los últimos poemas, las palabras se nombran a sí mismas, a sus infinitas posibilidades de significar, bordeando ya los márgenes del sentido.

y la ampolla de Eter
circunvala y detiene la cabeza erizada
del Dragón.
El Sabor de la Piedra al pasar por el anteojo
inaugura la fiesta de los quitasoles
y el ángel se acumula furiosamente en el ananá.
Ombligo, Corazón y Retina
son saboreados por el áspid que mana
sin cesar
de la Boca Santísima de la Carne.
(“Campo de Fuerza”).

La ininteligibilidad del poema obedece a un uso absolutamente libre de las palabras, cuyo sentido es indescifrable a la luz del diccionario. Es frecuente que Dávila utilice mayúsculas iniciales en palabras que en el lenguaje usual no las requieren. Dávila relieva así la distorsión del sentido operada en esos vocablos: ellos no significan según las convenciones lingüísticas normales, Piedra, Ombligo, Corazón, han dejado de ser “sustantivos comunes” para

desplegar un significado “propio”, es decir un sentido construido por la gramática y la semántica del poema, por la poética de Dávila.

El poema que abre *Poesía del Gran Todo en el polvo*, puede leerse como una requisitoria en contra de las palabras: como vestiduras despojadas del soporte sus cuerpos, sacudidas por el viento del poema, vaciadas de sus significados, suenan, se agitan, se hinchan y vacían:

Ropas al viento
Han estado la mañana entera tirando boquerones.
Púlpitos de aire al sacudón llameante
jalan y bailan mordidas a la cuerda.
-¡Zape, zute, hipá, jala, daca!
Se revolvían idas
vueltas
revueltas
zarandajas.
Preñadas a catapulta.
Putas de nada
Gallas infladas, desinfladas, fláccidas.
Sulares.
La venturas vacuas
de estas ventrudas vanas.
Viento feroz de las Enajenaciones.

No deja de sorprender la afinidad entre este poema y uno de los primeros de Octavio Paz, “Las palabras”, en ambos, la misma exasperada ferocidad ante la indoblegable autonomía de los vocablos. Una exploración del lenguaje llevada a estos extremos no puede sino aproximarse al silencio y al vacío: « Pasa de mí esta sopa sin fondo. Pasa / de mí esta copa de hielo / en que humedece su ojo de vidrio / el Tenedor de Libros. / [...] / Pasa de mí todos los recipientes / y devuélveme / a la luz del Vacío Boquiabierto» (“Reunión bajo el piso”).

5.2. Lo indecible

En algunos de sus poemas Dávila se refiere al objeto último del conocimiento y de la poesía con el pronombre “aquel”. El pronombre es sustituto del

nombre, y en la poética de Dávila representa lo que no puede ser nombrado sino como ausencia, como silencio, como vacío: «En qué lugar / Aquello debe tener el eco / envuelto en sí mismo / como una piedra dentro de un durazno. / Tienes que indicarme, Tú, / que reposas más allá de la Fe / y de la Matemática».

Pasión por desvelar la palabra perdida, la palabra sola, la impronunciable, aunque sepa que todo intento está condenado de antemano al fracaso. «Cada palabra puede alojar un ángel / y ahogarlo en las remotas traducciones» dice en “Palabra sola”. Las palabras del poema no son sino traducciones de aquella palabra inicial, de esa antepalabra engendradora de todos los significados: «Desde el girante círculo de los ceros, caes / a la oración. / [...] / Porque después de las palabras de nuestro instante, / –en donde el viento / es sólo memoria y pasado en movimiento– / la verdadera Voz aclama las batallas del Corazón» (“Palabra sola”).

En “Palabra perdida”, uno de sus últimos poemas, escribe: «Embrujar el Poema de modo que todas sus palabras / girando de la circunstancia al centro / por el soplo del mar entre las columnas / se conviertan en la / PALABRA».

Dice Harold Bloom:

La tradición enseña que los cinco primeros capítulos del Génesis están contenidos en el primero, el primer capítulo en el primer versículo, el primer versículo en la primera palabra y ésta en la primera letra. Quien no haya sido tocado por la revelación de la primera letra, no comprenderá jamás lo que sigue, porque la revelación sucede al principio o no sucede nunca (*La Cábala y la Crítica*).

Allí radica, para Dávila, el espacio de lo poético: en la preparación de la inminencia de la palabra que nunca será pronunciada, pues de serlo, haría inútil toda la poesía. Las palabras del poema no hacen otra cosa que cercar el terreno para que lo innombrable pueda vislumbrarse, aunque no sea sino como ausencia. Leamos como continúa “Palabra perdida”:

Más, apenas has escrito la primera palabra
cuando ya sobreviene la muerte de los párpados.
Muere a continuación el lado izquierdo

y luego
el derecho.
Pero AQUELLO ha desaparecido
Irremisiblemente.
[...]
Procura entonces
retirar delicadamente de entre sus labios
la flecha envenenada.

(“Palabra Perdida”).

En “El humilde del sinsentido”, José Ángel Valente escribe, a propósito de la poesía de San Juan de la Cruz, «Mostrar que hay un indecible existente es función máxima de la palabra poética que pone en tensión máxima al lenguaje entre el decir y el callar. La palabra dice así lo que dice, a la vez que dice lo que calla» (Valente 61- 64). La tensión que se instaura en el poema entre las posibilidades y la imposibilidad del decir, hace de la poesía una pasión agónica. Moviéndose siempre en los límites del sentido, sin alcanzarlo jamás de un modo pleno, el poema, escritura fugaz “del dedo en el polvo”, termina siempre en el fracaso: «Oración estrellada contra un velo, / tu afán de Paraíso está en desgracia / y tu voz, a las puertas de un Dios un mudo» (“Batallas del silencio”).

Sin embargo, «alguien debe continuar el canto de los Mayores», alguien debe seguir «golpeando a las puertas del dios mudo», alguien debe seguir escarbando entre las piedras en busca del sentido: de allí que la poesía sea siempre para Dávila, un ejercicio de riesgo, de fuerza, de coraje. Por eso, entre el magma proteico y turbulento de la Catedral Salvaje escribirá: «Allí yace el cóndor con su médula partida / y derramada por la tempestad! / Amauta valeroso, toda verdadera canción es un naufragio. / Aquí no cantará nunca el pajarillo matinal» (Catedral Salvaje).

La imagen de César Dávila, queda prefigurada en la imagen del cóndor, amauta, poeta, naufrago: «Alguna tarde, en una sorda pausa entre dos tempestades / torna a elevarse el cóndor ciego, hambriento de huracanes. / En el más alto límite del vuelo, cierra las alas repentinamente / y cae envuelto en su gabán de plumas».

Imagen que recuerda la de otro dios caído: Altazor. Altura y abismo, ímpetu de absoluto y fascinación por el Vacío.

Fuentes de consulta:

- Dávila Andrade, César. *Obras Completas*. Cuenca: Pontificia Universidad Católica/Banco Central del Ecuador, 1984.
- Adoum, Jorge Enrique. “Un poema sobre la tierra: Catedral Salvaje” en *Letras del Ecuador* N.º 73-74. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1951
- Araujo, Diego. “El dolor más antiguo de la tierra” en *Ágora* Nº. 8, Quito, Enero de 1968.
- Baeza Flores, Alberto. “Encerrado en su domingo de ceniza”en *Zona Franca* N.º 57 Caracas, Mayo de 1968.
- Bloom, Harold. *La Cábala y la Crítica*. Caracas: Monte Ávila, 1978.
- Carrión, Alejandro. “Una isla rodeada de imposible” en *Letras del Ecuador* N.º 26-27, Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1947.
- Carvajal, Iván. “El pez solo puede salvarse en el relámpago”. *A la zaga del animal imposible*. Quito: Centro Cultural Benjamín Carrión, 2005.
- Crespo, María Rosa. *Tras las huellas de César Dávila*. Cuenca: Universidad de Cuenca, 1980.
- Chávez, Alfredo. “Arco de instantes”en *Letras del Ecuador* N.º 115, Quito: Casa de la Cultura, 1959.
- Dávila, Jorge. “Aquella voz inmensa, muda y clara” en Estudio introductorio a *Obras completas* Cuenca: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Sede en Cuenca - Banco Central del Ecuador, 1984.
- _____. *Combate poético y suicidio*. Cuenca: Universidad de Cuenca, 1999.
- Dávila, Torres César. “Imagen y permanencia de César Dávila” en *Agora*, N.º 8, Enero de 1968.
- Delgado, Rafael. “César Dávila Andrade, escritor ecuatoriano” en *Letras del Ecuador* N.º 7 (1945) y N.º 33 (1948) Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1971.

- Jácome, Gustavo Alfredo. “Dávila Andrade ¿Luzbel o Lucifer?” en *Letras del Ecuador*, N.º 153. Quito: Casa de la Cultura, 1951.
- Jara Idrovo, Efraín. “La poesía de César Dávila Andrade” en *Catedral Salvaje* N.º 1, enero de 1989. Revista Cultural de Diario *El Mercurio*. Cuenca, 1 de enero de 1989.
- Liscano, Juan. “El solitario de la gran obra” en *Zona Franca* N.º 45, Caracas, mayo de 1967.
- Montesinos, Jaime. “Las fugas y los encuentros en la poesía de César Dávila Andrade” en *Cultura* N.º 3, Quito: Banco Central del Ecuador, Enero-abril de 1967.
- Pesántez Rodas, Rodrigo. *Siete poetas de Ecuador*. Cuenca: s/e, s/f.
- Rodríguez Castelo, Hernán: *Los de “Elan” y una voz grande*. Estudio introductorio. Guayaquil: Clásicos Ariel, N.º 90.
- _____. “César Dávila Andrade” en *Lírica ecuatoriana contemporánea*. Quito: Círculo de Lectores, 1979.
- Schwartz, Kessel. “Muerte y transfiguración en la poesía de César Dávila” en *El Guacamayo y la Serpiente* N.º 27, Cuenca: Casa de la Cultura, diciembre de 1987.
- Silva, Alexis. “La tradición hermética en un poema de César Dávila”. Sección literaria de Diario *El impulso*. Barquisimeto: 14 de mayo de 1978.
- Valente, José Ángel. *La piedra y el centro. “Teresa de Ávila o la aventura corpórea del espíritu”*. Madrid: Taurus, 1983.
- VVAA. Edición de homenaje a César Dávila. *Letras del Ecuador* N.º 133. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1976.
- VVAA. *La lengua poética de César Dávila*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1977.
- VVAA. Edición en homenaje a César Dávila: *El Guacamayo y la serpiente*, N.º 35, Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo del Azuay, Mayo de 1997.

Investigar en educación sexual. No vayas a decir las cosas que te dijimos (Uruguay, 2009 - 2010)

Research on sexual education. Don't say the things we told you
(Uruguay, 2009 – 2010)

Silvana Darré

FLACSO, Uruguay

e-mail: sildarr@yahoo.com

Resumen

Como parte de las políticas educativas llevadas adelante por el gobierno progresista en Uruguay, se implementa a partir del año 2007 el Programa Nacional de Educación Sexual en los niveles de educación primaria, secundaria, técnica y formación docente de todo el país. A través de un proceso lento de institucionalización parece hacerse efectiva la incorporación de la temática al sistema educativo público en todos los niveles de la educación formal. Como parte del proceso, durante el año 2009 se desarrollaron tres investigaciones de alcance nacional destinadas a suministrar información sobre diferentes aspectos del problema. “El cuidado de sí en niñas, niños y adolescentes. Discursos y prácticas cotidianas sobre sexualidad y derechos en el sistema educativo nacional” es el título de una de las investigaciones que tuve la posibilidad de diseñar y dirigir¹. Esta comunicación tiene dos propósitos, el primero consiste en presentar el contexto de la investigación y su diseño, el segundo expone algunos conflictos que se pusieron en juego a lo largo del proceso entre el equipo de investigación, la institución contratante y las demandas de niñas, niños y adolescentes. A través de estas líneas en las que sobresalen los conflictos, deseamos contribuir a la reflexión sobre los procesos de investigación social que acontecen en América Latina.

Palabras Clave: investigación, educación sexual, Uruguay

¹ En el equipo de investigación participaron la Lic. Fernanda Sosa, la Lic. Marcela Jubín y la Prof. Andrea Cantarelli.

Abstract

As part of the educational policies that were carried out by the progressive government of Uruguay, the National Program of Sexual Education was implemented at the elementary, high, technical and teacher training levels throughout the country since 2007. By means of a slow process of institutionalization, it seems that the incorporation of this issue to the public education system in the different levels of formal education is becoming effective. As part of the process during 2009, three research projects with national scope were carried out in order to provide information about different features of the problem. One of them that I was able to design and run is named “Care of boys and girls, children and adolescents. Discourses and daily practices on sex and rights in the national educative system”. This communication has two purposes: the first consists of the presentation of the research context and its design; the second shows some conflicts that were brought into play during the process among the research team, the hiring institution and the children and adolescent's demands. Through this paper where the conflicts stand out, we wish to contribute to the reflection of the social research processes that take place in Latin America.

Keywords: research, sexual education, Uruguay

El contexto de la investigación

El Uruguay cuenta con una importante tradición de propuestas y debates en torno al tema de la educación sexual en la enseñanza pública, que se inicia en las primeras dos décadas del siglo XX. Estas iniciativas, diversas en sus contenidos y en sus estrategias, nunca lograron plasmarse en prácticas pedagógicas continuas, salvo alguna excepción a mediados del siglo pasado (Darré, 2010). La característica sobresaliente del conjunto de estas iniciativas parece haber sido hasta el presente, la dificultad para sostenerse en el tiempo, superando los desafíos que plantean los cambios de gestión de gobierno.

Autores clásicos como J. Donzelot (1990) y M. Foucault (2001), desde una perspectiva no pedagógica han aportado hipótesis plausibles para

comprender este desencuentro insistente o doble exclusión que se produce entre la llamada “educación sexual” y los sistemas educativos nacionales estructurados hace más de cien años. Para ellos el problema de la institucionalización de educación sexual en la educación pública debería analizarse en proximidad con los procesos de normalización de la población acontecidos a fines del siglo XIX. Esta explicación de tipo histórica, podría abarcar un conjunto amplio de experiencias nacionales que transitaron por procesos de modernización y consolidación de sus instituciones estatales en ese período. La idea central que proponen estos autores consiste en que el Estado por medio de las leyes de escolaridad obligatoria, fuerza a las familias a ceder sus derechos sobre la educación de sus hijos. Parece paradójico que el Estado en un período en que el individuo y la infancia como etapa de la vida pasan a ocupar un lugar relevante en la consideración social, se arroge el derecho de educarlos, apropiándose de un rol que correspondía a las familias. En ese contexto histórico, político y epistémico, la sexualidad infantil parece funcionar como una “prenda de intercambio” entre el poder de la familia y el poder del Estado. Mientras que el cuerpo de conocimiento del niño quedó reservado al Estado –mediante las leyes de escolaridad y las instituciones–, el cuerpo sexual del niño/a fue prometido a la familia en términos de exclusividad. Este horizonte teórico, si bien parece abstracto y muy alejado en el tiempo, no parece hallar evidencias empíricas que lo refuten, al menos en nuestras latitudes y en forma definitiva.²

En Uruguay en concreto, las últimas iniciativas sobre el tema se remontan al año 1990 y al 2000, y resultaron experiencias fallidas por haber sido canceladas en forma abrupta por las autoridades educativas sin que mediaran evaluaciones o procesos de mejoramiento. En el primer caso el programa fue levantado por las nuevas autoridades que asumieron con el cambio de administración en 1995; en el segundo caso, las mismas autoridades que lo habían impulsado fueron las responsables de su rápida supresión en el 2000.

En el año 2005, el comienzo de un nuevo gobierno con la coalición de izquierda Frente Amplio, parecía asegurar las condiciones para la institucionalización definitiva del tema en la educación formal, tal como lo manifestaron las

² La promulgación de leyes específicas y de programas nacionales a nivel educativo en algunos países de la región, no parecen ser herramientas suficientes para garantizar que la educación sexual se convierta en una política de Estado. El Programa de Educación Sexual Integral en Argentina impulsado a partir del año 2008, tal vez resulte una excepción.

autoridades educativas. Un año después de asumir sus funciones, aprueban un documento de carácter programático para la conformación del Programa de Educación Sexual –en adelante PES–, (ANEP, 2006). A partir del año siguiente el programa procura hallar un espacio en el organigrama de la compleja institución, que le permita hacer y al mismo tiempo eludir obstáculos previsibles.

Los obstáculos en este proceso son variados y van desde la carencia de presupuesto específico hasta la competencia profesional que se produce puertas adentro en la designación de sus responsables y su ubicación en el organigrama institucional.³

El primero de los obstáculos se subsana en forma temporal con el financiamiento que se obtiene de la cooperación internacional, que permite la contratación de 6 profesionales que constituyen la totalidad de la plantilla (2 coordinadores generales, 2 asistentes, 1 personal técnico y 1 bibliotecóloga). El segundo de los obstáculos mencionados parece resolverse mediante la ubicación del PES en la Dirección de Planeamiento Educativo del CODICEN⁴. En este marco y algo tardíamente (según los tiempos de gestión) es que en octubre del año 2008 se realizan los llamados a Concurso Abierto de Oposición y Méritos para la realización de diferentes investigaciones. Estas comienzan en marzo del 2009, se financian con fondos de la cooperación internacional y se extienden durante el calendario escolar. A finales del 2009 tienen lugar las elecciones nacionales, que confirman la continuidad de la coalición gobernante para el período 2009-2014.

El énfasis puesto en la investigación por parte de la coordinación del PES⁵ parecía una medida positiva y adecuada para fortalecer el programa con información específica, que pudiera alimentar los procesos de formación docente y de planificación en general de las acciones del programa. Los

³ Como todo programa contó con grandes apoyos y numerosos aciertos. No es el propósito de esta comunicación describir el programa en toda su complejidad sino aportar algunos datos que permitan entender algunos de los problemas que atravesó el proceso de investigación. Para más información sobre el proceso y las definiciones programáticas del PES se puede consultar: <http://www.anep.edu.uy/sitio/anep.php>.

⁴ El Consejo Directivo Central es el organismo máximo de coordinación entre los 4 subsistemas existentes en la enseñanza pública del Uruguay: nivel primario, secundario, técnico profesional y formación docente.

⁵ El PES fue coordinado esos años por la Dra. Stella Cerruti y el Soc. Héctor Perera.

resultados de estas investigaciones, se dieron a conocer al fin de la gestión de gobierno y unos días antes de la finalización de los contratos de trabajo del equipo permanente del PES. Al momento de la presentación pública de los resultados (en junio de 2010) no se conocía con certeza si el programa iba a obtener recursos presupuestales que aseguraran su continuidad, dado que llegaba a su fin el apoyo financiero proveniente de la cooperación internacional y al mismo tiempo las nuevas autoridades de la educación aún no habían asumido sus funciones. Esta situación de incertidumbre se prolongó unos meses, aunque 5 de los 6 contratos del PES habían finalizado. Si bien los acontecimientos eran elocuentes sobre el fin del programa, para los/las actoras implicadas -identificados/as con la gestión de gobierno más que con la oposición-, no parecía posible que el nuevo gobierno perteneciente a la coalición dejara “caer” un programa como el PES.

Este final introduce una nueva variante para el análisis de las propuestas sobre educación sexual en el sistema educativo y su significación política y social. La permanencia por más de un período de un mismo partido o coalición en el gobierno, no constituye una condición suficiente que asegure la continuidad de un programa. Si bien este acontecimiento era esperable al analizar la secuencia histórica, fue una novedad para las/los hacedores de políticas.

Sobre el diseño de la investigación

La categoría de “cuidado de sí” que aparece en el título de la investigación constituye un giro pragmático del concepto de “inquietud de sí” sobre el que ha profundizado Foucault (2008). Con esa categoría se pretende articular la posición singular que tienen los/las sujetos (niñas, niños y adolescentes) con respecto a lo que los rodea, a sus entornos, en relación con su propio cuerpo y el tipo de reflexiones que tienen sobre sí mismos. El “cuidado de sí” fue pensado como un eje transversal que permitía analizar en el nivel de la singularidad el modo en que se articulaban diferentes niveles del problema: la apropiación personal y colectiva de los derechos, el conocimiento sobre la sexualidad y el modo en que las prácticas cotidianas en los centros educativos incidían en el proceso. El término, algo enigmático ex profeso, permitía esquivar el inconveniente de utilizar la expresión “educación sexual” que como se ha señalado en textos previos, promueve desplazamientos de sentido bajo la ilusoria sensación de la certeza (Darré 2008).

Los objetivos propuestos se orientaron a conocer de primera mano las experiencias de niñas, niños y adolescentes en sexualidad y derechos, analizar los grados de conocimiento, sus reflexiones y el modo en que las/los docentes percibían los diferentes problemas asociados.

Por las características del problema de investigación se optó por una estrategia cualitativa, tal como la entienden Glaser y Strauss (1967), como el conjunto de los procedimientos no matemáticos de análisis e interpretación de datos que tienen la finalidad de producir nuevos conceptos y categorías para comprender un sector de la realidad social. Esta perspectiva se corresponde con un tipo de muestra llamada intencional, donde los casos son elegidos en forma progresiva en función de su relevancia empírica. De este modo, la incorporación de una variedad de centros educativos no estuvo dada por su carácter representativo en términos estadísticos sino por su capacidad para mostrar una diversidad de realidades existentes en el país.

El estudio se desarrolló en 27 centros educativos de todo el país. Con el criterio de maximizar las diferencias, se eligieron centros educativos de la capital, la frontera con Brasil, la frontera con Argentina, el centro, las zonas turísticas y portuarias. En forma simultánea la muestra aseguren una adecuada representación por subsistema (primaria, secundaria y técnico profesional) y por sector social de pertenencia.

La población destinataria del estudio comprendió niñas, niños, adolescentes y docentes, personal no docente y direcciones del sistema educativo formal. Con el fin de hacer comparables las experiencias y las percepciones entre las/los actores se consideró la franja que comprende los 6º años de primaria y los 1º años de nivel secundario y nivel técnico profesional (con la posibilidad de extenderla a 5º de primaria y 2º de secundaria en caso de ser necesario).

Las técnicas de recolección de datos consistieron en una encuesta auto administrada a 700 docentes (que suministró una base cuantitativa), 35 entrevistas en profundidad a docentes, personal no docente, direcciones, y 52 entrevistas realizadas a niños, niñas y adolescentes entre 11 y 13 años.

Las entrevistas en profundidad realizadas a niñas, niños y adolescentes se realizaron en horario de clases y dentro del centro educativo. Fueron grabadas en su totalidad previa autorización de las familias y el consentimiento del

niño/a, fueron en total 52, y se distribuyeron de manera homogénea entre niñas y niños. Se comenzaba informando sobre la finalidad que tenía el estudio y se explicaba en lenguaje sencillo en sentido de la confidencialidad de los datos obtenidos. Las entrevistas por lo general insumieron entre 20 minutos y media hora. Las más largas llegaron a 45 minutos.

La pauta de entrevista se confeccionó atendiendo a la mayor flexibilidad posible, siguiendo la máxima de no inducir sentidos sino retomar en todos los casos la línea de comunicación, los temas y las anécdotas iniciadas por el niño/a. Partiendo de la base de que las experiencias y los conocimientos que tienen los niños, niñas y adolescentes son muy diferentes, se intentó en todos los casos seguir la línea de conversación y de preocupación de cada entrevistada/o. Al contrato inicial de la entrevista, se agregó en el caso de niños y niñas una segunda consigna que se utilizó en el transcurso de la comunicación:

“Todos hemos pasado por situaciones relacionadas con la sexualidad –dificiles o no–, en las cuales nos hubiera gustado tener más información, o haber podido preguntar o contar con alguien, ¿recordás alguna situación así?”.

Esta consigna se completaba o ampliaba según el caso, con otra frase que tenía la finalidad de descentrar el testimonio del actor/a, facilitando la conversación al proyectar la vivencia en otro/a cercano: “Capaz que a vos no, pero tal vez a alguna amiga/o haya pasado por situaciones...”.

Estas consignas resultaron suficientes en todos los casos para abrir la comunicación a aspectos relacionados con la intimidad propia o la de hermanas/os, primas/os, vecinas y familiares. En varios testimonios recogidos la mención a otras/os como protagonistas de las situaciones, es posible que haya resultado una estrategia de los niños y niñas para comunicar experiencias propias cargadas de sentimientos intensos, aunque muchos de los testimonios más difíciles se realizaron en primera persona.

Estas técnicas se complementaron con la realización de 4 grupos focales con docentes y 27 grupos de discusión con estudiantes en los centros educativos en los que participaron aproximadamente 600 estudiantes. Los grupos de discusión con estudiantes coinciden con el grupo natural que comparte el

aula. Con esta técnica se trabajaron dos consignas. En la mitad de los grupos de discusión se propuso discutir:

“¿Qué significa para ustedes que el Estado tenga el deber de proteger a los niños, niñas y adolescentes contra toda forma de perjuicio o abuso físico o mental, descuido o trato negligente, malos tratos o explotación sexual?”.

Esta consigna tenía el propósito de indagar las ideas que tienen niños y niñas sobre el cuidado de sí y sus derechos ciudadanos, a quienes visualizan como representantes del Estado, a quienes recurrirían en caso de necesitar ayuda y qué asociaban con los conceptos de perjuicio, abuso, descuido, negligencia, malos tratos y explotación sexual. En la otra mitad de los grupos de discusión, se trabajó otra consigna: “¿Qué se les viene a la cabeza cuando piensan en sexualidad? ¿Es distinto ser mujer que ser varón con relación a la sexualidad?”.

Esta otra propuesta se formuló para obtener información sobre las diferentes representaciones e ideas que circulan entre ellos/as sobre los alcances del término. El segundo interrogante de la consigna está destinado a recoger información sobre las representaciones de género presentes en estas edades, qué distingue a varones y mujeres, qué los define, cómo se expresan esas diferencias.

Las técnicas grupales tienen la virtud de mostrar los efectos que producen los temas cuando las personas están interactuando entre sí. Son adecuadas cuando se busca registrar la franja de posibilidades existentes para un grupo particular en términos de representación. Por lo tanto, la información que se alcanza es por lo general más amplia que la obtenida por medio de entrevistas individuales, aunque no tan profunda.

Las discusiones grupales transmiten un ánimo o un clima generalizado sobre un tema en un ámbito institucional y en condiciones específicas. También señalan tendencias que pueden ser compartidas por otros grupos similares en otros contextos y por lo tanto, distinguen las preocupaciones compartidas de las específicas por sector social o región. La comparación entre los grupos permite establecer controles sobre la información recogida y determinar su relevancia en términos de construcción de categorías conceptuales.

Por lo tanto, maximizar las diferencias entre los grupos atendiendo a las regiones y sectores socioculturales y minimizarlas en relación a la edad de los estudiantes permite realizar comparaciones sustantivas como lo plantean Glaser y Strauss (1967).

Una de las líneas de conflicto: el problema de la violencia

En términos generales se pueden definir cuatro niveles de problemas que se producen en el proceso de investigación y que tienen estrecha relación tanto con el contexto presentado al comienzo como con el tema propiamente dicho.

- 1.- Un primer nivel de problemas abarca las diferencias entre los tiempos políticos, de gestión del programa y los propios de la investigación
- 2.- Un segundo nivel incluye los efectos que se producen cuando se investiga desde programas frágiles en instituciones complejas y jerárquicas
- 3.- El tercer nivel de problemas aparece cuando se explicitan los diversos supuestos de partida y conceptos entre el programa (PES) y el equipo de investigación
- 4.- El cuarto nivel resulta del conflicto entre los requerimientos del programa y los criterios que tiene el equipo de investigación sobre la relevancia de la información recogida

El primero de los problemas es el más evidente y el que produce efectos más drásticos y consiste en el desencuentro entre procesos. Las investigaciones gestionadas y financiadas por la propia institución, constituyen una señal clara del interés genuino que tienen las autoridades por fundamentar sus acciones en procesos de conocimiento. Sin embargo, los tiempos de la gestión finalizan antes que los resultados puedan ser re apropiados en términos operativos. El segundo de los problemas es más específico y se relaciona con los procesos de transversalidad en las instituciones públicas. Los programas nuevos son por lo general los más frágiles (en infraestructura, organización y presupuesto) y son los que deben hacer el esfuerzo por implantarse en estructuras rígidas y consolidadas. El tercer nivel de problemas es inherente a la educación sexual y en general a todos los temas que generan controversias. Multiplicidad de puntos de vista, referencias teóricas, definiciones y objetos de estudio

compiten por hegemonizar el campo discursivo. De todos los niveles de conflicto este parece ser el más enriquecedor en términos conceptuales. El cuarto nivel se vincula con la demanda hacia la investigación. La pregunta no siempre explicitada podría formularse del siguiente modo: ¿cuáles de todas las posibles líneas de problemas son las que se quiere mostrar? En este nivel se ponen en juego tanto los supuestos de base del punto anterior como las estrategias definidas por el programa.

Estas líneas de conflictos, que no siempre resultaron claras a lo largo del proceso, encontraron su punto alto en el espacio otorgado a la violencia en el informe final. Este tema que se corresponde según el ordenamiento anterior a los últimos dos niveles, merece un desarrollo más extenso porque en su gravedad y urgencia atraviesa y resignifica todos los niveles de problemas considerados, sean políticos, de gestión, de marcos teóricos, de diseño de programas y de comunicación de resultados. Por este motivo se exponen a continuación algunos de los resultados de la investigación que resultaron muy conflictivos a la hora de su presentación.

Frente al pedido de información sobre sexualidad y derechos, a diferencia de lo que podría suponerse, los/las actores del sistema educativo que participaron del estudio, no tuvieron el menor inconveniente en narrar sus experiencias, entre las que ocuparon un lugar relevante las asociadas a la violencia. Por el modo y el contexto en que fueron narrados los acontecimientos de violencia, se puede inferir que el estudio abrió una posibilidad de escucha sobre ciertas experiencias personales que en muchos casos no se habían comunicado con anterioridad.

Es posible que el estudio haya sido visualizado por niños y niñas, como lo que era: un instrumento que el propio sistema educativo había ideado para escucharlos. Eso podría explicar como algunos de los testimonios suenan a denuncia, a pedido de ayuda y otros dejan entrever situaciones que no terminan de explicitar. En cualquier caso resultó un hallazgo importante constatar que la violencia asociada al sexo en niñas, niños y adolescentes es un secreto sólo para el/la que no quiere escuchar. En los grupos de discusión entre estudiantes y en las entrevistas con niñas y niños, la violencia asociada al sexo, conocida, padecida o temida, se expresó en forma contundente y resultó omnipresente.

No se observó en ningún testimonio una naturalización del fenómeno y fueron mínimos los relatos que se ampararon en el “secreto prometido” para no contar. Este hallazgo es relevante en términos institucionales porque los testimonios fueron recogidos en su totalidad dentro de los centros educativos.

Se observó una alta consistencia entre los testimonios de docentes y de estudiantes. Entre los/las docentes sobre una base de 552 casos válidos para la encuesta auto administrada, el 41% manifestó haber conocido casos de violencia asociada al sexo en niñas, niños o adolescentes. Algunas de las categorías de violencia que aparecieron en el apartado específico fueron: violación, abuso, manoseo, agresión, explotación sexual con fines comerciales, conductas discriminatorias. Las edades de las víctimas variaban entre 3 y 4 años de edad hasta los 15 y 16 años. Los actores de las agresiones eran: padres, padrastros, abuelos, tíos, primos, vecinos, amigos de la familia, hermanos, compañeros. La mayoría de los agresores eran varones que pertenecían al círculo familiar de la víctima.

De acuerdo a los datos proporcionados por la encuesta las/los docentes perciben situaciones de violencia asociada al sexo tanto en niñas como en varones, aunque en distintas proporciones. La violencia contra niñas triplica la violencia contra los varones.

La franja de docentes que demostró mayor percepción de estas situaciones se ubicó entre los 31 y 45 años de edad.

De las entrevistas en profundidad realizadas a docentes, direcciones y personal no docente, aproximadamente en la mitad aparece mencionado el tema de la violencia relacionada al sexo. A partir del material de las entrevistas se podrían definir diversos patrones de intervención institucional frente a estos problemas. La dispersión observada abarca desde el trabajo en red, en contacto permanente con otras instituciones, prácticas de delegación en algún otro que pueda hacerse cargo, la naturalización de los fenómenos, el deslinde de responsabilidad y el no ver nada.

Las diferencias en el modo de percibir y plantearse el problema sin duda están asociadas a multiplicidad de variables y niveles: personales, institucionales, sociales o de contexto. A modo de ejemplo, el rol que cumple la persona en el centro educativo (dirección, docencia, personal no docente) parece indicar distintas posibilidades en la comunicación de acontecimientos de violencia.

En las direcciones se observa una cierta polarización entre las personas que conocen situaciones graves y aquellas otras que tienden a minimizar los problemas, pensando posiblemente en las consecuencias institucionales o legales que podría ocasionar hacerlos públicos.

Las miradas del personal no docente en el nivel secundario resultan más uniformes y extremas en la posibilidad de narrar situaciones ocurridas en el ámbito institucional referidas a prácticas sexuales y de violencia. Desde el rol docente se observa una polarización entre aquellas/os que perciben y otros que no, aunque la defensa de la institución no parece ser un elemento de tanto peso como en las direcciones. Por otra parte, las actitudes y decisiones que toman las direcciones de los centros parecen fundamentales en la posición que asumen los/las docentes. Si bien la violencia asociada al sexo es un tema complejo desde muchos puntos de vista, la actitud y el liderazgo de los equipos de dirección resulta relevante en los modos de percepción del problema por parte de docentes y personal no docente.

Del conjunto de las entrevistas realizadas a niñas y niños, se observa que aproximadamente un 25%, narra situaciones graves vinculadas a la violencia sexual, que fueron vividas por sí mismos o por otras/os próximos. Los testimonios corresponden en su gran mayoría a niñas que asisten a escuelas. Una ínfima parte del conjunto corresponde a varones y a testimonios recogidos en la educación media.

La gran mayoría de los testimonios –con excepción de los recogidos en los departamentos del interior–, corresponden a centros educativos a los que asisten niños y niñas en situación de pobreza. Esto no significa que en otras realidades socioeconómicas no ocurran acontecimientos de violencia asociada al sexo –tal como lo perciben las/los docentes de los tres subsistemas–, sino que las técnicas utilizadas con niñas y niños en este estudio, parecen haber resultado más apropiadas o facilitadoras de la comunicación en ciertas edades y contextos más que en otros.

En síntesis

El proceso de investigación llevado adelante en el transcurso del año 2009 en el Uruguay sobre el tema de la educación sexual permitió conocer una amplia variedad de experiencias en torno al cuidado, la sexualidad y los

derechos de niñas, niños y adolescentes. El diseño de la investigación posibilitó comparar estas percepciones y experiencias con las propias de los/las docentes, personal no docente, direcciones y evaluar el modo en que la educación sexual podía ser incorporada al sistema educativo desde la perspectiva de los propios actores. El proceso también permitió aprender sobre diferentes niveles de problemas que se hallan implicados cuando se investiga este tema en las instituciones educativas.

Uno de los problemas hace referencia al lugar otorgado a la violencia vinculada al sexo, por parte de los/las adultas. Las reacciones que despierta entre los/las actores del sistema educativo son diversas y no siempre se resuelven en estrategias de defensa de los derechos. Siguiendo algunas de las categorías propuestas, podría afirmarse que la violencia sexual ejercida contra niñas y niños, es un problema del que la mayoría de los actores institucionales y políticos preferiría no saber. Este problema no es el horizonte en el cual los programas de educación sexual quisieran trabajar, sin embargo mientras esté presente en la experiencia de niñas y niños, sabremos cuán lejos estamos del paradigma de los derechos que viene hoy a fundamentarlo. Si a esta distancia se añade el destino que han tenido los programas nacionales en educación sexual en los últimos 100 años y sus finales abruptos –del último de los cuales nuestro equipo de investigación resultó testigo directo-, nos encontramos nuevamente con la hipótesis del comienzo, ¿en base a qué fundamentos, a qué lógica, se instituye esa doble exclusión que opera entre educación sexual y los sistemas educativos nacionales?

Fuentes de consulta:

- ANEP – CODICEN – PES. “La incorporación de la Educación Sexual en el Sistema Educativo Formal: una propuesta de trabajo”, 2006.
- Darré, Silvana (2005) *Políticas de Género y Discurso Pedagógico. La educación sexual en el Uruguay del siglo XX*. Montevideo, Trilce, 2005.
- _____. “Cuando el saber no tiene lugar: la difícil implementación de la educación sexual en el sistema educativo uruguayo” en Araujo Kathya y Mercedes Prieto, *Estudios sobre sexualidades en América Latina*, (pp.199-213). Quito: FLACSO Ecuador.
- _____. “Sexualidad, vocación y gobierno en la utopía de Clemente Estable” en *Psicología, conocimiento y sociedad*. Revista de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República. Vol. 1, N.º 2, 2010. Disponible en: <http://revista.psico.edu.uy/index.php/revpsicologia/issue/current>
- Darré, Silvana; Sosa, Fernanda et. al. “Informe Final. El cuidado de sí en niñas, niños y adolescentes. Discursos y prácticas cotidianas sobre sexualidad y derechos en el sistema educativo nacional”. ANEP – CODICEN – PES, 2010.
- Donzelot, Jacques. *La policía de las familias*. Valencia: Pre-Textos, 1990.
- Foucault, Michel. *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- _____. *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: FCE, 2008.
- Glaser, Barney y Strauss, Anselm. *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine, 1967.

Noticia sobre los Autores

Adriana María Arpini. Es argentina, de Mendoza, Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Doctora en Filosofía por la misma Universidad, donde actualmente se desempeña como profesora de grado y posgrado. Es Investigadora de CONICET en las áreas temáticas de la Filosofía Práctica y la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Dirige proyectos de investigación de la SECTyP – UNCuyo y de CONICET. Autora y compiladora de libros [*Eugenio María de Hostos y su época. Categorías sociales y fundamentación filosófica* (2007), *Otros discursos. Estudios de historia de las ideas latinoamericanas* (2004), *Razón práctica y discurso social latinoamericano* (2000)], de capítulos de libros y de numerosos artículos publicados en revista de circulación internacional. Actualmente es Directora de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo.

Omar A. Barriga. Se doctoró en 1997 de la Universidad Estatal de Ohio (EE. UU.) con una especialidad en Sociología Política (subáreas de especialización: Teorías de Estado y Revolución, Movimientos Sociales, Desarrollo y Métodos Comparados). Desde 1995 es Profesor Asociado del Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Concepción, Chile. Su trabajo reciente se ha centrado principalmente en desarrollar nuevas formas de enseñar metodología, incluyendo la generación de propuestas metateóricas y metametodológicas que sustenten un naciente paradigma multimétodo. A nivel empírico, sus investigaciones se han centrado en estudios de la realidad social del sector pesquero artesanal en Chile y, más recientemente, en estudios de prestigio ocupacional.

Marcela Becerra. Doctora en Filosofía (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Profesora Asociada Exclusiva Efectiva (Universidad Nacional de San Luis, Argentina), Categoría de Investigación III. En el Proyecto de Investigación: “Tendencias epistemológicas y teorías de la subjetividad” (UNSL), dirige la Línea A: “Epistemología y teorías y prácticas en Psicología y Psicoanálisis”. Docente de cursos de posgrado y grado, directora de tesis de posgrado y grado, becarios y pasantes,

expositora en reuniones científicas internacionales y nacionales, autora de capítulos de libros y de artículos en revistas con referato, todos ellos en temas de epistemología, así como de filosofía y psicoanálisis.

Ana Luz Borrero. Licenciada en Ciencias de La Educación, Especialidad de Historia y Geografía. Universidad de Cuenca, 1982. Máster en Artes, Ohio University, 1984. Doctora en Historia y Geografía. Universidad de Cuenca, 1986. Posgrado, Especialista en Población y Desarrollo. Título Conjunto U. De Chile – CEPAL, CELADE y N. U. Programa Mundial de Población, 1993, Candidata a Doctora (PhD) en Historia, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Quito.

Horacio Cerutti-Guldberg. Licenciado y Profesor en Filosofía Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Fue Profesor de Filosofía en la Universidad de Cuenca de 1976 a 1978. Doctor en Filosofía, Universidad de Cuenca. Desde 1980, Catedrático de la UNAM. Actualmente Coordinador del Posgrado en Estudios Latinoamericanos. Doctor *Honoris Causa* por la Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú (2006) y por la Universidad de Varsovia, Polonia (2010). Distinción como Investigador por la UNMSM, Lima, Perú (2011). Libros recientes: *Filosofando y con el mazo dando*, Madrid, 2009; *Y seguimos filosofando...*, La Habana, 2009; *Utopía es compromiso y tarea responsable (Ensayos de utopía V)*, Monterrey, 2010; *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*, Bogotá, 2011.

Silvana Darré. Doctora en Ciencias Sociales (FLACSO Argentina) y Magíster en Estudios de Género (por la UNR Argentina). Especialista en Psicología en Educación (por la UNR Argentina). Se ha desempeñado como profesora en los niveles de grado y posgrado en la Universidad de la República en Uruguay, en la Universidad Nacional de Rosario, y en el nivel de posgrado en la Universidad de San Martín en Argentina y la Universidad de Buenos Aires. Ha realizado investigaciones en el Uruguay y Argentina. Es autora de informes, libros y artículos publicados en revistas especializadas en la región. Fundó el Programa Género y Cultura de FLACSO Uruguay. En la actualidad se desempeña como consultora contratada de UNICEF Argentina, coordinando el Proyecto: “Análisis de las acciones del Programa Nacional del Educación Sexual Integral a través

del estudio de casos” del Ministerio de Educación de la Nación Argentina. **Violeta Guyot.** Profesora de la Universidad Nacional de San Luis, Argentina e investigadora CONICET, Argentina. Su abundante producción intelectual ha sido publicada a través de libros y revistas que circulan en América Latina

Guillermo Henríquez. Licenciado en Sociología y Sociólogo, Universidad de Concepción, Chile; Máster en Ciencias Sociales Fundación Bariloche, Argentina. Profesor Instructor del Instituto Central de Sociología de la Universidad de Concepción. Profesor Principal de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Cuenca, Ecuador (1976-1978 y 1983-1991) y Profesor Principal de la Facultad de Filosofía, Universidad de Cuenca e investigador del IDIS de la misma Universidad (1983-1991). Desde 1991 a la fecha, Profesor Asociado del Departamento de Sociología y Antropología, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Concepción.

Catalina León Pesántez. Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar. Doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar. Actualmente ejerce la docencia e investigación en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuenca.

Marcos Olalla. Es Profesor y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Es Profesor adjunto de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Cuyo e Investigador Asistente del CONICET. Realiza su labor en investigación en la Unidad de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas Latinoamericanas del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA-CCT-Mendoza/CONICET).

Clara María Parra. Doctorado en Literatura Latinoamericana por la Universidad de Concepción de Chile. Actualmente ejerce la cátedra y la investigación en la Universidad Santo Tomás de Colombia.

Juan Fernando Regalado. Lcdo. en Ciencias Históricas, Universidad Católica, Quito. Mtro. en Antropología, CIESAS, México. Es egresado del Programa de Doctorado en FLACSO-Ecuador. Entre su experiencia

de trabajo: Fue investigador y Coordinador del Área de Investigación en el Museo de la Ciudad. Ha realizado estudios sobre el siglo XIX y siglo XX en Ecuador y México. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: “Historia y sociedad en el período 1960-2000”, “Ecuador y México: vinculaciones entre los años 1820 y 1940”.

Dante Ramaglia. Doctor en Filosofía. Investigador CONICET, Argentina y docente de la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Actualmente lidera el programa de investigación sobre pensamiento latinoamericano, a través de la red REDINA, que tiene proyectos de investigación en Argentina, Chile, Brasil, México y Ecuador.

Martha Rodríguez. Magíster en Estudios de la Cultura, con mención en Literatura Hispanoamericana por la Universidad Andina Simón Bolívar. Actualmente se dedica a la cátedra y a la investigación en la Universidad Politécnica Salesiana de Quito.

Carlos Rojas Reyes. Profesor e investigador de la Universidad de Cuenca. PhD (candidato) en Estudios Culturales Latinoamericanos. Licenciado en Filosofía. Dr. en Medicina. Crítico de Arte. Publicaciones: Teatro. 2011. Casa de la Cultura Ecuatoriana del Ecuador, Núcleo del Azuay. En Prensa. Estéticas caníbales. Bienal Internacional de Cuenca. En prensa. Director del Proyecto de investigación: Arqueología de la Revolución Ciudadana. Diversos escritos sobre filosofía y estética.

María Augusta Vintimilla. Ensayista, crítica literaria y catedrática universitaria. Colabora con revistas como El Guacamayo y la Serpiente, de la Casa de la Cultura, Núcleo del Azuay; Cultura del Banco Central del Ecuador y Kipus, de la Universidad Andina Simón Bolívar. Ha participado en calidad de ponente y comentarista en algunos de los Encuentros de Literatura “Alfonso Carrasco Vintimilla” que realiza la Universidad de Cuenca. En 1999 tuvo a su cargo la edición crítica de la obra poética de Efraín Jara Idrovo. Actualmente desempeña las funciones de Decana de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca.

A la memoria del Maestro...



Nació en Mendoza (Argentina) el 16 de septiembre de 1922. Su padre fue Fidel Roig Matóns y su madre María Isabel Petazzi, nativa de Mendoza, Profesora de Primeras Letras. Fidel Roig Matóns nació en Gerona, España, fue primer violín en el teatro municipal de su ciudad. Arturo Andrés iba a heredar el amor a las letras de su madre y el fino espíritu de su padre para apreciar hombres, gestas, cosas del mundo circundante.

En 1949 egresó de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo, en Mendoza, como Profesor de Enseñanza Secundaria, Normal y Especial en Filosofía. Perfeccionó sus estudios en la Sorbona donde investigó bajo la dirección de Pierre Máxime Schuhl. Fueron años de estudio, pero también de contacto con la realidad europea y de incipientes preguntas acerca de Nuestra América y en especial de la inquietante Argentina de 1954. A su regreso continúa con sus estudios de Platón y su interés por los clásicos pero siempre atento a la realidad regional, nacional y continental. Colaboró con la Cátedra de Historia de la Filosofía Antigua de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza, accediendo al cargo de Profesor Titular Efectivo, por concurso, en 1959. Desde 1955 enseña Pensamiento Argentino en la misma Universidad y más tarde también en San Luis.

Como fruto del diálogo y la amistad con Leopoldo Zea y del encuentro con Miró Quesada y Salazar Bondy, decide ampliar el marco de trabajo y comienza encarando, de acuerdo con Coriolano Alberini y Rodolfo Agoglia, “el proyecto de trabajar el problema del pensamiento ecléctico en el Río de La Plata” (Arpini). Entonces descubrió que lo más interesante del trabajo no era el eclecticismo francés sino el krausismo. Publica, en consecuencia, ya en la madurez de su pensamiento, el valioso libro *Los krausistas argentinos*, en México, en 1969. En 1972, también en México, aparece otra valiosa contribución que alumbría y reorienta la historiografía argentina, *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*. El paso de lo regional a lo nacional y luego a lo latinoamericano se advierte a partir de 1971, cuando inicia el Seminario de Pensamiento Latinoamericano en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNC. Los estudiantes debían presentar un trabajo para obtener la Licenciatura en Filosofía y este Seminario fue el marco ideal. En él se originaron trabajos que signarían para siempre el destino de jóvenes investigadores, como fue el caso de Horacio Cerutti Guldberg.

Este trabajo se trunca en 1975 cuando los enemigos de la historia, de la libertad y del futuro consiguen que sea dejado cesante en la Universidad de Cuyo, debiendo emigrar al extranjero con su esposa y sus cuatro hijos, en busca de trabajo y seguridad. Trabaja dos meses en Caracas, en el Instituto Rómulo Gallegos. Allí toma parte en las reuniones de discusión de la Biblioteca Ayacucho. Luego se traslada a la ciudad de México, cuya Universidad Autónoma lo recibe gustosa. Pero para facilitar el interrumpido estudio de sus hijos acepta la invitación de su amigo Hernán Malo, a la sazón Rector de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, con sede en Quito. Uno de los golpes más dolorosos que le había asentado el poder dictatorial de su país había sido expulsar a tres de sus hijos de la Universidad por “subversivos”, y dejarlos partir sin documentación alguna que probara sus estudios. Hernán, el amigo a quien recuerda hoy con emoción, les solucionó todos los problemas, bajo su palabra los admitió en la Universidad, hasta que lograron la documentación necesaria. En Quito se iba a quedar diez años e iba a pagar con creces la hermosa hospitalidad de los ecuatorianos.

Cuando, en el mes de junio de 1999, en Río Cuarto, le pregunté cómo pudo adentrarse tanto en la cultura ecuatoriana, me contestó que, por entonces Hernán Malo, filósofo graduado en Insbruck, había adoptado como lema de trabajo ecuatorianicemos la universidad, favoreciendo el estudio de la

historia de la cultura ecuatoriana. Roig trabajó con ahínco y con cariño en archivos públicos y privados. El estado de los estudios filosóficos no era bueno, no había conciencia clara de las vetas filosóficas contenidas en numerosos escritos, pero sí se habían logrado buenos frutos en los estudios literarios (sobre todo del siglo XIX) y en la documentación histórica. La tarea principal de Roig fue despertar la conciencia de que existía un vigoroso pensamiento ecuatoriano dentro de esa cultura predominantemente literaria.

Fue también Profesor de Pensamiento Social Latinoamericano en la Universidad Central del Ecuador. En esa etapa de su vida se destaca el libro *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (Quito, Pontificia Universidad, 1977) en el cual propone historiar las formas del pensamiento ecuatoriano con una nueva metodología y una nueva periodización, acorde con todos los actores y los hechos sociales. Este libro generó una serie de trabajos que dieron lugar a la Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano. Siguiendo esta línea Roig presentó en 1984 *El pensamiento social de Juan Montalvo* (Quito, Tercer Mundo), *El Humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII* (Quito, Banco Central), *Bolivarismo y Filosofía Latinoamericana* (Quito, Flacso), *Narrativa y cotidianidad* (Cuadernos de Chasqui, N.º 4).

En 1981 apareció en México (FCE) su obra *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*. De 1981 data también *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, UNAM. En 1983 se conoció en Argentina la siguiente noticia: “El Gobierno de la República del Ecuador concedió al Profesor Arturo Andrés Roig la condecoración al mérito cultural de Primera Clase, distinción que por primera vez se otorga a un argentino en ese país” (Arpini). Se reconocía así su trabajo en el campo de la investigación científica y de la formación de investigadores de alto nivel en ese país, así como su labor de rescate del pensamiento ecuatoriano. En 1984 la Justicia Federal Argentina lo reincorporó, diez años después, a su querida Universidad de Cuyo, en la ciudad de Mendoza. Habían quedado atrás los “años crueles”, la era de los prepotentes que tanta sangre costó a la República Argentina.

De vuelta a su país, reabrió Roig el Seminario de Estudios Latinoamericanos. Su labor se desplegó desde la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, y luego desde el Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Mendoza (CRYCYT), que fue su último

lugar de trabajo. Surge así un excelente y renovado grupo de trabajo, con proyección internacional.

Pero no olvidó a su segunda patria. En 1986, año en que fue invitado a ingresar al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET), tuvo a su cargo la edición de *El pensamiento latinoamericano del siglo XIX* y concurrió al Simposio Internacional sobre Eugenio Espejo y el pensamiento precursor de la Independencia de Ecuador. En 1987 editó *La Utopía del Ecuador*. En 1989 preparó la obra *Pensamiento filosófico de Hernán Malo González*.

En los últimos años su producción ha sido abundante y densa. En 1993 publica *Rostro y filosofía de América Latina*. (EDIUNC, Mendoza), en 1994 *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. (Centro Editor de América Latina, Buenos Aires). Sus escritos sobre la Universidad aparecen reunidos en una cuidadosa presentación *La Universidad Hacia la Democracia*, en 1998 (EDIUNC, Mendoza). Dirigió y compiló *Argentina del '80' al '80'. Balance social y cultural de un siglo*. (1993, UNAM, México) y *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América* (1995, Fundación Universidad Nacional de San Juan).

En 1993 la Universidad Santo Tomás, de Bogotá, reúne un conjunto de trabajos acerca de un tema central en su obra: la ampliación metodológica relacionada con el campo de la Historia de las Ideas, con el título *Historia de las Ideas, Teoría del Discurso y Pensamiento Latinoamericano*. La tarea de Arturo Andrés Roig ha sido reconocida en América Latina. El Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador le otorgó en 1983 la “Condecoración al mérito cultural”. La Universidad de Guadalajara, México, realizó, en 1989, un Homenaje a su labor. La presidencia de la República del Ecuador le otorgó, en 1992 la Orden Nacional “Honorato Vázquez”. En 1993 fue declarado “Visitante ilustre de la Universidad de las Villas”, en Cuba. En mayo de 1994 la Universidad Autónoma de Managua lo recibió como Doctor Honoris Causa. En septiembre de 1994 la Universidad Nacional del Comahue, Argentina, lo declara Profesor Honorario. En 1996 La Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina, le otorgó el título de Doctor Honoris Causa.

Carlos Pérez Zavala

CABALGANDO CON ROCINANTE O DE LA AVENTURA DE PENSAR Y ESCRIBIR DESDE NUESTRA AMÉRICA

En memoria del filósofo Arturo Andrés Roig



por Marisa Muñoz
Profesora de la UNCuyo/Investigadora del CONICET

“¿Qué se puede esperar que diga alguien que se ha dedicado toda su vida a la filosofía? ¿Qué es ‘filósofo’?” Estas preguntas se hizo Arturo Roig cuando fue nombrado Profesor Emérito en el 2003 por la Universidad Nacional de Cuyo. Llevaba más de medio siglo poniendo en ejercicio un filosofar arriesgado, tanto por la elaboración conceptual como por el compromiso social y político que caracterizó su praxis intelectual. Así lo testimonia hasta el final su mesa de trabajo repleta de proyectos: la reedición de su Platón, en el que un prólogo sin terminar no fue más que una expresión de sus diálogos inacabados con el maestro griego; un texto que integraría una edición en España de la obra de su padre Fidel Roig Matons, catalán republicano, pintor y músico, de quien heredó hábitos austeros y una especial sensibilidad ante el mundo de la cultura. Estaba empezando a organizar el tercer tomo de la literatura mendocina, sistematizando materiales que había logrado reunir en perseverantes jornadas en la Biblioteca San Martín y en diarios mendocinos del siglo XIX y XX y había separado también, textos de y sobre Rousseau, pues pensaba coordinar un dossier en la revista mendocina Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las ideas. También estaba corrigiendo la traducción de su libro Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano que será publicado próximamente en Francia.

Asimismo, dos proyectos de largo aliento estuvieron presentes en este último tiempo: escribir sobre Manuela Sáenz y las lecturas ilustradas de la época, y su libro Cabalgando con Reginante, del cual existe un plan de trabajo y algunos capítulos escritos. Una de las secciones está dedicada a trazar genealogías tales como: “Desde Demócrito hasta el Popol Vuh”, “Desde Lilyth hasta Rigoberto Menchú” y “Desde Rousseau hasta el Che Guevara”. Lo que acabamos de describir no es omnipotencia, no, es pasión, una inmensa pasión que lo sostuvo hasta su partida y que cualificó, sin lugar a dudas, sus modos de transitar los caminos de la filosofía. La filosofía no se le presentó como un saber ajeno al quehacer social, ésta consistía, para Roig, en un “saber de vida” que le permitía no pensarse por fuera de los grupos o movimientos emergentes de nuestra América. En este sentido, podemos decir que sin dejar de sostener con rigor sus investigaciones y propuestas de orden teórico-metodológico, lo académico siempre supo ponerlo en su lugar.

No tuvo temor de enunciar ciertas palabras prohibidas, tanto desde las academias como desde las formas ideológicas que ha ido adoptando el capitalismo en nuestros días a partir de la globalización neoliberal. Nos referimos al rescate de las categorías de sujeto, alienación, humanismo, vistas en el marco de nuestra propia historia pero sin perder de vista otras que son como una especie de bisagra para la reflexión: tal es el caso de la categoría de “condición humana” que conlleva dentro suyo otras no menos importantes, como las de existencia, cuerpo, mundo, lenguaje. En ese empeño de elaborar y proponer categorías filosóficas articuladas a una historia social fue produciendo en su trayectoria intelectual una especie de enriquecimiento semántico de sus propios conceptos. Estamos pensando en las nociones de “sujetividad”, “a priori antropológico”, “función utópica”, “universo discursivo”, “moralidad de la protesta”, “civilización y barbarie”, las que lejos de quedar constreñidas en su significación se fueron actualizando tanto desde una apertura a la historicidad como desde sus intereses teóricos.

La categoría de “a-priori antropológico” que aparece desplegada en su libro Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano (1981), es un ejemplo de lo que venimos diciendo y es, a nuestro entender uno de los ejes sobre el que se articuló su obra. Su construcción conceptual puede remitirnos a la lectura y diálogos críticos sostenidos con filósofos como Kant, Hegel, Spinoza y Marx, junto con las referencias a Platón y otras escuelas de la antigüedad

como las de los estoicos, cínicos y epicúreos. Asimismo le proporcionaron claves de interpretación para sus indagaciones sobre nuestra historia de las ideas, en que aparecen pensadores latinoamericanos como Juan B. Alberdi, Simón Rodríguez, José Martí y José Carlos Mariátegui, por nombrar algunos de los más frecuentados en sus escritos. Pero esto sin dejar de tener en cuenta que los autores mencionados aparecen convocados por Arturo Roig en la medida en que pueden contribuir a responder a sus propias interpelaciones y proposiciones teóricas. La “voluntad de fundamentación” que recorre sus escritos no olvida lo complejo de la constitución de los sujetos sociales y lo obliga a tener cierta vigilancia respecto de las tendencias a esconder o sustancializar a los sujetos.

La dimensión antropológica que es recuperada en sus elaboraciones filosóficas se afirma a partir de la historicidad, es decir, de la capacidad de creación de propia historia por parte de los actores sociales en su autoafirmación y emergencia. La formulación de un “*a priori* antropológico” así como la de un “nosotros/as” remite a sujetos empíricos en el marco de una “ontología social” que se cuida permanentemente de no caer en ontologismos como meras máscaras ideológicas. Así, para Roig los modos de “ejercicios de sujetividad” se darán inevitablemente mediados por los lenguajes, por los discursos, por la corporalidad, atravesados por las tensiones entre “ser” y “deber ser” presentes en la sociedad que remiten a un hacerse y un gestarse de esos sujetos que no podrán entenderse sin la matriz social que los constituye. Pero si la cuestión del sujeto y las formas de sujetividad ocuparon un lugar central en su obra, la categoría de sujeto no se disolvió con la crítica sino que la fuerza se centró en mostrar su complejidad, denunciando, asimismo, tanto una construcción trascendental de la misma como su negación u ocultamiento en la fragmentación desde la cual pasó de ser sujeto a transformarse en “sistema”. No hay sujetos absolutos –nos dirá Roig- ni abstractos, ni ideales. En este sentido, la “sujetividad”, en tanto construcción categorial nos devuelve a los “sujetos situados”, cuyas voces se enuncian en el discurso pero no de modo transparente.

Así como hemos señalado la importancia de la categoría de sujeto en su obra también debemos decir que no quedó afuera la problemática de la “subjetividad”, pero que en determinado momento pareció ser desplazada por la exigencia de la constitución de un “yo social”. Los procesos de liberación, dentro de los cuales Roig quiso entrever las formas de emancipación, los

leyó como expresiones de emergencia, en las que el “yo” se resiste a ser pensado como mera individualidad. La emergencia, en este sentido, no niega lo subjetivo, sino que necesariamente lo incluye. Pensemos en la pasión, el amor, la emoción, el sentimiento, como horizontes de vida presentes en los ejercicios sujetivos. No hay una praxis real y completa si se escinde lo sujetivo de lo subjetivo. Vivir la vida plena, para nuestro filósofo, no es sólo posible sino que es un derecho, un ejercicio que todos y cada uno de nosotros y nosotras podemos llevar a cabo en medio de las contingencias de la vida.

Otro de los temas de los cuales se ocupó es el que denomina como una moral de la emergencia, especialmente en su libro: *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002), surgido en la fragua de esos conflictivos años de nuestro país. El rescate de una moral que no puede desconocer la conflictividad social desde la cual emerge parte de un enfrentamiento entre lo subjetivo y lo objetivo y se revela como una protesta contra el ejercicio del poder. El esfuerzo de Roig se encaminó a rescatar la sujetividad como un modo de expresión, de emergencia, frente a situaciones opresivas y deshumanizadoras. Los ejercicios de la sujetividad-subjetividad han sido puestos en juego en distintos momentos de nuestra historia como expresión y respuesta contra las diversas formas de alienación de los seres humanos y como afirmación de la dignidad como necesidad esencial. Denunciar las políticas epistémicas que están a la base de todo planteo ético-moral fue una tarea que Arturo Roig emprendió, no dejando que la presencia de los sujetos sea negada desde instancias teóricas que esconden intereses ideológicos tales como la apelación a una naturaleza humana, el planteo de una ética del deber, las falsas contraposiciones entre universalistas y comunitaristas y otros planteos o contraposiciones estériles que sólo pueden contribuir a la desocialización de la moral.

Roig interpeló los conflictos actuales con profundidad y compromiso: el impacto de la globalización neoliberal, las políticas del capitalismo en su fase actual, así como también la construcción de una democracia participativa, la problemática del género, el lugar de la sociedad civil, en suma, el divorcio entre el derecho y la justicia. Indudablemente su obra inacabada, se ubica en un rescate del ser humano como sujeto moral ponderando los momentos de emergencia.

Si hacemos un repaso histórico podríamos decir que en la década del '70 él asumió una decidida posición filosófica y política en clave liberacionista. Su pionero y creativo trabajo en el campo de la Historia de las ideas iniciado en la década del 60 y continuado de modo ininterrumpido se articuló y profundizó en el marco de nuevos procesos sociales, políticos y culturales que acontecieron en la Argentina y en América Latina. Esta instancia puede ser enunciada como el pasaje de una filosofía entendida como teoría de la libertad al planteo de una “filosofía de la liberación” luego formulada desde una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. No menor fue el esfuerzo dedicado a la reforma de estudios universitarios que corrió paralelo a la elaboración de una nueva doctrina pedagógica participativa afín al espíritu de la Reforma de 1918 y a la pedagogía de origen krausista de fuerte presencia en Mendoza. La renovación de la historia de las ideas y de la historiografía filosófica de esta etapa se configuró con la lectura crítica de los presupuestos de la filosofía hegeliana de la historia y el rescate de la problemática de la alienación en clave histórico-social. En este sentido las lecturas del filósofo argentino Carlos Astrada y del francés Henri Lefebvre fueron fundamentales no sólo por su crítica a las consecuencias de la filosofía hegeliana sino por el redescubrimiento de los Manuscritos económicos filosóficos de 1844 de Carlos Marx y la concepción antropológica que éstos suponían. La crítica radical a las “filosofías de la conciencia” contempló la tarea de ampliación teórica y metodológica en el ámbito de la historia de las ideas y la filosofía latinoamericana que propuso Arturo Roig, en la que podemos señalar algunos momentos: la incorporación del análisis de lo ideológico en el discurso filosófico y el intento por correlacionar el “discurso filosófico” con el “discurso político”; la investigación de la narrativa desde la problemática de la cotidianidad y la equiparación entre literatura fantástica y discurso político; el análisis de la filosofía de la historia desde el punto de vista de una teoría de la comunicación; la propuesta de una teoría del discurso junto a la elaboración de la categoría de “universo discursivo” y la incorporación de la problemática de los “discursos referidos”; la ampliación de las funciones del lenguaje y la identificación de la función epistémica o fundamentadora del discurso; el análisis de la “función simbólica” y la propuesta de una simbólica latinoamericana; la identificación de la “función utópica” del discurso; las categorías sociales, su naturaleza y su función de ordenación semántica del universo discursivo; el problema mismo de la constitución de una historia de las ideas con sus alcances teóricos y epistemológicos y la búsqueda de una definición de la Filosofía latinoamericana.

De hecho todas las instancias señaladas fueron estudiadas mayormente en los grandes pensadores latinoamericanos del siglo XIX y dieron lugar a una nueva e inédita revisión de nuestras ideas desde marcos filosóficos renovados. Su teoría del sujeto y de la subjetividad, de la que hemos dado ya cuenta, junto a los trabajos de una filosofía práctica planteada en términos de una “moralidad de la emergencia” en América Latina ha dejado suficientemente argumentada la inescindible relación de la filosofía con un marco ético y político. La filosofía tal como la entiende Arturo Roig parte de un compromiso vital y se nutre del deseo de emancipación. Su pensamiento y magisterio fecundo se evidenció en la producción de nuevas reflexiones y creaciones. En este sentido, su obra es un impulso para pensar y para comprometernos en un horizonte común de dignidad humana. Filosofar para Arturo Roig fue una gran aventura que implicó riesgos y tomas de decisiones que muchas veces adoptaron un signo trágico.

No podemos evitar imaginarlo montado a su Rocinante, símbolo de la utopía que sostiene al jinete aun cuando esté acechado por la desesperanza. Siempre valió la pena recorrer los caminos del pensar y escribir, alimentado por ansias de justicia y dignidad, rescatando y dibujando una antropología de la emergencia. Y ya para terminar, quisieramos citar unas palabras de Arturo Roig, que ilustran una vida: la de él, aunque estrechamente ligada a un nosotros, del que siempre se sintió parte: “Ya lo dijo José Martí: ‘El hombre se mide por el poder de erguirse’, así como se hace plenamente humano cuando entiende que la vida es aventura, así como que vida y muerte son inescindibles y esta última es la que nos empuja precisamente en nuestros intentos y riesgos por lo mismo que hemos de dejarla construida. Constantemente pasa delante nuestro, cabalgando, la sombra de Don Quijote... ‘Llevo al costado izquierdo -decía el autor de *Nuestra América*- una rosa de fuego que me quema, pero con ella vivo y trabajo, en la espera de que alguna labor heroica o por lo menos difícil me redima’. ‘Siento en mis talones las costillas de Rocinante’ –les escribió el Che Guevara a sus padres antes de su muerte. Si el capitalismo ha impuesto una eticidad mercantil, los pueblos han de construir una moralidad de protesta y emergencia”.