

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO



PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Selección y compilación realizada por
Clara Alicia Jalif de Bertranou y colaboradores

EDIUNC

**Actas de las
Jornadas de Pensamiento Latinoamericano**

»



Universidad Nacional de Cuyo

**Actas de las
Jornadas de Pensamiento Latinoamericano**

«Universidad e identidad latinoamericana»

Mendoza, 15 al 18 de noviembre de 1989

Selección y compilación realizada por
Clara Alicia Jalif de Bertranou y colaboradores

EDIUNC
Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo

Mendoza, 1991

EDIUNC Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo

Director: René Gottheif

Diseño Gráfico: Área de Diseño, Secretaría de Extensión Universitaria, U. N. Cuyo

Encuentros y desencuentros han signado la historia de esta nuestra América desde sus albores hasta la actualidad. La construcción de esta Patria Grande, con sus éxitos y sus fracasos, ha sido tarea permanente que ha convocado a sucesivas generaciones. A la universidad latinoamericana le ha tocado jugar, dentro de esa lucha, un alto y significativo papel histórico. Escribir y pensar -quehaceres para los que precisamente prepara la universidad- han tenido en nuestras tierras su especificidad y con ella sus glorias y también sus martirios. La Universidad Nacional de Cuyo, al cumplir sus cincuenta años de vida quiere hacer presente su voz en esta ya larga gesta de nuestros pueblos por un mundo mejor, más justo y más hermoso.

Mendoza, noviembre de 1989.

Impreso en Argentina

Printed in Argentina

ISBN 950-39-0010-7

Queda hecho el depósito que marca la ley 11723

© 1991, EDIUNC

Centro Universitario, Parque General San Martín
Mendoza, Argentina.

Jornadas de Pensamiento Latinoamericano

Comisión Organizadora

Ing. Armando Bertranou (presidente)
Prof. Emér. Diego F. Pró (vicepresidente)
Prof. Arturo Andrés Rolg (vicepresidente)

Lic. Susana Becerra	Prof. Rosa Licata de López Jonte
Prof. Nidia Carrizo de Muñoz	Prof. Emér. Dr. Rodolfo Muratorio Posse
Lic. Patricia Chantefort	Dr. Jorge Horacio F. Nanclares
Prof. Emér. Dr. Juan Carlos Fasciolo	Prof. José Navarrete
Prof. Florencia Ferreira de Cassone	Dr. Dardo Pérez Guilhou
Lic. Roberto Follari	Dr. Osvaldo Pritz
Dra. Norma Fóscolo	Prof. Ana Recabarren de López
Dr. Angel Glnestar	Lic. Luis Triviño
Prof. René Gotthelf	Prof. Roberto Varo
Lic. Clara Alicia Jalif de Bertranou	

Comité Ejecutivo

Secretaría General
Lic. Clara A. Jalif de Bertranou

Secretario Técnico
Prof. René Gotthelf

Secretaría de Finanzas
Lic. Susana Becerra

Coordinadores de ponencias y sesiones
Dra. Norma Fóscolo
Lic. Roberto Follari
Prof. Rosa L. de López Jonte
Prof. Alicia Sarmiento

Auspicios

Gobierno de la Provincia de Mendoza
Honorable Cámara de Diputados, Mendoza
Municipalidad de Mendoza
Subsecretaría de Turismo de la Provincia de Mendoza
Organización de los Estados Americanos
Embajada de Italia en Argentina
Consulado de Italia en Mendoza
Unión de Universidades de América Latina (UDUAL)
Organización de Universidades Iberoamericanas (OUI)
Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Bs. As.
Universidad Nacional de Buenos Aires
Universidad Nacional de Santiago del Estero
Universidad Nacional de Catamarca
Universidad Nacional del Ural
Universidad Nacional de San Juan
Universidad Nacional de La Plata
Universidad Nacional de Río Cuarto
Universidad Nacional de Entre Ríos
Universidad Nacional de Misiones
Universidad Nacional del Comahue
Universidad Nacional de Rosario
Universidad Nacional de La Pampa
Universidad Nacional de Jujuy
Universidad Nacional de la Patagonia
Universidad Nacional de Luján
Universidad Nacional del Nordeste
Universidad Nacional de San Luis
Universidad Nacional de Mar del Plata
Universidad Tecnológica Nacional
Universidad Católica de Salta
Universidad Provincial de La Rioja
C.R.I.C. y T. Mendoza
Fundación Ecuémica de Cuyo
Revista «Alternativa Latinoamericana»

Adhesiones

Austral-Cielos del Sur - Banco de Mendoza - Banco Multicredito - Banco de Previsión Social - Banco de Boston - Banco Velox - Lloyd's Bank - Profim Compañía Financiera - Corprend Compañía Financiera - Exprinter S.A. - Trilunfo Seguros - Casa Peuser - Departamento General de Irrigación - Bodega «Navarro Correas» - Fundación Ecuémica - Empresa «El Rápido» - Hotel Aconcagua - Librería Manuel Fernández - Medical - José Tapia, Máquinas de Escribir - Six S.A.

Programa

Miércoles 15 de noviembre

Acto Inaugural
Panel I: América Latina: encuentros y desencuentros

Jueves 16 de noviembre

Panel II: Escribir y pensar en América Latina
Presentaciones de libros
Trabajo de Comisiones
Mesas Redondas

Viernes 17 de noviembre

Panel III: La Universidad y sus desafíos
Homenaje al Prof. Mauricio López
Trabajo de Comisiones

Sábado 18 de noviembre

Trabajo de Comisiones
Conclusiones
Acto de clausura

Comisiones de Trabajo

1. Universidad y sociedad latinoamericana.
2. América: continente mestizo.
3. Integridad nacional y transnacionalización.
4. Democracia y formas de participación.
5. Imaginario social, expresiones icónicas y realidad latinoamericana.
6. El pensamiento latinoamericano.

Introducción

El presente libro constituye un volumen de textos correspondientes a las Jornadas de Pensamiento Latinoamericano que la Universidad Nacional de Cuyo efectuó en conmemoración de sus cincuenta años entre los días 15 y 18 de noviembre de 1989.

La convocatoria realizada bajo el tema **Universidad e identidad latinoamericana**, contó con el auspicio de numerosas Instituciones nacionales y extranjeras que adhirieron a la celebración.

Algunos criterios elementales se tuvieron en cuenta para su organización:

- Acorde con la preocupación que embarga a docentes e investigadores del sistema de enseñanza superior argentina, se estimó importante repensar la universidad desde su marco de identidad cultural. ¿Cómo no reflexionar, entonces, sobre ella desde el contexto de la realidad y el acontecer latinoamericano?

- Al mismo tiempo se propusieron amplias líneas temáticas para el diálogo, abarcadoras de diversos problemas intelectuales y sociales, que fueron cubiertas por miembros de paneles, mesas redondas y comisiones de trabajo. El abordaje estuvo a cargo de economistas, historiadores, educadores, juristas, filósofos, artistas, sociólogos, médicos, politólogos, escritores y estudiantes.

Los textos que damos a conocer son el resultado de una obligada selección que debimos efectuar, ante la imposibilidad económica de publicar todos los aportes, si bien incluimos los resúmenes de los que no aparecen *in extenso*. El material tiene, a veces, la dinámica de la palabra oral, pero en su mayoría responde a la precisión de lo escrito. Es el resultado de la participación de invitados y asistentes que nos acompañaron espontáneamente.

La selección de ponencias sobre «Universidad y sociedad latinoamericana» se publicará en un volumen aparte dedicado al tema.

Las Jornadas contaron con la presencia de más de quinientos inscriptos provenientes de distintos puntos del país y del exterior. Estos últimos representando a diez países. El hecho denota que los temas propuestos mantienen el interés de los estudiosos, especialmente argentinos, de los cuales ya no cabe hablar de una incipiente conciencia nacional, sino de una decidida instalación en la misma que cristaliza en la cultura latinoamericana.

Entendemos que este volumen presenta una pequeña muestra del pensamiento de nuestra década. En su diversidad, son exponentes de la libertad del pensamiento y al mismo tiempo de las dificultades para la intelección de los temas. El análisis y la valoración de lo expresado está en manos de los lectores.

Durante las Jornadas se realizaron tres paneles y cinco mesas redondas. De estas últimas no se registraron, muy a nuestro pesar, las que titulamos: «Literatura y realidad latinoamericana», «Para otra historia de América» y

«Medios de comunicación e Integración latinoamericana».

La Universidad Nacional de Cuyo agradece al Comité Organizador, a los participantes, a las instituciones que hicieron su aporte, a su personal y a todos aquellos que prestaron ayuda desinteresadamente.

Asimismo expresa su reconocimiento a los especialistas que, en difícil tarea, colaboraron con la lectura y selección de los trabajos que se dan a conocer.

Clara Alicia Jalif de Bertranou
Secretaria General de las Jornadas

Mendoza, marzo de 1991.

Discursos inaugurales y de clausura

Palabras Inaugurales

Ing. Armando Bertranou

Rector de la Universidad Nacional de Cuyo

Al tener la responsabilidad y el grato honor de inaugurar estas Jornadas de Pensamiento Latinoamericano, creo necesario mencionar algunas de las circunstancias que las han motivado. La celebración de los cincuenta años de esta casa de estudios es un momento propicio para liberar la memoria y la reflexión sobre cincuenta años de vida nacional y latinoamericana. Un ciclo complejo y vertiginoso que sin dudas ha signado la historia de nuestro país, tanto en sus aspectos políticos, económicos, como también en la trama de su cultura.

Con este espíritu de reflexión y diálogo hemos querido convocar a los diversos protagonistas del pensamiento, la ciencia, la política y el arte a debatir sobre las claves de nuestra cultura latinoamericana. En las actuales circunstancias históricas, esta invitación al diálogo está doblemente justificada. En primer lugar porque asistimos a un momento de inflexión de los tiempos, a una crisis de los modelos de desarrollo social, a la irrupción de nuevos hegemonismos políticos y al debilitamiento de nuestra capacidad de transformación. Todo esto exige la eficacia del pensamiento. Un pensamiento que sepa dar cuenta de su situación cultural, de su vocación histórica y, fundamentalmente, de su compromiso con la Nación.

En segundo lugar, la consolidación de las instituciones democráticas exige la sabia prudencia del diálogo y confrontación, como una manera de compartir la palabra política. Sólo desde este ámbito de participación se puede pensar la crisis y revisar las alternativas. La transición democrática que vivimos invita a un esfuerzo sostenido e incesante del pensamiento. Un pensamiento vivo que marque las huellas de su sujeto histórico, real protagonista de sus instituciones.

Sabemos que si bien toda conquista humana nos pertenece a todos los hombres de la tierra, también es cierto que la cultura no se universaliza por decreto. Cada pueblo tiene derecho de reconocer su propio legado cultural, de acrecentarlo en escala de pensamiento y reflexión, reconociendo así su educación, su desarrollo técnico, su crecimiento económico. Hoy América es un hervidero de problemas de toda índole, pero también afortunadamente un semillero de preocupaciones morales, intelectuales y educativas volcadas a la formación de un modelo de crecimiento acorde con el núcleo ético de nuestro pueblo. Ese movimiento intelectual revela la calidad pensante y responsable de nuestros hombres y mujeres, su condición de pertenencia a un suelo, a una historia, un estilo humano, una vocación de vida. Y esa vocación no se agota en el bienestar económico: pide también un lugar para la formación de la persona, para la creación de la pareja, la familia, la comunidad. Incluye, como diría Marechal, una batalla terrestre y una batalla

celeste, porque todo eso confirma lo humano.

No basta tener una cultura: es necesario desplegar una conciencia cultural. Y es sólo el fortalecimiento de esa conciencia cultural, en una tarea lenta e incesante, el que puede servir de freno a las tendencias disolventes de nuestro tiempo.

Sobre este contexto problemático, la Universidad Nacional de Cuyo ha convocado a estas Jornadas de reflexión ofreciendo su hospitalidad cuyana, su hogar académico y su reserva humana. Estamos convencidos de que el ámbito universitario debe transformarse en un verdadero escenario de discusión de los grandes temas nacionales. La universidad argentina debe auscultar y replantear con sus propios actores los problemas estratégicos de su comunidad. En este sentido, estas primeras Jornadas aspiran a transformarse en un foro de trabajo al servicio del destino común.

Quiero reparar brevemente en los dos conceptos que han dado nombre a la presente convocatoria: «Universidad e Identidad Latinoamericana». Repensar la universidad ha sido la consigna política que ha acompañado el esfuerzo de estos últimos años. Como bien sabemos, el actual modelo de universidad está en crisis. No sólo por haber sufrido la ruptura institucional del país y del Estado, sino por no haberse puesto a la altura de los tiempos. Y esto, muy a pesar del esfuerzo constructivo de los actores universitarios, quienes han tratado de recomponer las gruesas aristas de un modelo frágil.

La crisis de racionalidad y de su proyecto constituyen los aspectos más salientes de la situación universitaria nacional. Una ha debilitado la gestión académica, la generación y distribución de conocimiento. La otra ha desdibujado la tan declamada inserción en el medio, convirtiendo a la universidad en un cómplice de la recesión social.

Objetivar la crisis es ya un primer paso para desplegar estrategias alternativas. Y en este sentido, el conjunto de la comunidad universitaria nacional está abocada a fijar límites y alcances a un derrotero nunca deseado. Así lo atestiguan numerosos congresos y seminarios realizados en los últimos años, en los que se refuerza el anhelo y la necesidad de reconvertir el sistema.

En otras ocasiones hemos definido a la universidad como una inversión social, un recurso estratégico del medio, cuyo protagonismo sólo se puede medir en su capacidad de reformular la demanda social. Una demanda que no se agota en la asistencia científica, tecnológica y material, sino que también incluye las aspiraciones culturales y políticas. Con este horizonte tomábamos distancia de un modelo tecnocrático y productivista sesgado en la reproducción del saber, y tomábamos distancia, también, de un modelo asistencialista, apéndice de intereses corporativos que resta la capacidad de crítica social de la universidad.

También hemos concebido esta trabajosa empresa de recrear un modelo como una tarea eminentemente política, ya que no sólo se trata de reunir voluntades para el cambio sino también de madurar una nueva identidad institucional.

La universidad nacional del próximo milenio exige una nueva composición del saber y de sus gestores. Exige una trama cultural dinámica y

autónoma capaz de integrar los logros científicos, los recursos técnicos y la ciencia social a la vocación política de sus pueblos. La universidad debe concebirse como parte constitutiva de la creatividad de un pueblo. Por lo tanto, su identidad institucional debe fraguarse al calor de sus proyectos nacionales.

La producción cultural, científica, técnica, humanística constituye el imaginario político de la época, un escenario desde el cual se pueden definir los diversos protagonismos sociales, sus responsabilidades y compromisos. Naturalmente, su eficacia dependerá de una voluntad política compartida, que en su práctica defina cuáles son los sujetos del proyecto. Y aquí le cabe una importancia histórica a la universidad, como lectora inteligente de los tiempos. Como una institución social que estratégicamente va creando los futuros posibles. Y en este sentido, la universidad también participa de la gran utopía que todo pueblo reserva en su cultura.

Hablamos de **Universidad e identidad latinoamericana**. Este último concepto resume, sin dudas, un tema de vasta recurrencia en las ideas latinoamericanas. Una obsesión de nuestros pensadores, políticos, poetas y que recorre sinuosamente la cultura. Conjugación la identidad ha sido el complejo periplo del pensamiento latinoamericano, en el que se entrecruzan guerras, conflictos y reencuentros.

Pensar la identidad en estas circunstancias históricas, ante un mundo transnacionalizado, con nuevas formas de dependencia cultural y ante las oleadas postmodernas que auguran la disolución de los sujetos históricos, es un desafío ético. Principalmente porque implica una opción valorativa, una toma de posición ante el destino de nuestro pueblo.

Creemos que la identidad de una cultura no es una simple imagen pretérita, conservada como una pieza extraña de museo. Concebimos la identidad como un proceso en el que el sujeto va afirmando su acervo y su utopía. La identidad no se postula, sino que se construye en cada instante de la historia.

La identidad de un pueblo es el baluarte simbólico desde el cual se recrea la novedad de los tiempos. Es el sustrato simbólico que alimenta a una cultura, como un mundo de significaciones comunes, a la vez que orienta su tensión hacia lo nuevo.

La identidad exige una trama compartida, una actitud expectante como gesto de vida, pero fundamentalmente un sujeto que la protagonice. Y a este sujeto llamamos pueblo, una comunidad plural, arraigada y abierta a la historia futura.

Finalmente deseo hacer una breve mención sobre la misión política de nuestro pueblo. La integración latinoamericana es, básicamente, un hecho cultural y político que exige ser formulado desde un paradigma que articule el poder y sus sujetos. En un mundo altamente interdependiente, es preciso que toda comunidad de naciones no sólo prefigure su destino común, sino también que sea capaz de construirlo. En este sentido, el desafío que abre el próximo milenio para Latinoamérica es la recreación de un nuevo sujeto histórico plenamente capacitado para la construcción de un modelo de comunidad alternativo.

Estamos convencidos de que una primera tarea es delinear un horizonte

de comprensión donde la democracia y la justicia social constituyan una dinámica recíproca, y donde la modernización no sea un reflejo retórico sin actores, ni objetivos, sino un proceso propio y creativo. Creo que la construcción social y participativa de un proyecto nacional constituye la clave de nuestros tiempos y el escenario de un pensamiento auténtico. Esta aspiración históricamente compartida en estas latitudes, donde la afirmación del sujeto y su proyecto es todavía anhelo, refuta al posmodernismo en boga. En América, en nuestra casa, aún son posibles los grandes relatos donde la búsqueda de una sociedad más justa constituye su máxima aspiración cultural.

Dejo, pues, inauguradas estas Jornadas.

Dr. José Luis de Imaz

Director Nacional de Asuntos Universitarios, Ministerio de Educación y Justicia de la Nación.

Me permiten Uds. que por un momento haga una confesión personal: esta Casa, estas aulas, no en esta forma tan completa, de una manera más provisoria, cuando apenas eran incipientes, retrotraen para mí uno de mis recuerdos más queridos. Sr. Rector, corrían días de marzo de 1953, días casi absolutamente inéditos y desconocidos para la mayoría de Uds., en los que la Universidad Nacional de Cuyo había convocado a unas Jornadas dedicadas a la integración de los países iberoamericanos, momentos que eran posibilidades nacientes en esta Universidad y la Universidad de Tucumán (tal vez rivalizaban entre sí, para ver quién podía ofrecerle no solamente a la Nación argentina sino al contexto de los países hermanos una visión prospectiva del devenir de los pueblos) y tengo para mí como un recuerdo muy imborrable, muy personal, la figura de un querido rector de esta casa, el Dr. Ireneo Cruz que estaba en los últimos momentos de su vida, que apenas si nos daba un anticipo de lo que iba a ocurrir, que estaba tal vez en sus últimos suspiros. Había querido invitar hasta su casa a colombianos, ecuatorianos, mexicanos, chilenos, uruguayos, bolivianos, gentes venidas de muchos países del continente iberoamericano y que se encontraban no en estas mismas aulas, pero sí en este mismo espacio geográfico, en otra calle, otro salón, bajo el mismo emblema, bajo la misma convocatoria, para hablar de esta causa común.

Sr. Gobernador, Sr. Rector, Señores. No es que el tiempo estuviera detenido, es que el tiempo está proyectado, es que de alguna manera hay como un punto de unión entre pasado y presente. Una proyección hacia el futuro.

Al estar aquí reunidos otra vez, convocados por esta Casa para conversar, creo estamos trabajando al unísono con un mismo espíritu, con una misma intención, con un mismo objetivo en busca de encontrar respuestas y puntos en común. Esto hace al gran misterio del encuentro humano, y para lo que estamos aquí convocados es para allanar montes, superar distancias, vencer desiertos, suavizar todo lo que de alguna manera pueda dificultar este sustan-

cial encuentro humano, y lanzarnos a una convocatoria de gran vuelo espiritual, de gran expectativa de futuro. No sé si volveremos a dar vuelta sobre temas conocidos, no sé si aportaremos alguna palabra nueva, no sé si tendremos algo más que decir para esta acción conjunta, pero aunque no hubiera nuevas palabras, aunque no hubiera creaciones relativamente significativas entre nosotros, este acto de disponibilidad en el que nos encontramos gracias al ofrecimiento de esta arena común que nos ha hecho la Universidad, es una ocasión incomparable. Estamos convocados de alguna manera todos a una tarea común. El año 2000, se nos ha dicho, se nos ha repetido varias veces, nos encontrará definitivamente unidos, o definitivamente dependientes. Creo, señor Gobernador, señor Rector, que aunque aquí no demos más que un pequeño paso, el hecho de que estemos en camino, gracias a esta convocatoria, es ya significativo. Gracias señor Rector, gracias señor Gobernador por esta oportunidad que nos brindan a todos en mutuo conocimiento, los unos con los otros.

Palabras de clausura

Prof. Emérito Diego F. Pró

Universidad Nacional de Cuyo

Unas pocas palabras, ya que no un discurso. Estas Jornadas del Pensamiento Latinoamericano, organizadas por la Universidad Nacional de Cuyo, dentro de los actos celebratorios del cincuentenario de su fundación llegan a su término. El sentido de las mismas, además de la intención conmemorativa, ha sido acompañar y apoyar los esfuerzos que se vienen realizando en las naciones del Continente Americano para establecer una trama de relaciones culturales, económicas, sociales, políticas, científicas y tecnológicas entre los pueblos de América Latina. Esa urdimbre de conexiones contribuirá a fortalecer el sentimiento, el pensamiento y la voluntad de unidad y a constituir uno de los grandes centros de gravedad histórica en las actuales circunstancias del mundo y la humanidad.

Los filósofos de la historia han establecido distintos períodos, ritmos y velocidad en el movimiento histórico de nuestra época. ¿Hay que recordar aquí a Toynbee, Laín Entralgo, Ortega y Gasset, Miró Quesada y tantos otros? Se ha afirmado que los cambios profundos, los tiempos ejes de la historia de Occidente, se producen cada quinientos años. Fechas significativas han sido el siglo V a.C. de la historia griega con el desarrollo de la filosofía, las ciencias y las formas políticas de la convivencia humana. El siglo I con la aparición del Cristianismo, su expansión y su triunfo en el siglo V, el siglo de San Agustín y

la caída del Imperio Romano. El siglo X con la consolidación del régimen feudal y las Cruzadas, que significaron el primer intento de ecumene en el mundo conocido de entonces. El siglo XV con el Renacimiento y el descubrimiento de América. Y este siglo XX, tan denso de acontecimientos históricos: la utilización de la energía atómica, la electrónica, los viajes y exploraciones, la cibernética, la informática y los admirables avances de las ciencias y la tecnología, los rápidos cambios en la convivencia política y social, la aceleración de los tiempos históricos de los pueblos y las múltiples transformaciones de las que somos testigos y protagonistas.

Las Jornadas de Pensamiento Latinoamericano han respondido no sólo a una intención celebratoria, sino también a la necesidad de tomar conciencia y autoconciencia del pasado histórico de la América Latina y de los desafíos del futuro y el presente. Han prolongado estas Jornadas el pensamiento y la actitud de los próceres de la Independencia y de los pensadores americanistas que una y otra vez, con perseverancia y continuidad, desde los orígenes de nuestras nacionalidades, han proclamado la necesidad de la integración cultural, política, social, científica y económica de los pueblos de la América Latina.

El papel desempeñado por el pensamiento en la visión de América, ha sido estudiado con atención minuciosa por Alfonso Reyes en *La última Tule*, libro cuyo nombre recuerda los versos de Séneca. Señala este humanista moderno americano el papel positivo que el pensamiento ha cumplido en la interpretación y constitución de América. Se concibió a América como el continente que había de realizar los ideales humanistas del Renacimiento. Bien conocida es la carta de Bolívar, datada el 6 de setiembre de 1815, en la que leemos: *Es una idea grandiosa pretender formar de todo el mundo nuevo una sola Nación, con un sólo vínculo que llgue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería por consiguiente, tener un sólo gobierno que confederase los diversos estados que hayan de formarse; más no es posible, porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes divide a la América. ¡Qué bello sería que el istmo de Panamá fuera para nosotros lo que el de Corinto fue para los griegos! Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto congreso de los representantes de repúblicas, reinos o imperios, a tratar y discutir sobre los altos intereses de la guerra y la paz, con las naciones de las otras partes del mundo!* El sueño de Bolívar se fue haciendo cada vez más ideal en el campo de la política, hasta que ha vuelto a reverdecer en las presentes circunstancias del mundo.

Este ideal americanista, que vuelve a reverdecer en nuestro tiempo, ha sido llevado como una antorcha por Monteagudo, Alberdi, Sarriento, Martí, Bello, Hostos, Rodó, Henríquez Ureña, Antonio Caso, Vasconcelos, Zea, Reyes, Levene, Capdevila, Vaz Ferreira y tantos otros. Ha estado presente en las sólidas y brillantes exposiciones que hemos escuchado sobre «América Latina. Encuentros y desencuentros», «Escribir y pensar en América Latina», «La Universidad y sus desafíos». De no menos interés han sido los trabajos leídos y discutidos en las reuniones de comisión y en las mesas redondas de las Jornadas, en las cuales se ha ahondado en la compleja problemática de

la cultura y el pensamiento latinoamericanos. Han participado en esas tareas eminentes especialistas de las distintas áreas del conocimiento, particularmente de las ciencias sociales y las humanidades.

Entre los expositores los hubo, que en sus altas vidas, como diría Esquilo, llevaban en su cabeza las cenizas del tiempo. Otros, que disfrutaban, mujeres y hombres, en la plenitud de sus energías vitales e intelectuales. Y eran presencia y realidad los jóvenes, los que a su hora llevarán la lámpara del pensamiento para alumbrar e iluminar los caminos de la humanidad latinoamericana.

No podemos olvidar al término de estas Jornadas, los aportes de las delegaciones de los países americanos: Uruguay, Chile, Brasil, Bolivia, Puerto Rico, EE.UU., Venezuela, y de algunas naciones europeas, entrañablemente vinculadas a la América Latina: España, Italia, Alemania...

El Comité Organizador de las Jornadas (presididas por el señor Rector de la Universidad, Ing. Agr. Armando Bertranou) y el de sus autoridades ejecutivas, expresan su agradecimiento a todos los miembros de las Jornadas que han contribuido, con su colaboración, al éxito de las mismas. Deseamos a todos la felicidad de un buen retorno a sus lugares de origen y a sus tareas cotidianas. Acaso sea menos duro retomarlas si el espíritu que ha animado a las Jornadas ayuda a desmadejar las horas y el tiempo de la vida personal de cada uno de nuestros distinguidos visitantes.

Es cuanto quería decir.

Prof. Celso Rodríguez
OEA, Washington.

Tengo el privilegio de decir unas palabras en nombre de todos los colegas que asistimos a estas Jornadas de Pensamiento Latinoamericano, para agradecerles muy profundamente el haberlas convocado y por haber hecho posible nuestra participación. Aunque deba apelar a lugares comunes, deseo expresarles cuán afortunados nos sentimos de haber estado cobijados durante cuatro días en esta hermosa ciudad de Mendoza y, muy especialmente, en esta querida Universidad, para analizar y dialogar sobre importantes aspectos que hacen al desarrollo de esta Casa, para tratar y debatir una gran variedad de temas interdisciplinarios que convergen en la problemática del pensamiento y la identidad argentina y latinoamericana y también con la efectiva y siempre afectuosa experiencia de renovar contactos personales y establecer otros nuevos.

Deseo expresarles también nuestra más cálida felicitación por la excelente organización de las Jornadas que comenzó ya hace varios meses y quedó demostrada en cada momento por la eficacia y magnífica disposición de todos los que trabajaron en ellas.

En suma, ya lejos de Mendoza, los ecos de estos cuatro días permanecerán con nosotros como una vivencia muy cara por la inusual calidad de las

Jornadas. Hemos escuchado conceptos de viejos maestros e inquietudes de estudiantes, disfrutado el aporte de colegas del país, del resto de América y de Europa y hemos asentido y disentido, fieles al espíritu de la Universidad de representar un pluralismo en busca de la verdad.

Reiteramos nuestro agradecimiento y hacemos votos para que su gestión, señor Rector, recoja todos los frutos que Ud. está sembrando.

Gracias.

1

Sesiones plenarias

,

,

,

,

,

Panel I
América Latina: Encuentros y desencuentros.

Coordinador

Dr. Angel Ginestar (CICAP - OEA y U.N.Cuyo)

Panelistas

Adolfo Colombres (Centro de Estudios Históricos, Antropológicos y Sociales
Sudamericanos, CEHASS)

Eduardo Bustelo (UNICEF Argentina)

Orlando Pugliese (Universidad Técnica de Berlín, Alemania)

José Luis de Imaz (Ministerio de Educación de la Nación)

Adolfo Colombres

Al ver acercarse la fecha de 1992 en los primeros encuentros que se realizaron entre los representantes de la cultura de América Latina con España, se puso en tela de juicio la palabra descubrimiento que ya realmente había sido cuestionada mucho tiempo atrás en el año 1937 por Germán Arciniegas. Él se planteaba si era lícito llamar descubridores a los que habían venido a velar, a cubrir, todo aquello que fuera una expresión del hombre americano. Arciniegas en ese momento ya había definido el fenómeno como encubrimiento de América. Por su parte León Portilla propuso la palabra encuentro de culturas para referirse a lo que yo he llamado choque de culturas. Además, la palabra encuentro también ha sido criticada por Edmundo O'Gorman y especialmente por los sectores indígenas, porque hallan que no se puede llamar encuentro a lo que fue realmente una imposición.

La palabra encuentro nos remite a una idea de dos personas. Es decir, tiene que haber un comienzo de diálogo, un comienzo de interés recíproco entre dos personas para que pueda llamarse encuentro y no una relación de avasallamiento. Entonces de ahí que la palabra fue cuestionada. Alguien habló también de un doble encuentro, de un doble descubrimiento fundamentalmente, y creo que ese es un punto interesante. Se refirieron a la palabra autoencuentro a partir de los años '50, cuando va tomando cuerpo el problema de la identidad en América Latina. Desde esa época y a nivel de una conciencia creciente se produce un fenómeno que nos va llevando a una búsqueda de nosotros mismos, de cualquiera que ya tengamos un poco más de 40 años. Juzgando lo que fue nuestra primera entrada al mundo de la adolescencia y primera juventud, vemos cómo se ha ganado muchísimo espacio en el tema del reconocimiento tanto de los valores nacionales como latinoamericanos ante la literatura latinoamericana, o el cine latinoamericano. El cine argentino, o la literatura argentina importaban poco a casi nadie. Se tomaba en cuenta lo novedoso aparecido en Francia.

Las organizaciones indígenas han planteado que lo que ocurrió en 1492 fue una invasión. Técnicamente la expresión es correcta, pero yo creo que la palabra a esta altura de la realidad no realiza mayores aportes en la medida en que ante una invasión sólo cabe un fenómeno que es el rechazo de la misma, la expulsión del invasor. No hay otra salida digna ante ese hecho. Yo he propuesto en ese sentido la palabra choque, porque a diferencia de otros términos no enmascara el dominio, el caso del atropellamiento. Significa simplemente que dos cuerpos distintos, que tienen cada uno su propia identidad, su propia dinámica, golpean en un momento determinado, en el espacio y en el tiempo. Esa colisión puede derivar en una situación conflictiva, en un aplastamiento de uno por el otro, pero también puede ser la puerta de un desencuentro. Es decir, en el choque caben dos cosas que son las que motivan el tema de este panel: el encuentro y el desencuentro. Como decía, el choque no enmascara la violencia, sino que la integra como componente esencial.

Se ha sacrificado el afán de producir un acercamiento entre España y los países latinoamericanos. Se ha hablado de la leyenda negra y como consecuencia de eso se ha caído también en lo que yo llamaría un silencio negro, porque no se trata en este intento de acercamiento de olvidar todo lo que sucedió, un enorme genocidio. Basta la cifra de la Escuela de Berkeley, de 25 millones de mexicanos quedan reducidos a 1.075.000 o sea al 4,25% de la población que entonces existía. No murieron todos por armas de fuego, sino -sobre todo- por interacción biótica, por contaminación, es decir enfermedades y también como resultado de los trabajos intensivos y de la esclavitud.

Entonces este genocidio causó completa desaparición de cientos de grupos étnicos, y también de un incalculable caudal de conocimientos que indudablemente hubiera coadyuvado hoy en la definición de nuestra identidad americana. No se trata ahora de llorar sobre lo pasado ni de hacerse cómplice, por la vía del silencio, de las injusticias cometidas con los grupos que sobrevivieron, los que por fortuna pesan más en nuestra realidad que lo deseado por todos aquellos que querrían vernos convertidos en occidentales de segunda mano, haciendo apología de la malas copias.

El descubrimiento fue una obra de la conquista española, pero en particular de la llamada Conquista Religiosa o Espiritual. Un indio no estaba verdaderamente derrotado mientras no se convirtiese al cristianismo, lo que implicaba desertar de su cultura y la historia del conquistador. Más aún, el no convertido era un bárbaro, alguien que estaba más cerca del animal que del hombre, y de ahí el hecho, aún vigente en la campaña, de considerar al no bautizado como alguien que no ha alcanzado su plena humanidad. Es esto lo que hizo de la dominación ibérica la más completa de la historia, pues al saqueo propio de todo colonialismo unió el desmantelamiento social y cultural realizado en nombre de Dios.

Hoy día en América el hecho de ser lo original, lo que se ha concebido, pensado, al margen de occidente, nos sirve como punto de referencia, o polo de oposición al pensamiento occidental para tratar de buscar entre esos dos polos de irradiación nuestro ser en el mundo y nuestro sentir. Hay muchos esquemas filosóficos que pueden llamarse así: guaraníes, nahuatl, etc. Ellos pueden brindar toda una ética, toda una visión del mundo perfectamente adaptable a las circunstancias de la vida nuestra hoy. No como un quehacer para antropólogos, para gente desde una cierta especialidad, sino en calidad de conceptos operativos.

En la acometida religiosa sobre América, cada uno quiere intentar la aventura espiritual de ganar adeptos a expensas de una confusión, de llevar mensajes, sospechosos la mayor parte de ellos, para destruir los últimos baluartes de coherencia simbólica que restan en América, de elementos que conforman una buena parte de nuestra identidad. Entre ellos están fundamentalmente las nuevas misiones que convierten con extremo fanatismo el *american way of life* en un símbolo prácticamente como la mayor realización histórica del Evangelio.

Por lo que a España se refiere, habría que hacer algunas aclaraciones porque una cosa es lo que puede ser esa especie de invasión, ese genocidio que ocurrió muchos siglos atrás y que por cierto tuvo alto costo tanto en

vidas humanas como en destrucción de culturas enteras, de civilizaciones que habían tomado un gran impulso y otra lo que significa hoy. Respecto a aquel tiempo lejano, basta solamente recordar que ya los mayas habían alcanzado en matemática, una exactitud calendárica que Europa sólo encontró 1000 años después con el calendario gregoriano. Hoy día no se puede decir que un amontonamiento de 20 millones sea sinónimo de civilización, pero en épocas anteriores los parámetros antropológicos hacían una relación estricta entre lo que podía ser el nivel de urbanismo y lo que podía ser el nivel de desarrollo civilizatorio. Por ejemplo en el s. VI Teotihuacán había alcanzado una población de 200 mil habitantes cuando en Europa ninguna ciudad superaba los 20 mil. Tenía un grado de urbanismo diez veces mayor y sólo igualable por las capitales del entonces orgulloso imperio de Tang, de la China. Chang Kan tenía una población similar en el s. XVI. Cuando llegaron los españoles, Tenochtitlan tenía 300 mil habitantes que no tenía ninguna ciudad de Europa. Yo creo que Sevilla alcanzaba 130 mil, le seguía Lisboa con 100 mil y Madrid con 60 mil habitantes. Como decía, esa es una referencia civilizatoria. Podríamos seguir extendiendo ejemplos pero no viene al caso. Quiero decir que había algunas civilizaciones que habían alcanzado un notable impulso y fueron cortadas para convertirse en objeto de otra historia. Pasamos a situarnos en otra historia, a pensar con los elementos de otra civilización, a pensarnos desde fuera y no desde dentro.

Los filósofos recién en los últimos años, diría en los últimos 10 años, se han preocupado por hacer un análisis de los elementos conceptuales del pensamiento. Si uno toma los elementos de análisis de la realidad, de hecho ya está introduciendo de antemano ciertas distorsiones. Si algo quiere decir el tema de los 500 años recordando la gesta de Colón, que rompió con todo el mundo conocido para salir totalmente al nuevo mundo, es que él asumió un gran riesgo, una aventura casi metafísica. Y ese riesgo es el que tiene que asumir la filosofía que durante tiempo se la ha visto a la zaga de la cultura y no en la avanzada, como tendría que haberlo sido, resultando en suma la rama más conservadora, más dependiente en lo conceptual y en lo instrumental del mundo occidental. Debería salir, como Colón, y alejarse, aventurarse al mar tenebroso del pensamiento. Ya tenemos suficientes elementos en las manos como para poder analizar nuestra realidad a partir de nosotros mismos y reflexionar no ya sobre la base de paradigmas prestados.

El haber trabajado siempre con modelos ajenos ha producido, en fin, una alienación simbólica. Yo creo que si hay manera de concebir la verdadera liberación, la misma tiene que ser una desalienación simbólica, una recuperación de la historia porque ya América comenzó con la abolición de su propia historia. Así, Américo Vesputio hablaba de *Orbis novus*, porque para él América comenzaba en ese momento, no 40 mil años antes con la llegada del hombre, y todo un lento y penoso desarrollo que recién cuando arribaron los españoles estaba alcanzando un interesante grado de florecimiento o ya lo había alcanzado algunos siglos antes. Se puede decir que en aquel momento había elementos civilizatorios suficientes como para mostrarlos a todo nivel. Ese es un proceso que había comenzado largo tiempo atrás y todo ese período fue abolido. Es decir, América apareció como una tierra

vacía, no un continente en sentido lato. El contenido era lo que venía en el barco, todo lo demás debía ser borrado, era la barbarie. La teoría racista de Gines de Sepúlveda vino a formalizar en lo teórico cosas que siempre estuvieron en la práctica desde los días de 1492.

Los europeos decían que en América los pájaros cantaban mal ¿Por qué aquí los pájaros cantaban mal? Porque no cantaban como la alondra, como el ruiseñor, que era el paradigma del buen canto. Entonces esa alienación simbólica produjo una incapacidad para mirar la realidad en forma directa, desde extrañar de ella no solamente su significado sino también los mismos métodos de análisis, las mismas categorías.

El mestizaje en América es un hecho indiscutible, como lo es en buena parte del mundo. Ante el mismo es preciso reconocerlo como tal y no argumentar sobre lo diferente. Hay que tener en cuenta que este mestizaje no es resultado de un acuerdo, de un diálogo, de una relación armónica, simétrica entre dos sociedades, sino de una violencia que opera en un marco de colonialismo o neocolonialismo. De ahí la necesidad de distinguir el estudio científico de nuestras conformaciones mestizas de la ideología del mestizaje, que suele esconder el etnocidio y que en el aspecto biológico raya en el racismo cuando se entrega a la exaltación de las mezclas raciales como superiores a las matrices. Lo mestizo, así, es a menudo más una negación de la cultura india que la afirmación de una nueva conformación cultural.

La ideología del mestizaje reposa en un etnocentrismo, que sólo concibe el progreso, en cualquiera de sus caracterizaciones, dentro de los principios teóricos en que descansa la civilización occidental. Todo sincretismo pasa por una dolorosa etapa de disociación que destruye la coherencia de los sistemas simbólicos de los pueblos dominados sin alcanzar a plasmar un nuevo sistema coherentemente estructurado. El sincretismo, forzado o no, representa por lo común una pérdida en la dimensión simbólica. Este fenómeno suele darse de dos maneras: o es una imbricación de ambas culturas planificada por el opresor para imponer su cosmovisión o un recurso de los oprimidos para enmascarar su cultura y sustraerle de la represión.

Hacia el '83 por ejemplo hubo una reunión en Brasil que resolvió liberar todas las correlaciones sincréticas que existían entre los diversos Orlyá con los santos del cristianismo porque hallaban que esa era una cuestión forzada por el régimen colonial. Vemos cómo allí se renuncia o se recusa, diríamos, esa especie de mestizaje forzado para volver a recuperar su identidad. El caso del negro hay que tenerlo también en cuenta porque realmente se habla de los Indios pero nunca se toma en cuenta el tema del negro, es decir, de todo lo que significó el drama de esa población que le costó más de 100 millones de víctimas a África y todo lo que aportaron a la cultura de América.

Para terminar y retomando el tema de España, quiero señalar algo muy importante porque hay todavía gente que como secuela o réplica al hispanismo crítica a esa nación por cuanto la ven todavía como una potencial enemiga o algo por el estilo. Los españoles que masacraron a los Indios están aquí, somos nosotros que después de 170 años de vida independiente no tenemos ningún derecho de reclamarle a España una justicia con los indios que nosotros, a pesar de los cambios de los tiempos, no hemos sabido practicar

hoy. No hemos sabido dar ni una ley que esté vigente y que funcione, un reconocimiento que forme parte de la estructura jurídica e institucional del país para que los Indios puedan acceder a todas las tierras, a los bienes de esta supuesta democracia. Entonces eso inhabilita tanto a la Argentina, como al resto de Latinoamérica para poder hacer una crítica a España. Los araucanos o los mapuches no se equivocan cuando todavía nos siguen llamando españoles. Creo que es un error que da en el clavo de esta cuestión.

Por último, quería simplemente terminar diciendo que el tema de los 500 años hay que verlo en prospectiva. Tratar de hacer un análisis, una mirada hacia atrás para producir ese autoencuentro plural que no tiene que ser a través del atropello mestizista sino del reconocimiento de todas las identidades. Plural, y del cultivo de ese pluralismo, porque la multiplicidad y el auge de modelos nos va a dar la riqueza y sobre todo el sentido de respeto por el otro que yo creo que subyace en una verdadera comunidad. Una identidad siempre nos remite a una comunidad y especialmente al diálogo de comunidades que sería la cultura en un sentido más amplio. Entonces, este encuentro de los 500 años yo creo que lo tenemos que ver como una recuperación de la historia. América fue inventada por Europa, los europeos llegaron a una serie de culturas que no se conocían mutuamente, algunas estaban en guerra, muchas veces en guerra intraétnica. Se fundó una unidad metafísica o conceptual que permitió unificar a todos sus elementos y ellos imaginaron a su gusto y paladar. Ahora, pasado el tiempo, empezamos a asumir la mayoría de edad y nos tenemos que imaginar a nosotros mismos, a nuestros destinos, a nuestro futuro, y 1992 lo tenemos que celebrar con la recuperación de nuestra historia.

Nota

¹ Véase: Adolfo COLOMBRES, 1492-1992. A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y Perspectiva. Coordinación y prólogo de Adolfo Colombres. Serie Antropológica. Buenos Aires, Ediciones del Sol-CEHASS, 1989.

Eduardo Bustelo

No quiero comenzar diciendo que he sido víctima porque cuando el señor Rector de la Universidad Nacional de Cuyo me invitó a participar de estas Jornadas nunca me habló de la importancia y de la dimensión de las mismas. Jamás pensé que me iba a encontrar a hombres del calibre intelectual de Diego Pró, Arturo Roig, o los ilustres componentes de esta mesa. Yo soy un hombre que me dedico más a la práctica que al pensamiento, de manera que este carácter victoriano lo traslado al auditorio solicitándole disculpas si logro de alguna manera torturarlo con alguna de mis aseveraciones.

Me propongo hacer algunas reflexiones con algún grado de sistematicidad sobre el punto que nos convoca, el de encuentros y desencuentros de América Latina. Serán reflexiones muy sintéticas desde el ángulo económico

y social. Partamos desde el comienzo diciendo que desde esta perspectiva América Latina no es una unidad, es una gran heterogeneidad. Incluso si se pudiese construir una tipología de los distintos países latinoamericanos esa tipología ni siquiera respondería a los límites geográficos de las unidades nacionales respectivas, de manera que quería hacer esta aseveración desde el comienzo, aunque no es el objetivo principal de la reflexión que deseo hacer. Esta pasa más por el punto del encuentro y del desencuentro. Para llegar allí yo haría una pequeña reflexión original. En términos del proceso histórico de América Latina y el Caribe podemos distinguir claramente dos etapas: una que va del año '50 al '80 y otra que es la del '80 en adelante. La etapa primera es la que Albert Hirschman, un economista de la Universidad de Berkeley, ha caracterizado como la etapa de gloria de América Latina. En esta etapa, efectivamente, la región latinoamericana consiguió una tasa de crecimiento de su producto regional, del producto bruto *per capita*. Tuvo una enorme dinámica en el sistema económico en términos de formación de capital, una razonable expansión de las exportaciones y al mismo tiempo consiguió importantes ganancias en términos de progreso social. Aumentó la expectativa de vida al nacer, bajó el índice de mortalidad infantil, mejoró el índice de escolaridad básica, bajó significativamente la tasa de analfabetismo. Amén de esto en todo lo que se refiere a la parte de inversión, en infraestructura física y en infraestructura social, la región hizo extremados progresos. Cosa distinta es la historia desde el año '80 en adelante donde hay una gran reversión de esta tendencia. Hemos tenido en América Latina una caída abrupta del producto bruto *per capita* y en la tasa de formación de capitales. Esto es muy grave. Dentro de un sistema capitalista han caído los términos del intercambio. Ha aumentado el desempleo abierto y el subempleo como el resultado de las políticas destinadas a controlar el déficit fiscal. Ha habido un corte manifiesto en el gasto social. Este gasto social se ha traducido en un deterioro cuantitativo y cualitativo en la oferta de servicios básicos, particularmente en el área de educación y de salud. Hoy en día los organismos internacionales tenemos comisiones para demostrar que ha aumentado la pobreza en América Latina. La pobreza ha aumentado en términos absolutos, ha aumentado en términos relativos, ha aumentado en las áreas urbanas y ha aumentado en las áreas rurales. Frente a estas dos periodizaciones que acabo de hacer se conforma un perfil económico dentro de estas sociedades latinoamericanas que está marcado fundamentalmente por cuatro o cinco características: la primera de ellas es que siempre la región ha tenido un balance positivo. La balanza comercial siempre ha tenido un saldo positivo en lo que se refiere a la parte de recursos naturales y un crónico balance comercial negativo en lo que se refiere a manufacturas. En segundo lugar ha tenido una industrialización bastante débil y volcada principalmente a la marcación del mercado interno. En tercer lugar -esto ha sido particularmente grave en los estratos altos de la población-, ha habido una propensión a imitar parámetros de consumo de los países más desarrollados. En último lugar yo diría como parangón de estas tres categorías anteriores, ha habido un escaso dinamismo del rol del empresario, una escasa valoración social del rol del empresario como agente productivo, una escasez crónica de la burguesía nacional. Esto es muy importante, porque el empresario, en términos de

los economistas clásicos, es aquel agente que organiza los factores de la producción, aquel que organiza las unidades de capital de trabajo y pone un coeficiente tecnológico, define una función de optimización. Este agente es un agente todavía, digamos, con serios interrogantes en América Latina. A todo esto estamos en un mundo -y esta es la reflexión a la que conllevan estas características de la economía latinoamericana-, estamos en un mundo en donde el valor en una función de producción viene determinado principalmente por el conocimiento, la información, la tecnología, la creatividad y casualmente esto que conforma el déficit crónico al que hacíamos referencia anteriormente en la balanza comercial de manufactura, ha demostrado que es uno de los déficits más importantes que tiene la región. Porque, preguntemos en términos relativos qué significa hoy día América Latina en materia de pensamiento, por lo que al resto del mundo se refiere. Hoy día si pensamos qué significa América Latina en el mundo nos vamos a encontrar que el mejor indicador que tenemos es el de población. El 9% de la población del mundo pertenece a América Latina. El producto bruto manufacturado que tenemos representa el 6%. Si dentro de ese 6% del producto bruto manufacturado descomponemos la parte de bienes de capital, que es la parte *hard*, que es la parte fuerte, eso se nos viene a un 3%. Si tomamos la participación de la creatividad de los científicos e intelectuales en el mundo, no alcanzan a ser el 2% y si tomamos los recursos financieros disponibles a esos científicos e intelectuales no alcanzan a ser el 1%. Entonces esto implica serias limitaciones sobre las que vamos a seguir reflexionando. Un economista muy conocido en América Latina realizó un estudio sobre el comportamiento de las economías de la región, y trató de hacer una tipología entre ellas, acudiendo a dos variables básicas y comparándolas con otras economías del mundo. Tomó dos indicadores: crecimiento y equidad. Para el primero tomó la tasa de crecimiento y equidad. Para el segundo tomó la tasa de crecimiento del producto bruto interno *per capita*. Si crecía más de un 2,4% al año implicaba que la dimensión del crecimiento de una economía era óptima. Para el segundo tomó la relación que existe entre el ingreso del 40% de los estratos sociales más bajos *vis a vis* del 10% de los estratos superiores. Esta relación para los países desarrollados significa por ejemplo que el 80% del ingreso de este 40% respectivo equivale al 80% del 10% superior. El resultado de esta comparación, o sea de esta matriz entre lo que significa el crecimiento y la razón de equidad medida por estos dos indicadores daba que en América Latina no hay desde 1970 en adelante ni un solo país que haya alcanzado crecimiento con equidad y viceversa. Entonces esto nos coloca ante el primer desencuentro de la región.

Estimo que el gran desencuentro de América Latina en términos económicos y sociales es que hasta el día de hoy no hemos logrado crecer con equidad y esto nos coloca además obviamente ante el mayor desencuentro que implica esta relación que es lo que hoy día está en riesgo en América Latina: el fenómeno de la pobreza. Hoy día en América Latina estamos con el 40% de la población viviendo en pobreza absoluta y por una sencilla razón, porque la tasa de fecundidad de los sectores de más bajos ingresos es más alta que la de los sectores de medianos y altos ingresos. Esto quiere decir que los pobres tienen más chicos que los sectores de medianos y altos ingresos.

Por esta sencilla razón dramáticamente hoy podemos decir que en América Latina la mayoría de los niños son pobres y lo que es peor, que la mayoría de los pobres son niños. Esto implica un punto de partida muy débil en un mundo en donde el componente de información y conocimiento, o sea, el stock de capital humano y de inversión en capital humano, conforma el aspecto dinámico más importante del crecimiento y la productividad. Este déficit implica una seria limitación en lo que se refiere a las posibilidades de la región en un futuro.

Habiendo tratado el tema de los desencuentros de la región ¿qué es lo que quedaría del lado de los encuentros? Yo creo que si tuviera que hacer una reflexión sobre los últimos diez años respecto de lo que hay que poner del lado de los encuentros, ciertamente pondría el tema de la democracia. Felizmente aún con algunas pequeñas desprolijidades, América Latina hacia finales de este año va a tener la mayoría si no todos los países viviendo o conviviendo en sistema democrático. ¿Qué implica esta democracia, porque no estamos hablando obviamente de una democracia en términos de normatividad formal, estamos hablando de una democracia sustantiva? Esta democracia implica para mí, en primer lugar, la transparencia de las acciones. Yo creo que aquí en las sociedades latinoamericanas, hay un elemento perverso. Se trata de la región del mundo que tiene la peor distribución del ingreso y yo pienso que obviamente es a través de la posibilidad de la democracia que debemos hacer transparente una distribución mucho más solidaria, mucho más equitativa y mucho más justa. No habrá posibilidades de sustentar un crecimiento económico ni habrá posibilidades mucho menos de lograr una sustentación del sistema democrático cuando el 30% de la población queda excluida, absolutamente excluida de los beneficios del progreso técnico.

Entonces yo dejaría aquí mi intervención poniendo en el balance de lo negativo o sea en términos de desencuentro, esta disociación permanente de las sociedades latinoamericanas por encontrar crecimiento con equidad y, dentro del aspecto positivo, el advenimiento de la democracia solidaria. Desearé por último agradecer al señor Rector por haberme invitado.

Orlando Pugliese

Quiero aprovechar esta ocasión para hacer una reflexión no en el camino del colega precedente -Dr. Bustelo-. Yo sólo puedo hablar de cosas generales, aunque los generales no estén de moda ahora. Sólo puedo hablar de cosas generales.

Quisiera explicar por qué he subsumido mis palabras bajo el título **De la disputa del Nuevo Mundo al nuevo mundo de la disputa**. El profesor Ireneo Cruz, un conocido filólogo clásico, cuya carrera probablemente estaría en la línea clásica de la filología, tuvo de pronto la idea de impulsar esta Universidad en la hermosa provincia de Mendoza, pero ello no porque la provincia sea hermosa como decimos, sino porque fue un centro de la independencia latinoamericana. Un centro real, no un centro simbólico. Quisiera

entonces que mi reflexión fuera digna de la conmemoración del cincuentenario.

Toda discusión científica o ideológica sobre América parece ir siempre a la búsqueda de una especie de pecado original de América -tema que dio título a un libro aparecido hace años-. Se pretende ir a la búsqueda de un pecado original, a la caída inicial que estaría en la base de todos sus males presentes y futuros y de sus pocos bienes también. Es decir, que hasta los bienes parecerían ser superación de este pecado original. La discusión comienza ya desde el principio y es la de si se puede hablar de descubrimiento de América y no más bien como hacían los sabios del s. XVI de la invención de América, como también se llama el libro del mexicano Edmundo O'Gorman **La invención de América**. América no habría sido descubierta sino inventada, es decir que este problema del pecado original de América comienza por el problema de si podemos hablar de descubrimiento sólo por el hecho que desde Europa se ha visto por primera vez una tierra que estaba habitada desde mucho antes, que no tenía civilizaciones europeas ¿se puede hablar de descubrimiento sólo por ese relativismo? ¿No es ya eso un prejuicio que decide sobre el destino de América?

Mauricio Kagel, compositor argentino radicado en Colonia, compuso hace unos años un famoso oratorio titulado **Mare nostrum**. Un oratorio en el que el proceso histórico es mostrado al revés, es decir, son los indígenas de México que descubren el mar Mediterráneo, representado además en la escenografía como un charco. El mar Mediterráneo en comparación con los mares americanos no sería más que un charco.

Este oratorio que es respuesta tácita a otro oratorio, está planteando el problema de la relatividad del descubrimiento y de hablar asimismo de descubrimiento.

Si hablamos de descubrimiento tenemos ya el problema segundo de si debemos interpretar ese descubrimiento como un visionarismo providencial dirigido por la mano de Dios o si debemos tener en cuenta el hecho poco soñado de la historia de América. Si el descubrimiento da inicio a la historia, comienza por una serie de engaños. Leo por ejemplo en el diario de Colón el texto correspondiente al martes 9 de octubre: *Navegó al sudeste, anduvo cinco leguas: mudose el viento y corrió al Oeste cuarta la Norueste, y anduvo cuatro leguas: después con todas, once leguas de día y a la noche veinte leguas y medias: contó a la gente diez y siete leguas*. Al día siguiente el miércoles 10 de octubre se expresa de un modo semejante: *Navegó al oesudueste, anduvieron a diez milla por hora y a ratos a doce y algún rato a siete, y entre día y noche, cincuenta y nueve leguas: contó a la gente cuarenta y cuatro leguas y no más*.

El segundo engaño cuando ha puesto pie en tierra, aparece en este pasaje: *Yo, porque nos tuviesen mucha amistad, porque conocí que era gente que mejor se libraría y convertiría a nuestra Santa Fe con amor que no por fuerza, les di a algunos de ellos unos bonetes colorados y unas cuentas de vidrio que se ponían al pescuezo, y otras cosas muchas de poco valor con que hobieron mucho placer y quedaron tanto nuestros que era maravilla*. El tercer engaño está en relación con los conflictos con Rodrigo de Triana y la

triplación. Es que al que viese primero tierra se le daría diez mil maravedís y Colón entrega sólo «un Jubón de seda» y le niega a Rodrigo el privilegio de ser el primero en avistar las costas.

El cuarto engaño me parece más trágico y de graves consecuencias. En un pasaje que Bartolomé de las Casas transcribe detenidamente lo que Colón relata quiere llevar un Indio para mostrarlo a los Reyes de España, sin embargo, a pesar de que verá a los reyes, el Indio se resiste. Pero el problema como también dice en otro lado Colón, es que no puede entenderse con los Indios, no les puede hacer entender qué quiere decir Alteza Real, de manera que esto no era por lo visto lo suficientemente convincente, pero de todas maneras no se trataba de vencer sino de haberlo llevado a la fuerza. De manera que este Indio se escapa, salta por la borda, porque -dice Colón-, quería volver a su familia y a los suyos. Pero esto no es razón suficiente para que él no lo vuelva hacer capturar y lo lleve precisamente entre otros a España. Quiere decir entonces que si estos engaños comienzan muy temprano, el pecado original está ahí y caemos enseguida en el problema de la figura de Colón mismo. Colón ha sido considerado el decimotercer apóstol en la tradición, el misionero, pero como él mismo dice en lo que le escribe a los Reyes de España: *desea abrir nuevos reinos para sus altezas, pero muchas nuevas riquezas también*. Respuesta entonces es que puede considerarse como el decimotercer apóstol y de ahí esa fuerte tendencia comentada por Paul Claudel en este siglo con su oratorio por la santificación de Cristóbal Colón y del cual la respuesta es el oratorio de Kajel, precisamente.

Se lo puede considerar a Colón como un codicioso aventurero, y esto tiene una larga tradición sobre todo en la historia protestante de América o protestantizante de América. Nosotros sabemos, desde las famosas páginas de Max Weber, el fundador de la sociología, en su **Ética protestante y el espíritu del capitalismo**, que el capitalismo tiene raíces en el protestantismo, sobre todo en el calvinismo. Hay una razón teológica de esto, que no es el caso discutir aquí. Digamos, de paso que el protestantismo tuvo lugar poco después del descubrimiento de América.

En otro orden quiero aludir a unas representaciones simbólicas que tuvieron lugar ya en los orígenes de estas cuestiones; por ejemplo en textos del s. XVI. América se representaba desde el principio como mujer concupiscente, caníbal y muy hermosa, por supuesto. La categoría según la costumbre estaba acompañada de grabados y en los grabados se simbolizaban las partes del mundo y mientras que Europa está simbolizada como una mujer entrada en años con hermosos vestidos y muy cubierta, el caso de América es al revés y esto no es casual. La unión de concupiscencia con América, porque precisamente en 1513 cuando Américo Vesputio ya había escrito sus primeras cartas, Maquiavelo en **El Príncipe** señala también que la fortuna es mujer veleidosa y concupiscente y que hay que conquistarla de la misma manera como se conquista el oro. Este simbolismo está mostrando que los europeos traían a América sus propias ideas y veían lo que querían ver. Como dice Leopoldo Zea, la historia del descubrimiento es al mismo tiempo historia de un encubrimiento, por cuanto Colón pese a lo que parece ser objetivo en el contar, no hace sino transcribir lo que sus intereses misionarios o codiciosos, le

hacen ver en la realidad. Pero dice Zea, los Indios también han encubierto a los descubridores porque vieron en los descubridores los dioses de sus profecías y no a un enemigo en un primer momento, salvo excepciones. Así, la historia del descubrimiento es la historia de un encubrimiento y de ahí que el proceso de liberación sea un proceso de eliminación del encubrimiento. Hasta el día de hoy es necesario despejar las representaciones que se traían desde Europa y que hemos recibido nosotros. Creo que el planteo se ve muy claro en la famosa polémica Sepúlveda-Las Casas. Tomo un solo pasaje al respecto. A la definición de la barbarie en la objeción octava de Las Casas, Sepúlveda le responde, en términos que parafraseo: Las Casas dice que no son bárbaros los Indios pues no se pueden decir bárbaros los que tienen ciudades y policía (en el sentido de organización política), digo que por bárbaro se entienden, cita a Santo Tomás, a los que no viven conforme a la razón natural y tienen costumbres malas públicamente entre ellos aprobadas, ora esto les venga por falta de religión donde los hombres se crían brutales, ora por malas costumbres y falta de buena doctrina. Aquí el problema es que Sepúlveda presupone como derecho natural lo que sabe, lo que él entiende por naturaleza, que no es más que la concepción aristotélica de la naturaleza según la cual se es esclavo por naturaleza o libre por naturaleza. Respecto de esto dice claramente Sepúlveda, que los Indios son bárbaros y por eso se justifica también su erradicación y la imposición violenta del cristianismo.

Arnold Toynbee en su famoso **Estudio de la historia**, dice que cuando nosotros los occidentales llamamos a ciertas gentes indígenas borramos implícitamente el color cultural de nuestras percepciones de ellos. Son para nosotros algo así como la flora y la fauna del lugar que hemos encontrado. Pero esto precisamente, encubre el aspecto cultural del juicio bárbaro o no bárbaro, de considerarlos como indígenas o no indígenas. Y aquí se plantea entonces el problema de la definición de barbarie y civilización, de progreso para América Latina.

La autoridad a la cual quisiera acudir ahora es un texto de Bolívar del deslusionado Bolívar. En 1830, es decir poco antes de su muerte, escribe desde Guayaquil a quien había sido su edecán privado, el irlandés O'Leary. Y escribe lo siguiente (aquí no se plantea el problema de la policía, ni de la barbarie, ni de la civilización): *Para nosotros sólo hay dos posibilidades en América, la autoridad real o la liga general*, es decir un sistema federal o un sistema monárquico. Contrariamente a lo que suele afirmarse, Bolívar descarta el sistema monárquico y de una manera extremadamente inteligente y profunda porque exigirla la constitución de una nobleza que sería ridícula en América y termina este párrafo diciendo *no hablemos más por consiguiente de esta quimera*. El segundo momento es el de la estructuración federal de América. Estructuración federal, pero dice precisamente que por la geografía es un sistema absurdo. Semejante forma social es una anarquía regularizada o más bien es la ley que prescribe implícitamente la obligación de disociarse y arruinar el Estado con todos sus individuos. Por eso dice la famosa frase *yo pienso que sería mejor para la América adoptar El Corán que el gobierno de los Estados Unidos, aunque es el mejor del mundo*. Este es un libertador que ha visto que el pecado, el pecado original de América, no puede redimirse con

ninguna receta europea ni tampoco con una receta del Norte de América. Digo del Norte porque como un mexicano decía, *América termina en Córdoba si viene desde arriba o si uno va desde abajo diría América Latina comienza en Córdoba o en un eje Córdoba-Mendoza. Hacia el sur no es ni siquiera América Latina.* Este dicho nos está mostrando cómo la preocupación del Libertador es también la búsqueda de este pecado original de América y del género de redención necesario.

Para estar a la altura quisiera, sobre la imitación de la que habla Bolívar, citar a Quino quien le hace decir a Mafalda: *nuestro mal* y no sé si no ha visto la frase de Bolívar: *nuestro mal es que queremos imitar a los norteamericanos y a los europeos y este es nuestro mal.*

Vasconcelos en *La raza cósmica* parece ver que el pecado original ha sido el racismo centrista o el centrismo de Europa y de las cuatro razas existentes. Cree que la redención de América podría darse en lo que él llama la quinta raza, la raza síntesis. Naturalmente, esto lo decía en 1948. Una quinta raza todavía no es factor de integración. En general para hablar de integración debiera verse cuál es la realidad actual. La integración europea en el momento de la liberación de los países latinoamericanos, pasó, como bien se sabe, por la constitución de una tercera clase, y por el desarrollo de la conciencia nacional. Este es un factor de desarrollo prioritario y para la liberación. La integración puede hacerse sobre la base del devenir de esta conciencia prioritaria. Creo que el ejemplo actual de Alemania en los últimos días lo está mostrando. En el segundo día de la destrucción del muro un muy inteligente comentarista en una fuente absolutamente insospechable de parcialidad lo aclaró muy bien. En el *New Herald Tribune* un comentarista decía que el destino es muy inseguro pero todo depende de si Alemania dará prioridad a la Unidad Nacional o a la integridad europea y me parece que Alemania en un primer momento ha dado una cierta prioridad a la conciencia nacional y a la unidad nacional y se trata inclusive de instrumentalizar la integración.

José Luis de Imaz

Se cumple en estos días el aniversario de la construcción original de la ciudad de Punta Arenas que también forma parte de América Latina. Hago esta referencia porque la distancia en términos de longitud que iba de San Petersburgo a Vladivostok sólo es comparable a nivel mundial con la distancia en términos de latitud, dirección norte-sur, que va desde las ciudades de Sacramento o de San Francisco, en el centro-norte de California, hasta Castro-Ancud en la Isla de Chiloé. He tomado estos dos extremos porque son los extremos reales de la ocupación del suelo de conquista, de civilización, de incorporación al mundo que se vivía realmente a través del esfuerzo inusitado e incomparable de los españoles.

En la historia universal sólo los rusos en la ocupación de Siberia en el espacio asiático y los hombres de la península Ibérica hicieron faenas com-

petitivas de tamaño envergadura, de tamaño relevancia, de tamaño significación, sólo que en el caso de los rusos tuvieron enormes dificultades cuando quisieron ocupar el Turkmenistán. El Turkmenistán, que forma parte hoy de la Unión Soviética, es un área donde la gente pertenece a la religión musulmana y resultaron absolutamente irreductibles al proceso de rusificación que había comenzado en San Petersburgo.

He aquí mi primer elemento de comparación. El segundo, una reflexión que quiero hacer sobre Australia, porque Australia es lo que más nos compete a los argentinos como punto de referencia, de la misma manera que Nueva Zelanda es tal vez, por coincidencias climáticas, geográficas y productivas, el punto referencial de mayor similitud con Chile.

Cuando los Ingleses llegaron a la tierra de Australia, lo hicieron transportando la población penal, aproximadamente 50.000 delincuentes salidos de las cárceles de Inglaterra. Son los que dieron origen y fundación a las ciudades de Sidney y Melbourne. Estos primeros habitantes de Australia, colocados en el territorio, se enfrentaron con una población que actualmente se calcula en 300.000 australoides. Los exterminaron casi en su totalidad y los pocos que quedaron subsistentes fueron reducidos a algunas reservaciones donde permanecen más que nada como figuras protegidas, testimonios de una época desaparecida. Hasta hace apenas 40 años los antropólogos -casi todos Ingleses- que estudiaron los australoides, consideraron que éstos conformaban una de las formas de humanidad menos desarrolladas y más alejadas de todo lo que podía interpretarse y vislumbrarse como un proceso civilizatorio, hasta que el primer antropólogo australiano realmente relevante, el profesor Elkin, analizó detalladamente a los australoides y comprobó que éstos tenían una cultura inmaterial muy superior al contexto de su cultura material. Pero los australoides quedaron en las reservaciones como testimonio de un pasado, de alguna manera como figuras petrificadas, reservadas en algunos lugares de Australia sin que esto implicara una incorporación de culturas.

Gran Bretaña, a lo largo de la expansión universal, nunca se encontró con el oro, de tal manera que nunca podremos saber cuál habría sido el comportamiento de un conquistador inglés ante la eventualidad de ser descubridores de oro, porque cuando lo hicieron, y eso fue en África del Sur, en la región que está a norte de Transvaal y que hoy lleva el nombre de Rhodesia, el comportamiento de los burgueses británicos ante la eventualidad de tener acceso al oro, no solamente no estuvo lejos de los parámetros conocidos sino que superó en mucho los parámetros de crueldad de dominio, control del aborigen y control del nativo.

Voy a hacer una referencia a Portugal y no porque sea estrictamente indispensable para nuestro análisis, sino porque es menos frecuente en nuestro contexto en donde sabemos pensar en España pero no pensamos tanto en Portugal. Este país, curiosamente, construyó, apenas con un millón de habitantes hacia 1530 con solamente 100.000 alfabetas, un imperio colosal y erigió en tierra americana la única civilización valedera que ha conocido la historia universal ubicada entre un trópico y línea ecuatorial. En esa civilización, en ese contexto, en torno a Bahía, Recife y Pernambuco surgió lo que

después sería la esencia de la civilización brasileña que tuvo como punto de partida la excepcional obra de Portugal en esa área.

Si ustedes tienen dudas, por favor pasen revista dentro del contexto universal qué éxito o fracaso tuvieron las grandes potencias europeas operando en áreas colocadas en las mismas latitudes. ¿Por qué los alemanes fracasaron en Tanganika, por qué desistieron totalmente de su acción y no pudieron realizar ninguna obra relevante en esa área africana ubicada entre el ecuador y el trópico? Bélgica no tuvo ningún éxito en el Zaire. Holanda explotó a los indonesios y no se registra a lo largo de la historia universal ningún país europeo que haya tenido éxito en una operativa cultural de doble entrada, vale decir, de recepción e incorporación de los valores nativos como símbolos nacionales y de aquellos que llevaron como esclavos y de alguna manera, conformó, como lo ha hecho Brasil, una civilización a doble vuelta, donde la integración cultural ha implicado que aquellos que resultaron dominantes fueran, de alguna manera, expresados por todos los símbolos de aquellos que presuntamente resultaban dominados.

Esto no ocurrió a lo largo de la experiencia rusa en Siberia, ni de la experiencia de Gran Bretaña en territorios de Nueva Zelanda.

Unas pocas referencias respecto de la acción de doble vuelta que solamente caracterizó a los países hispanoamericanos entre los cuales nos hallamos, donde el encuentro de culturas, al revés de lo que ocurrió en el mundo británico, fue en un doble sentido. La India tuvo un gran escritor británico que fue Rudyard Kipling (1865-1936). Kipling era un absoluto británico que ocasionalmente gozó y vivió de la ciudadanía india, operaba con episteme, con la lógica, con la manera de ver y de entender el mundo propia de un británico.

En Perú se produjo un Inca Garcilaso que escribió sus **Comentarios reales** desde los dos patios de su alma absolutamente integrados, pensando en quechua y escribiendo en español.

En México, Fray Bernardino de Sahagún publicó a lo largo de doce tomos escritos en la lengua Nahuatl, lengua de los aborígenes de Anáhuac, la historia, las costumbres de ese pueblo, pero lo hizo como anticipándose al primer antropólogo de la historia contemporánea, ya que realizó lo que los antropólogos no suelen hacer: primero escribió su trabajo en la misma lengua de los grupos estudiados; segundo, lo hizo en esa lengua para estudiar la esencia de su cultura. Porque lo que Bernardino de Sahagún aprendió como indispensable, no consistía en obtener la información de sus objetos de estudio, sino en devolverle a los hombres del Anáhuac las glorias, el sentido de la pertenencia, el sentido de su valla, como sólo podía hacerse a través de una grafía occidental que, en caracteres occidentales, inventaba una forma gráfica para expresar una lengua que tenía formas distintas de virtualización.

Otra recopilación de fines de siglo XIX, consta de libros, documentos, abecedarios y diccionarios publicados en lenguas aborígenes americanos que fueron rescatadas a través de la invención de una grafía, porque se trataba de lenguas ágrafas, en el acta judicial que se levanta con motivo de la declaración de tres indios mexicanos de la Anáhuac que enuncian que han visto una aparición de la Virgen de Guadalupe, Patrona de México y sólo prestan declaración testimonial los aborígenes del Anáhuac que estaban presentes.

Eso ocurre promediando el siglo XVI.

Les pido que miren con ojos del siglo XVI, no con los de 1989. Para los franceses, ingleses y holandeses, el testimonio del indígena era absolutamente nulo. Los únicos países que reconocieron a los aborígenes en calidad de hijos de Dios, de criaturas divinas y meritorias de beneficiarse con el hecho excepcional de la redención, fueron los españoles y los portugueses.

Nosotros somos beneficiarios de muchas cosas a través de ese excepcional fenómeno que es la invención, reinvencción, descubrimiento y redescubrimiento del continente americano. Una capacidad de entrega sin comparación en la historia de la náutica universal, una disponibilidad para estudiar la cartografía portuguesa existente al alcance de la mano, el grado de locura indispensable para atravesar un mundo que se presumía por todos cuadrado y demostrar que no lo era. Nos ha permitido, en un hecho de características excepcionales, incorporarnos y ser copartícipes del mundo occidental y entrar por la puerta grande de las lenguas ibéricas.

Nuestras lenguas no son solamente unificadoras, son de alguna manera, algo más, porque la lengua no es solamente una estructura gramatical, sino un orden lógico, es una suma de conceptos, es una expresión coherente que da sentido a lo que uno hace y a lo que uno dice. Es mucho más que la suma de palabras con las cuales se expresa todo nuestro continente. Las lenguas implican también la pertenencia a una episteme, a una lógica, y gracias a ellas, hemos entrado dentro de la coherencia y de la lógica del mundo occidental. Aquella que nos permite entender el mundo tal como es, directamente, sin necesidad de traducción a ninguna de las otras lenguas universales. Pertenecemos a una tradición de la historia universal que ha puesto en tela de juicio su legitimidad y que cuestionó, en largo debate jurídico, la razón o sinrazón de ser, de presencia, ocupación, virtualización, a un mundo que ha sido el único que se ha dado el lujo de entrar a discutir el problema de si el pecado original y la expulsión adánica alcanzaban exactamente o no a los habitantes del continente americano. Todas las otras culturas del mundo occidental que han tenido sentido colonialista, han significado imposiciones sobre las demás a través de la ocupación militar, del aprovechamiento económico y de no haberse planteado jamás la problemática de su legitimidad.

La Escuela de Demografía de Berkeley ha realizado modelos matemáticos para reconstruir el total de población presuntamente existente en el Anáhuac en el momento del descubrimiento del continente. En base a proyecciones matemáticas, donde da por sentada las muy discutibles fuentes de percepciones de poblaciones en formación, ha realizado una extrapolación sosteniendo que, al momento del desembarco de Hernán Cortés, el Anáhuac estaba poblado por 30 millones de nativos. Si esta cifra fuera cierta, y si éste fuera el total del contingente del Anáhuac existente al arribo de Hernán Cortés, ¿en qué texto de historia militar, en qué texto de información histórica podríamos llegar a comprender que trescientas o cuatrocientas personas conquistaran, con los problemas de la noche trágica por cierto, un mundo poblado por 30 millones de personas que estaban en contra? Porque la historia universal nunca hubiera podido solucionar este problema si esa fuera la cifra realmente valedera, la que surge de los cálculos y de extrapolaciones matemáticas, que

son eso, artificios matemáticos.

Quisiera plantear un punto de reflexión final: dentro de todos los mundos occidentales, y mundos muy curiosos, porque Occidente es el único que se ha permitido el lujo de elaborar una sucesión de teorías que han puesto en tela de juicio su razón de ser, no hay otra cultura como no sea la occidental que en el mundo se haya dado el trabajo de elaborar permanentemente su cuestionamiento en la forma en que ésta lo ha hecho. Somos una sumatoria, como dice la convocatoria, de encuentros y desencuentros. La identidad es una búsqueda permanente que se definirá *per se* y no por una decisión voluntaria, volitiva o intelectual, sino por un hacerse, por un desplegarse.

A esta altura de nuestra reflexión solamente me parece importante allegarme a un punto más: cuidado con la negación de la imagen materna y de la imagen paterna, porque si negamos a nuestra madre o a nuestro padre en aras de cualquier explicación intelectual, estamos segando nuestras raíces, y ¿cómo podremos construir el futuro?, ¿cómo podremos mirar hacia adelante?, ¿cómo proyectamos presentarnos creativamente si desconocemos nuestras raíces, si negamos nuestras raíces? Hay un filósofo judío que a mí me motiva como ninguno: Martín Buber. Tiene él una reflexión muy bella, muy hermosa, a mi parecer, dice: *el hombre contemporáneo sabe de todo, menos de sus raíces, menos de su identidad*. De esto creo se trata.

Panel II

Escribir y pensar en América Latina.

Coordinador

Dr. José Julián Prado (U. N. Río Cuarto)

Participantes

Dr. Emillo Carilla (U. N. Tucumán)

Dr. Aníbal Ford (U. Buenos Aires)

Escritor José María Castiñeira de Dios (Director de la Biblioteca Nacional)

Lic. Horacio González (U. N. Rosario)

Prof. Arturo Roig (Director CRICYT, Mendoza)

Emilio Carilla

Un título como el de «Escribir y pensar en América Latina» supone un tema de amplitud desmesurada, y esa amplitud no se pierde ni aún con el sacrificio que puede representar, salvo ciertos apoyos, la visión diacrónica. Por otra parte, la separación de categorías como «escribir» y «pensar» no deja de ser, también, separación relativa, si bien en última instancia, sean más reconocibles a través de los nombres mayores que enunciarnos como «literatura» y «filosofía». A su vez, esto no significa resucitar valores del siglo XVIII ni olvidar conexiones harto justificadas como las político-sociales, de tanto peso entre nosotros.

Al comenzar estas notas, se imponen algunos supuestos básicos. Así, la idea de América Latina (o Iberoamérica, o América Hispánica, etc.) como un semicontinente defendido como realidad geográfica, histórica, político social... De ahí, asimismo, los problemas de sus contenidos, y los enunciados de una, dos, tres, cuatro, cinco «Américas» (detengámonos aquí), que, sin salir de este sector, pueden señalarse. Y no excluyo, en el caso de las cinco Américas, una América indígena separable. Sin que esto, por su parte, suponga acudir a argumentos plañideros (mestizajes, aparte).¹

¿Unión Panamericana? ¿Unión Latinoamericana o Iberoamericana? Frente a la difícil integración continental -no olvidemos el poder desequilibrador de uno de sus miembros-, y cuya muestra clara se refleja en la limitada unión que constituye la OEA, es explicable que con cierta frecuencia se haya pensado en uniones centradas en el «semicontinente». Aún así y todo, la empresa es difícil por la idiosincrasia de las partes y los recelos mutuos. Es, sin embargo, el motivo fundamental, que se ratifica como intento, en forma periódica, aunque no haya llegado todavía a cuajar de manera satisfactoria. Algunas concreciones se dan en limitados pactos regionales, raíz que quizás cuaje algún día en logros firmes y una base definitiva de unidad, sentida como algo íntimo, y no como retórica de circunstancias.

En el caso especial de las denominaciones artísticas y, sobre todo, literarias, es donde más se ha debatido el problema de la existencia de una unidad o acercamiento que permita hablar, por ejemplo, de una literatura latinoamericana o iberoamericana. Como es de sobra conocido, predominan aquí los que aceptan esa existencia. Con todo, no me olvido de los que la niegan: la lista es desigual, y con predominio de autores argentinos. Sin retroceder mucho en el tiempo, Bartolomé Mitre, Miguel Cané (h), Paul Groussac y, más recientemente, Jorge Luis Borges.²

Un estudio pormenorizado del problema requiere desarrollo más amplio. Aquí sólo quiero hacer hincapié, como signo positivo, en rasgos elementales que surgen de aspectos que identificamos como nacionales o continentales, sin que tal identificación sea necesariamente la apoyada sólo en nombres geográficos y matices externos de lengua. Y, desde la otra cara, la de la recepción de la obra, es notorio que nosotros no leemos una obra mexicana,

chilena, brasileña, etc., como leemos una obra típicamente «extranjera»...

Algo semejante, si bien con el respaldo de una bibliografía menor, suele darse en lo que con intencionada vaguedad llamamos filosofía. Eso sí, con mucha menor frecuencia suele hablarse de «filosofía latinoamericana». Con todo, sin exagerar virtudes, tampoco aquí podemos negar destellos originales, aparte de aceptar fecundas asimilaciones europeas y aplicaciones eficaces. Asimismo, no podemos eludir la distinción -necesaria- entre la Filosofía (así, con mayúscula) y la intuición general del mundo y de la vida, menos elevada pero no menos vital. Y, por último, los ejes filosóficos que sustentan importantes obras literarias americanas.

En relación al desarrollo cultural de los pueblos latinoamericanos, ya no se habla tanto, como se hablaba en el siglo XIX, de los desniveles entre la independencia política y la independencia cultural de estas regiones. Desniveles a los cuales se achacaban las vicisitudes de toda índole que estas regiones sufrían. Es cierto que las penurias no han desaparecido, y aún sobreviven males difíciles de desarraigar, pero también es cierto que no pueden repetirse planteos calcados sobre los del pasado siglo. Por eso, me llama la atención que un pensador meritorioso, como Eugenio D'Ors, insistiera en el siglo XX con explicaciones semejantes.

Otro supuesto básico que constituye una especie de *leit motiv*, y que, vemos, no ha desaparecido del todo, es el que apela al fenómeno del «aislamiento» como característica común de los países sudamericanos. El aislamiento como factor de atraso, como producto de recelos y resquemores, más allá de orígenes comunes (o quizás por eso mismo...) Algo de verdad hay en esto, respaldado, por otra parte, con abundantes testimonios⁴. Sin embargo, sería injusto olvidar la protección y buen acogimiento que, como signo contrario, muchos americanos encontraron en otros países del continente. (Sin pretender decir con esto que sólo a ellos alcanzó la protección, sí cabe afirmar que en ellos alcanzó resonancias más cálidas).

Explicablemente, han sido sobre todo escritores, artistas y científicos, en general, los que han contado con mayores apoyos en otros países continentales. Y esto nos lleva a considerar también, en otro nivel, la condición del escritor latinoamericano, en su país y fuera de su país. La «profesión» de escritor suele ser entre nosotros una profesión rara, si entendemos como tal a aquel que, a partir de un momento dado, vive de su pluma. Exclusivamente de su pluma. En rigor, la profesión de escritor surgió en Europa durante el siglo XVIII, se afirmó en el XIX, y continuó en el XX. Sería tarea inútil pensar para la América Latina un desarrollo parecido al que encontramos, valga el ejemplo, en Europa y los Estados Unidos. Es, claro, una desventaja, si bien no conviene dramatizar demasiado. A fines del siglo XIX, Martín García Merou, al referirse a Miguel Cané (h), distinguía entre el típico escritor hispanoamericano del siglo XIX que, ante las necesidades de su patria, debía, con vocación política o no, ocupar importantes cargos de este carácter. La situación -notaba García Merou- estaba cambiando a fines del siglo, sin que por eso, puntualizaba, mejorara la política⁵. Lo que sí era evidente es que, en más o menos estrecha relación, el periodismo, la diplomacia, la labor docente, aparecen ya, junto a una mayor estabilidad política -nunca muy consistente-

como los medios de vida más corrientes entre los escritores. Y no olvidemos que, desde mucho antes, el periodismo ostentaba el lugar de privilegio. En fin, el siglo XX, sin cambios espectaculares en gran parte de los países, ha permitido una mayor libertad de trabajo al escritor latinoamericano, sin que por eso avazáramos mucho en lo que cabe llamar la «profesión de escritor».

Además, si bien hoy no se habla, como se habló en otra época, y con frecuencia, de la polaridad «o anarquía o despotismo», como signo casi fatal de la vida política de estos países, es indudable que no todo ha cambiado. Que la inestabilidad político social sigue siendo a menudo rasgo definidor. Y que, si hay avances, esos avances son lentos e inseguros. Y, claro está, el escritor (así, a secas) es el que suele reflejar con mayor autoridad esas vicisitudes.

Infinidad de veces, también, se señala que la libertad es la condición esencial de la producción literaria. Por descontado, esta verdad no necesita demostración. Con todo, es importante subrayar el mérito de una producción escrita que, con libertad o sin ella, ha mantenido y mantiene en alto (las excepciones no cuentan) los principios democráticos que deben sustentarnos.

Como derivación natural, el tema del escritor nos lleva insensiblemente al tema del libro en nuestra América. Vida del libro con vaivenes de sobra conocidos, tal como se ve claramente en las cambiantes facetas que caracterizan la industria editorial en la América Latina. Y, sin embargo, es también evidente que, más allá de dificultades y tropiezos, más allá de ediciones reducidas, más allá de imposibles comparaciones con lo que ocurre en otras latitudes, el libro latinoamericano no deja de dar señales de vida. Aunque -repito- no con la vida que nosotros pretendemos⁶. Es cierto que autores como Borges y Neruda llegaron a decir que se publican demasiados libros en nuestra América⁷. No es cuestión de recurrir, una vez más, a la gastada cita cervantina, ni descubrir el malhumor de los reparos. En fin, nadie está obligado a leer todo lo que se publica... y, en este tópico, prefiero acogerme, mejor, a los elegantes párrafos de Alfonso Reyes, a propósito del «mal de libros», que abarca tanto al autor como al lector de todos los tiempos...⁸ Y no hace falta agregar aquí las quejas, tanto o más fundadas, de los que se lamentan de la imposibilidad de publicar.

Conclusión

Abunda, ciertamente, panoramas y resúmenes dedicados a la realidad cultural latinoamericana. Sobre todo, los que enfocan su desarrollo literario. Con dos sectores bien perceptibles. En un caso, el de aquellos que niegan todo valor a nuestras letras, sean del pasado o del presente. Por otro lado, el sector que se caracteriza por desbocados panegíricos, donde todo lo que tiene sabor local, y que aquí se publica, alcanza, como por arte de magia, un grado óptimo. De más está decir que los dos casos entran fácilmente en el terreno de lo vulnerable. Como vulnerables son también esos comentarios que de tanto en tanto leemos en libros y revistas extranjeras. Como estos dos ejemplos que cito:

In this country very little is know of any Latin American writer... (Prólogo de una colección de ensayos, publicada en Nueva York, en 1964).

Argentina has no national literature... (Reseña publicada en la revista *Time*, de Chicago, en 1967)⁹

La difusión del libro latinoamericano en el mundo es lenta. Sobre todo, si tenemos en cuenta nuestras ansias de expansión y, en especial, títulos nuestros que lo merecen. Obras, en fin, que reconocemos como nuestras y que, conviene precisarlo, no pertenecen sólo a las últimas décadas.

No está de más repetir que, a su manera, la historia, el paisaje, las costumbres; el indio, el blanco, el negro, el mestizo; las luchas, las injusticias, las esperanzas, la intimidad, los sueños, los ideales, el arte, etc., del hombre que vivió y vive en estas regiones es la materia que, junto con una expresión que siente como suya, da el sello que, en lo esencial, nos individualiza. Y, en fin, que aquí, una vez más, es el producto noble el que nos respalda.

Reconozco que en nuestra historia cultural, más de una vez, hemos pretendido quemar etapas que debimos necesariamente recorrer. Que muchas veces hemos establecido desiguales paralelismos entre teoría y realidad. Que hay otros factores que hablan más de anhelos y posibilidades, que de concreciones y realidades. Todo lo podemos aceptar, siempre que también se tenga en cuenta que nuestros avances, lentos en el orden universal, son signos positivos de un mundo cultural que lucha trabajosamente por hacerse oír. Y que tiene voz suficiente para que así sea. Terminó. Quizás sea este el momento oportuno para decir que, sin pensar demasiado en los augurios que ya desde el siglo XVIII (Berkeley, Gibbon, Raynal y otros) se referían a «América como continente del futuro» visto sobre todo desde fuera y como salvación de catástrofes y peligros, seamos nosotros mismos, los latinoamericanos, los que construyamos realmente ese «nuevo mundo» apetecido como salvación de la humanidad...¹⁰

Notas

¹ Quizás está de más la aclaración, pero no se trata, por lo común, de particiones externas, sino de sectores que responden a contenidos diversos y cuyo desentrañamiento conviene hacer: «Una América»...; «Dos Américas» (la del Atlántico y la del Pacífico; la Anglosajona y la latina); «Tres Américas» (la puramente geográfica); «Cuatro Américas» (la de las lenguas europeas). «Cinco Américas» (con el agregado de la América Indígena)

² Cf., Jorge Luis Borges, América Latina no existe (nota publicada en *La Gaceta de Tucumán*, 14 de diciembre de 1975). Ver también con especial referencia a la literatura argentina y estudio sobre *El método generacional. Posibilidades y limitaciones*. En *Actas del IV Congreso Nacional de Literatura Argentina*, Mendoza, 1989, páginas 91-93. En fin, confieso que no entiendo bien las palabras de Jorge Amado pronunciadas en el Congreso de escritores de Barcelona, de 1989, tal como las transcribe Eduardo Gudlño Klefer *Diálogo entre culturas*, en *Diario La Nación*, Buenos Aires, 20 de mayo de 1989. No entro a considerar la detallada bibliografía española sobre la literatura de nuestra América

³ Cf., José Ferrater Mora, artículo sobre *Filosofía americana*. En *Diccionario de Filosofía*, 3ª ed. Buenos Aires, 1951; Diego Pró, Coriolano Alberini,

Buenos Aires, 1960; Yolanda R. de Fusari, Dos textos de Coriolano Alberini, en *Cuyo, Anuario de Historia del pensamiento argentino*, XIII, Mendoza, 1980, pág. 245-255.

⁴ Ver mi trabajo *Las Américas: comunicación y aislamiento*, en *Homenaje a Luis Alberto Sánchez*, Lima, 1967, pág. 135-141.

⁵ Cf., Martín García Mérou, prólogo a Miguel Cané (h), *Prosa ligera*, 2ª ed. de Buenos Aires, 1919 pág. 20-21; y mi obra sobre *El Romanticismo en la América Hispánica*, II ed. Madrid, 1975, pág. 207.

⁶ Cf. *Autores, libros y lectores en la literatura argentina*, Tucumán, 1979. Ver, sobre todo, pág. 29-32.

⁷ Sobre Borges, ver, entre otros textos, la entrevista de María Esther Vázquez a Borges y Francisco Luis Bernárdez en *La Nación*, Buenos Aires. Sobre Neruda, páginas de sus memorias *Confieso que he vivido*, Buenos Aires, 1975. De más está decir que el tema tiene vida paralela a la expansión de la Imprenta, desde el Renacimiento. En fin, sólo en lengua española el material llena un copioso libro.

⁸ Cf. Alfonso Reyes, *Calendario y Tren de ondas* (México, 1945, pág. 91-92)

⁹ Para más detalles, ver mi libro *Hispanoamérica y su expresión literaria*, II ed., Buenos Aires, 1982, pág. 139-150; y mi estudio sobre la *Difusión Internacional de Borges* (en Jorge Luis Borges, autor de Pierre Ménard, Bogo-tá, 1989, pág. 212)

¹⁰ Ver el artículo *América, continente de futuro* (en el diario *La Gaceta de Tucumán*, 31 de octubre de 1982)

Aníbal Ford

Aunque mi costumbre es hablar, esta vez voy a leer e ir comentando algunas cosas con respecto a este Panel, «Escribir y Pensar en América Latina», teniendo al lado la percepción constante de las elecciones en Brasil que seguramente van a cambiar la ecología comunicacional y cultural de América Latina.

Confieso que el título de esta mesa «Escribir y Pensar en América Latina» me hizo interrogar de diferentes maneras la ecología comunicacional y cultural que transitamos los latinoamericanos, desde su sustrato epistemológico a su realidad concreta, a las complejísticas formas en que hoy construimos, le damos sentido a nuestra vida, a nuestra existencia que es la cultura.

Pensar y escribir son dos términos problemáticos y problematizados. No es fácil decir qué significa eso, sobre todo dentro del proceso que está transformando constantemente la forma de comunicación y de conocimiento del hombre. Piensen Uds. en los procesos de información de la sociedad, de nuevas tecnologías, en los desarrollos de la tecnología artificial, en aquello que desarrolla y en aquello que nunca va a poder desarrollar o piensen en la

forma en que se maneja la memoria de los países latinoamericanos por los bancos de datos de los países centrales. Generalmente procesan una zona de nuestra memoria, una zona de nuestra información. Si pudiéramos ver hoy una versión de la historia argentina en el banco de datos, nos va a devolver una sola versión, la versión mitrista y eso no es un problema nuestro, se ha planteado en la sociedad europea y los franceses han discutido bastante este tema con respecto a la relación de los periodistas con el mayor banco de datos que hay en el mundo que es el *New York Time* y que les devolvía una sola versión de la historia de Francia. O sea que el mismo pensar implica una constante reubicación frente a estas transformaciones en tecnología comunicativa y mucho más la categoría de pensador o de escritor.

Pensador supone que hay alguien que piensa, que no piensan los 200 o 300 millones de latinoamericanos, y escritor también. Porque algunos analfabetos escriben y escriben la historia fuerte en este momento. Entonces me pregunté de alguna manera por qué pensar y escribir y no sentir hablar, escuchar, ver, actuar, bailar, pelear, en fin, vivir. Por qué recortar la construcción de nuestras identidades en el pensar, en el escribir. No digo que se construya no pensando, pero, quiero decir, que hay varias formas de pensar, varias formas culturales de construir el pensamiento y el tema podemos llevarlo a un plano de análisis tal vez muy específico, a un análisis cultural, a un análisis neurofisiológico. Esto lo planteo muy respetuosamente, pero se relaciona con otra cosa que para mí es fundamental cuando uno piensa, escribe, o actúa en América Latina; es con algo que tal vez haya quedado como olvidado en estos años. Se trata del derecho a la comunicación y a la información. Este derecho, que se discutió en el marco de la UNESCO y se conversó mucho en América Latina estipula entre otros elementos el derecho del hombre a hablar, a ser oído, a recibir una respuesta, a contestar, a escuchar, a ser visto, a expresar por escrito, e incluso a ser selectivo. Es decir, el derecho a no comunicarse y el derecho a no recibir información. El derecho a la información es un principio. Yo diría un principio casi utópico ante la concentración unidireccional de la información, ante la poca voz que tienen aquellos que no tienen posibilidades de comunicarse y de participar. No importa que sea un derecho utópico, es un derecho por el cual hemos peleado y seguiremos peleando. Aún hoy estamos luchando en este país por políticas de comunicación y de culturas, pero implica al mismo tiempo y desde otro lado reconocer los múltiples canales a través de los cuales nos comunicamos y le damos sentido a nuestra existencia. Y esto no es aleatorio, habremos de escribir, de ver, de escuchar, pero también de hablar, de ser vistos, de reconocer el derecho de la gente a aparecer en la pantalla chica. En la Argentina, el 90% del grupo informacional se concentra en donde viven millones de habitantes, con una imagen de la clase media de esos habitantes. Así pues, nunca aparecerá un minero de Jujuy, un bracero de la Patagonia o un puestero del oeste pampeano. Incluso nunca van a aparecer las grandes ciudades del Interior ni van a aparecer los tres millones de provincianos que habitan el cinturón industrial y que también tienen derecho a ser vistos, por ejemplo. En el caso mismo de Brasil, estamos ante algo que conmueve absolutamente el pensamiento intelectual inserto realmente en la realidad: que hayan votado 14 o 15 millones de analfabetos y un por ciento más grande de

personas que no se informan a través de la gráfica. Pensemos que la Argentina es un país eminentemente gráfico (para dar un solo dato, la Argentina en 1930 consumía el 66% del papel de diario de América Latina. Es un país muy imprentero y muy grafiquero). No es el caso de otros países de América Latina. Se están realizando en este momento elecciones que van a tocar profundamente la estructura política de América Latina a partir de lo audiovisual, y no de lo escritural, en relación con un gran número de analfabetos y esto dentro de una ecología de la comunicación donde uno piensa que también uno de los candidatos, el que está obteniendo mayor cantidad de votos en este momento, es el candidato de *O Globo*, poseedora de la cadena de TV. más importante de América Latina, una cadena que a la vez implica un nivel de producción latinoamericana muy importante. En este momento *O Globo* está exportando telenovelas a 150 países del mundo, y exportando un género latinoamericano que está relacionado con la afectividad, con la cotidianidad y de alguna manera traza un mapa que une y cruza de modo muy dialéctico a las masas de toda América Latina.

Tenemos pues, un problema de pensar y escribir que no pasa por pensar y escribir de la manera tradicional. Constantemente se modifica nuestro esquema de pensar y escribir. Hace diez días estuve en Panamá, en el Canal, y pude ver cómo una multitud de panameños, una enorme multitud, iba a pasar los sábados y domingos en el Canal frente a las alambradas del comando Sur de los Estados Unidos para bailar y tomar cerveza, para bailar merengue, salsa sensual, a dos o tres metros de la alambrada del comando en un extraño y complejo diálogo entre juegos y amenazas, entre fiesta y guerra ¿Cómo se percibe eso? ¿Qué nos está diciendo? ¿Cómo construyen el sentido de sus acciones, de sus peleas, de sus proyectos, los latinoamericanos? Creo que con estos dos ejemplos nada más, que son dos entre muchos más, podríamos derivarnos en una clase, un curso, hacia complejos haberes con respecto a la forma en que conocemos, con respecto a la forma en que pensamos, suponiendo que pensar tenga un sentido unívoco que no lo tiene. Podemos pensar en términos brutos, en dígitos, también analógicamente pero en realidad pensamos con los dos hemisferios sobre las formas complejas en que nos intercomunicamos y aún son saberes que no hemos construido, porque no tenemos claro, por ejemplo, qué le pasa a un pibe de una villa que se encuentra con un *video game* que le exige la percepción de hiperseña o que lo ubica frente a un juego que es una reproducción electrónica de La Tablada o que le dice en inglés «toma la ley en tus manos». Le digitaliza su acción, su forma de aprendizaje, lo prepara para un mundo automatizado al cual seguramente nunca va a poder llegar. Podemos procesar ese tipo de cosas que además, como Uds. saben, no es un hecho marginal sino que se da en toda América Latina y además se da en la misma perspectiva de cambio, de transformación de las mismas salas de cine -que son cada vez más una especie de género cultural arqueológico-, en salas de *video games*.

Estoy señalando zonas que tal vez sean fragmentarias o marginales o que tal vez me preocupen, pero lo cierto es que los haberes de las culturas, los proyectos en América Latina están en total transformación.

Hace poco, en esa excelente revista que tienen Uds., los mendocinos, *Al-*

ternativa Latinoamericana, Néstor García Canclini, que es argentino, gran investigador de la problemática de la cultura de América Latina, señalaba el peso que van teniendo en nuestra cultura, en nuestra vida, en nuestra forma de razonamiento, en nuestra forma de hacer política -no como pensadores separados, como pensadores metidos en todo caso en la vida concreta-, el peso que van teniendo las economías informales, los sectores cuenta propia y marginados a raíz del crecimiento negativo. Esto nos plantea complejos problemas. Es cierto, crece el producto bruto, pero mucho más crece el índice poblacional, o sea, crece más la franja de jóvenes que no tienen mercado de trabajo en América Latina. El dato es negativo y cruel, pero nos permite plantear ciertas cosas al modo como uno ve la historia no desde el lado escéptico, sino desde ciertos procesos de cambio. La primera de ellas es la capacidad de inventiva, de creación, de organización de nuestras viejas culturas. Es el caso de las viejas culturas andinas, antiquísimas culturas andinas, que bajan a Lima y se reciclan en las economías informales, sobreviven, se organizan, no se dan por vencidas, y se reciclan pero también estructurándose sobre esas viejas pautas a veces de miles de años de culturas andinas o de culturas de la costa. Otro aspecto que este fenómeno complejo de marginación, pero de crecimiento de nuevas formas culturales nos plantea, es tal vez uno de los dramas que subyacen en casi todo lo que estamos analizando, y yo creo que es uno de los dramas centrales de América Latina. Se trata de los errores de los proyectos de modernización hechos bajo falsas dicotomías como civilización y barbarie, que destruyeron o mejor ahogaron viejos haberes de nuestra cultura, desconociendo las culturas populares. Este es todo un proceso muy amplio.

Aunque Sarmiento de pronto pareciera percibir que lo que está atacando tiene elementos fuertes, se ve claramente cuando habla de los llanos de La Rioja, también está como seducido continuamente por esa especie de estructuración a partir del falso racionalismo o pseudo racionalismo que se generó en esos años de desprecio por ciertas formas de conocimiento, ciertas formas de invención, ciertas formas de estructuralización de la realidad que estaban presentes en nuestras culturas tradicionales. Hay como un enfrentamiento entre los procesos de modernización y eso está en Sarmiento, en Germán que plantea la carrera de Sociología en 1960 en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Aparece también en los proyectos de modernización radical. Es el desconocimiento de otras formas culturales.

Hay una fuerte interrelación de estos fenómenos y tal vez por ahí pasen algunas de las discusiones más importantes de estos años. En cierta medida estamos en una etapa de transición, no de destrucción, no de reformulación. A veces en esta etapa de reformulación aparecen afirmaciones duras. De ahí el graffiti porteño que decía *yanquis go home, pero llévennos con ustedes*.

Hay zonas difíciles de elaborar, sin embargo no todo es negativo en esta Latinoamérica transnacionalizada y norteamericanizada. Ni aún en el consumo de las series yanquis, como señala la teoría de la recepción o las investigaciones que se están haciendo en recepción. Y por ahí podríamos extendernos. Yo no soy ingenuo con respecto a cuál es nuestra situación económica, nuestra situación con respecto a la deuda externa, a la marginación,

a la imposibilidad de proyectos industriales, a todo eso. Pero de alguna manera -aquí no sé si pienso o siento-, siento que nuestras culturas, nuestras identidades no están muertas, están en un proceso de revalorización constante y todas las culturas no son espacios alambrados y cerrados, sino procesos de préstamo y de intercambio constante, como sucede en algunas culturas de frontera, como sucede en esa cultura de frontera en Tijuana, analizada por Néstor García Canclini donde el intercambio de identidades es fortísimo y a medida que se intercambian y se negocian las identidades se hacen más fuertes las identidades mexicanas porque sucede lo que dicen los mexicanos: *Acá nosotros no queremos lo que es la televisión norteamericana porque tenemos todos los días a los norteamericanos al lado*.

El tema podría continuarse. Cómo a partir de estos datos y de muchos más que se dan en forma de organización, en forma de trabajos, en forma de creatividad, se puede ir elaborando un proyecto que obviamente puede ser un proyecto plural, flexible, con capacidad de negociación, de rebusque, y de creación de la comunidad. Hay innumerables datos en torno a esta realidad social que señala la posibilidad de gérmenes de proyecto, y digo esto frente a esa especie de diagnóstico pesimista, de diagnóstico posmoderno, de diagnóstico de pura heterogeneidad en América Latina. Eso forma parte más bien de esa cultura que llamó los otros días Marcucci, esa cultura liviana, esa cultura *light*, que ha inundado los campos intelectuales. Nada más.

José María Castiñeira de Dios

Me parece plausible el que haya encuentros de meditación acerca de un tema tan indefinido como el del pensamiento latinoamericano o el de la identidad latinoamericana o el de la integración latinoamericana. Me parece plausible porque creo que estamos viviendo un tiempo de advenimiento; creo que se preanuncia un momento en que será inevitable reflexionar sobre estos temas, para redefinir nuestra concepción de la identidad nacional en el contexto de la identidad latinoamericana.

Cada vez que se habla de Latinoamérica aparecen, como en complicidad, visualizaciones económicas, políticas, sociales, que curiosamente no sirven a la definición que nosotros buscamos. En estos momentos, por ejemplo, la integración latinoamericana es vista como a través de un prisma de los «modelos de mercado». Y siempre ese modelo de mercado es el Mercado Común Europeo (MCE), sin advertir que Europa es anterior al Mercado Común Europeo, y que éste es una consecuencia de que los europeos primeramente se pensaron europeos. Si no hubiera sido así no habría habido forma de avanzar en una integración política, social y económica como en la que avanza Europa. Tampoco obedecen otras «integraciones» en el mundo a intereses económicos; obedecen, antes que nada, a una conciencia cultural. Primero se integran los pueblos a partir de una visión común de destino, de un destino común: después encuentran el instrumental adecuado para integrarse en

el desarrollo de otras áreas. Esos desarrollos tienden a concretar la concepción filosófica que los llevó a la Integración. Porque, si no fuera así, me atrevo a afirmar que no hay ninguna posibilidad de integración latinoamericana. Y no la hay porque no están dados ninguno de los presupuestos mínimos indispensables para que se formalice la integración. No la hay porque sólo cuatro países del área toman el 80% del producto y dieciséis países sólo el 20%; no la hay porque sólo Brasil toma el 40% del producto de Latinoamérica.

Permanentemente estamos dando vueltas alrededor de este tema de la Integración latinoamericana y nos consideramos realmente frustrados en un camino que nosotros intentamos a partir de una concepción del hombre, de una concepción espiritual y cultural, que es lo que nos diferencia y nos hermana en lo que llamaríamos orteguianamente «la unidad de lo diferenciado». Por eso los grupos elitistas, a través de los cuales se conduce la aculturación y la dependencia cultural, no alcanzan a desvalorizar lo que está en el meollo del sentir de nuestros pueblos, porque en ese meollo reside nuestra dignidad de latinoamericanos. Como diría Blas Pascal *toda nuestra dignidad reside en el pensamiento*. Es que hay, de hecho, un modo de pensarnos latinoamericanos. Es a partir de ese pensamiento que nace un modo de ser y obrar. Nos sentimos hermanos a partir de una misma conciencia de unidad de destino, pero fundamentalmente no sólo del destino de cada país sino del destino de cada uno de los latinoamericanos integrados en un destino común.

Por lo tanto, la búsqueda de la unidad latinoamericana, que es consecuencia del pensamiento previo de pensarnos latinoamericanos, es una conclusión, no un principio. Es ineludible porque ya está insito en el modo de sentir y de vivir América nuestra América Latina.

Cuando Rubén Darío se horrorizó interrogando *¿tantos millones de hombres hablaremos Inglés?*, no alcanzó a advertir que aunque a los millones de latinoamericanos se nos impulsara hablar Inglés, aún así nos sentiríamos latinoamericanos unidos por esa concepción común de la dignidad de la persona, del valor del hombre «como único e irrepetible». También los turiferarios de la llamada «Doctrina de la Seguridad Nacional» pudieron creer que sobre los muertos iban a destruir esa imprescindible y necesaria unidad, sin advertir que la reforzaban, porque en cada hombre muerto en Latinoamérica está cada uno de nuestros dolores y de nuestra propia muerte. No nos han dolido tanto los que han muerto en África o los que han muerto en Asia; pero cada torturado, cada muerto, cada desaparecido de nuestra tierra latinoamericana es nuestra propia desaparición, nuestra propia muerte, nuestra propia tortura. Esto lo señalaba Manuel Ugarte hace más de 70 años. Todo nuestro ser y nuestro pensar es a partir de una situacionalidad, como quería Heidegger, sin lo cual casi no tendría sentido hablar de la Patria Grande. El elegir para pensar y escribir desde esta situacionalidad latinoamericana también determina qué pensar y acerca de qué escribir.

Diría yo que no es tan importante que hablemos aquí en términos estadísticos editoriales del peso de los escritores latinoamericanos en el mercado mundial del libro -y aún del español-, porque si en términos estadísticos jugamos, nadie podría decir que existe una literatura norteamericana, ya que en Bronfield, o en Hemingway, ¿qué son, cuantitativamente hablando, frente

a un Mr. L'Amour que vendió cien millones de ejemplares en sus 70 años de vida? No son los números de ejemplares que se editan ni la cantidad de obras que se editan las que expresan un modo de sentir y vivir la vida, un modo de aprehender un nombre, un país.

Son aquellos autores que de lo regional alcanzan lo continental y lo expresan: un Roa Bastos, un García Márquez, un Rulfo, un Marechal, un Octavio Paz, un Vargas Llosa, un Jorge Amado, un Carpentier, un Sábato, un Borges porque ellos nos expresan. Y sin embargo no hay nada que los una, salvo el hecho de que están colocando en el tapete de la realidad cultural del mundo a nuestra América y que hay en todos un punto de coincidencia: la priorización del hombre en una América fracturada, quebrada, frustrada. De ese hombre, que es el sujeto y el objeto de la cultura, y que sigue siendo el elemento y fundante de nuestro proyecto latinoamericano.

Más en un momento en que pareciera que lo único que tenemos, como ventaja comparativa para hablar en términos gratos a los economistas, es este sentimiento humanístico, el que nos permite sabernos hermanos, pero no sólo en el acontecer, sino en la posibilidad de nuestra propia realización individual, consciente de que no podrá realizarse ninguno de nuestros países si no se realiza el continente.

Sin embargo, yo diría que no hay ninguna posibilidad de lograr esta unidad latinoamericana si no es a partir de realizar previamente cada unidad nacional. Como decía Ganivet en el *Idearium Español no puede haber una política exterior sino a partir de una política interior*.

Hoy mismo los españoles, con siglos de cultura a las espaldas, se asustan ante la invasión de los medios de comunicación foráneos que posibilita la innovación tecnológica y señalan el peligro a que está sometida su cultura por ese avance comunicacional que rompe ya todas las barreras, que penetra en los espacios, entra en las casas y de algún modo compromete la identidad de cada comunidad. Pensamos, entonces, que nuestro trabajo inmediato es «reparar» nuestra cultura, es decir «enmendar aquello que ha sufrido menoscabo». Y, a partir de esta reparación, ejercitar una especie de «inmunología cultural». No impedir, por cierto, el ingreso de estas fuertes corrientes del conocimiento que nos llegan por las nuevas técnicas instrumentales de la tecnología, sino fortalecer las paredes de la casa propia; ya que no podemos parar el viento, fortalecer el hogar.

El *gap* tecnológico que sufre América, la brecha establecida por el acelerado avance tecnológico de los países hegemónicos, y no ya con respecto a Europa o a EE.UU. sino con respecto a algunos países de nuestro propio continente latinoamericano, nos coloca en un estado general de indefensión y esto no podrá superarse sino a partir de una toma de conciencia de nuestra propia identidad, y de nuestra unidad de destino.

Yo siento que América tiene un pensamiento propio, al margen de sus escritores, al margen de sus intelectuales, un pensamiento que está en la cultura viva de cada pueblo latinoamericano. Porque son los pueblos quienes guardan las tradiciones, quienes preservan la identidad, quienes mantienen como en un estado de virginidad la voluntad callada de ser ellos mismos.

Es en este cultivo (de donde deviene cultura) de donde en un momento dado surgirá quien exprese, quien diga desde Latinoamérica lo latinoamericano, en la dignidad de un pensamiento propio.

Creo que uno de los desafíos más grandes para el hombre que escribe, el hombre que ha aceptado el cumplimiento sacrificado de la vocación de escritor, es ser fiel a su pueblo, expresarlo a partir de su propia naturaleza, «decirlo», con esa libertad creadora fundamental para ser fiel a su condición humana, y hacerlo con la humildad de quien cumple una verdadera misión de servicio.

Horacio González

Literatura caníbal y filosofías del rechazo

En la década del '20, el escritor brasileño Oswald de Andrade escribió dos manifiestos literarios de cuya importancia atestiguan los debates que aún inspira, a diferencia del programa presentado por el argentino Oliverio Girondo en 1924, de similar intención pero ya relegado al archivo de las bibliografías especializadas.

Oswald de Andrade habla echado mano a una idea canibalista para enjuiciar la relación entre el mundo europeo de la máquina y las culturas americanas pre-modernas. Con un conjunto de aforismos de tono humorístico -apuntes telegráficos de un espíritu hedonista-, declaraba su aceptación del progreso bajo la forma de la maquinaria y la nueva poesía. Al mismo tiempo, postulaba un Brasil con experiencias primordiales de felicidad sensual, al que sólo debía interesarse «lo que no era de él». Ley de antropófago, denomina Andrade a esta ubicación del proyecto humano en un mundo sin fechas ni rúbricas. Sería un mundo sin política ni dominación, sin penitencias ni complicidades con ciencias sagradas, sorprendido en el momento de decidir su relación con la civilización maquinista e intelectual transatlántica.

Este mundo de instintos, sexualidades y energías secretas, influido por anticipadas lecturas freudianas tomadas un poco en solfa, proponía reemplazar los ejercicios ideacionales por las simples señales de ruta. Y dejaba clara su modernidad, inspirada en los documentos futuristas de la década anterior, al aceptar el recibimiento antropofágico de la cultura locomotriz e industrial europea. ¿Qué hacer con ella? Comerla.

El ánimo de este manifiesto, una cargada a las corrientes poéticas inspiradas por el italiano Marinetti -aunque tomando sus temas- es una confluente introducción al tema de la diferencia entre Europa y América. ¿Cómo interpretarla sin hacer de esa brecha un burocrático *pathos* de la distancia?

Simplemente, a la distancia no había que protegerla, ni envidiarla, ni aumentarla, ni achicarla, ni escupirla ni disimularla. Había que devorarla. Un indio bufonesco, en medio de un carnaval vengativo pero sin locura, tragaba aparatos de televisión y transfusores de sangre.

Reparamos brevemente en el tipo de maquinarias a las que alude

Andrade. A fines del '20, invocar un aparato de televisión tiene una rara calidad anticipatoria. Pero al colocar el ejemplo del transfusor de sangre, lo que hace es señalar el doble sentido de la sagacidad del antropófago. Si la antropofagia es la forma límite de la alimentación, convengamos que no por incómoda debe dejar de ser sagaz. Pero aquí, se comía una máquina que a la vez transfunde sangre. Se comía también el acto de comer. Al incorporar el mundo europeo moderno a través de las transfusiones, hace de la aventura antropofaga una empresa gozosa donde la cultura se fabrica devorando cultura, en un divertido proceso intestinal.

En un intestino no es precisamente donde un dialéctico gustaría de ver las mejores síntesis. Lo que allí son yuxtaposiciones carnales, experiencias que trenzan el balle del salvaje a las imágenes danzantes del televisor.

Ahora las consecuencias de este manifiesto pueden verse menos en la propia obra de Oswald de Andrade que otras oleadas culturales de la actualidad brasileña. Oswald tenía consignas estéticas de cuño pre-cristiano. Quería un banquete totémico permanente, una suerte de manual psicoanalítico práctico y zafado para empeñarse en una vida sin catequesis, porosa de festividades. Estas nada despreciables recomendaciones fueron retomadas por la obra cinematográfica de Glauber Rocha quien consideraba que el acto del conocer equivalía a un cuerpo en trance. De este modo daba un giro profético a la antropofagia de Andrade, conservando el original espíritu pagano. Añadía un cuestionamiento a las fervorosas ciencias sociales de los años '60, a las que veía banales, pues no creía que las denuncias a la dependencia fueran eficaces si no partían de un sentimiento de éxtasis. Glauber había acompañado las experiencias insurgentes, pero en los años '80, en nombre de un canibalismo que en principio devoraba sus propias primicias estéticas, decidió coreografiar a los dudosos personajes del ciclo militar brasileño.

La antropofagia cerró su almanaque mayor con la muerte de Rocha. En sus versiones más amenazadas, perdura en San Pablo con el nombre de concretismo en la obra crítica y poética de los hermanos Campos y con la extensiva denominación de tropicalismo, en ciertas experiencias de rock vanguardista destinadas a jugar con el nacionalismo lingüístico desde una combinación de dandysmo y libertad sensorial. La obra poético musical de Caetano Veloso es el documento más significativo de este linaje libertario, a lo que se le agrega ahora una filosofía del placer fugitivo, que se puede conculstar apenas por un glorioso instante.

Sin embargo, esta idea de los modernistas brasileños alrededor de la «necesidad de la máquina traída por el indio» sólo tendría correspondencia explícitamente política en el amplio proyecto encarado por el peruano Haya de la Torre desde mediados de los años '20. En una ingeniosa ensalada conceptual donde conseguía situar inspiraciones tan diversas como la de Einstein, Toynbee, Spengler, Gandhi y Lenin, con un eclecticismo que carecía del humor de la versión brasileña, Haya reclamaba el inicio de un ciclo político cultural autonomista en Latinoamérica. Aquí, el capitalismo se veía sometido a una extirpación y a una solicitud de préstamo. Esto último, porque se lo pediría la máquina. Lo primero, porque se intentaría apartar su «última fase» imperialista, que en América no era la «superior» sino que se exhibía como algo

previo. Este pensamiento, un tanto errático pero de curiosa originalidad, sin temer la presencia de las fuentes más dispares, dejó abiertas algunas entradas intelectuales que décadas después perderían la rumboidad opípara que le diera Haya. Hubo una interpretación de la CEPAL y otra Interpretación Desarrollista del Aprismo. En Raúl Prebisch como en el primer Frondizi al que fugazmente se atarían los escritores de Contorno, hacía su recorrido *post festum* y divertido, el fantasma hayatorrista.

La reflexión de Haya se basaba en la posibilidad de descubrir una «temporalidad propia» en América, y los magros resultados teóricos en que se basaba este obstinado intento, no pueden dejar de contrapuntarse con su vasta difusión popular, quizás la mayor que tuviera en la historia intelectual del continente una formulación política doctrinaria destinada a pensar grandes unidades históricas en transformación.

El mismo modernismo del aprismo y del canibalismo que en el Brasil literario se pronunciaba contra «los conservatorios y el tedio especulativo», puede percibirse en la obra de Raúl Scalabrini Ortiz. Sin embargo, una temprana metafísica de los estados primordiales del alma, nunca lo abandonaría aún en sus obras más vinculadas a la crítica económica. Esto marcaría las diferencias del argentino con Haya o con Andrade, notorios por la ausencia de ascetismo. La santidad de Scalabrini chocaba por detrás con el desenfado travestista del nacionalismo cultural brasillero. Scalabrini había hecho en primer lugar una opción en favor de una suerte de vitalismo colectivo de índole místico-cósmica. Eso llevaba a convertir el concepto de europeísmo en sinónimo de dominación racionalista e intelectualismo decadentista, colonizador. Estos conceptos, muy apropiados en lo que hacía a la crítica del expansionismo europeo bajo todas sus formas, se privaban de la escuela de matices con que la antropofagia brasileña juzgaba la complejidad cultural de los procesos intelectuales europeos. Había en Scalabrini una filosofía del rechazo a la mundanidad cultural europea, toda ella considerada un síntoma de expropiación de la raíz americana.

Al mismo tiempo, la metafísica del «ser invisible en estado de sublevación», en lo que Scalabrini tanto se aproximaba a Exequiel Martínez Estrada, a pesar de las notorias diferencias de otra índole que había entre ellos, le daba el singular encanto de una novedosa ética intelectual. Se basaba en afirmar el austero oficio de la denuncia y la fatigosa preservación de una virginal autonomía de conciencia. En esto, como en otros temas donde la presencia scalabriniense sigue siendo ejemplar, tomaba directa inspiración de su maestro Macedonio Fernández, que había dejado en el grupo notoriamente integrado por Scalabrini, Borges y Marechal, la huella irreverente de una metafísica risueña destinada a disolver el Yo en lo irreal.

Con todo, a pesar de que el grupo argentino del modernismo no había aceptado la derivación autoritaria, romanizante y fascista que había tenido la poesía activista de Marinetti, la opción que oponía erudición a seducción del maquinario, lleva a Scalabrini a descubrir su definitivo objeto de estudio, ahí sí, a la altura de los descubrimientos estéticos de un Gironde: estudiar la Standard Oil y no la poesía de Enrique Banchs. Modernista en la sensibilidad; filósofo del rechazo en su expresión argumentativa.

La alianza entre metafísica y teoría del Imperalismo en el caso de Scalabrini, es resuelta por José Carlos Mariátegui a través de un persistente lazo entre las retóricas propagandísticas del mito y de un marxismo de raíz mediterránea-italiana. En ambos casos, el papel de Europa aparecía como una lejanía que había que recorrer necesariamente para encontrar el anverso indígena de la modernidad. Anverso, desde luego sólo inteligible desde las interrogaciones que componían el cuadro conceptual de la crítica social más avanzada. Pero el marxismo de Mariátegui, traducido en fórmulas heroicas heredadas de las «filosofías de la acción» se acercaba al planteo de Oswald de Andrade. También éste estaba influido por el marxismo, pero de un modo más elemental y despreocupado. Tanto su tendencia estetizante como su avidez cosmopolita, entretanto, impedirían que Mariátegui asfixiase la idea americana en una improductiva cápsula histórica, tan retumbante como sin relieves.

Mariátegui es el antropófago de las filosofías vitalistas que escribirá un avanzado capítulo de la extraña peripecia de las teorías de Sorel en América Latina. La fórmula de los Ensayos «Indoamérica más ciencia occidental» trazan el círculo de tiza de un problema cuya actualidad no puede disimularse. En los años '70, particularmente en el Río de la Plata, aparecía la misma cuestión irresuelta de un nacionalismo revolucionario cuya extenuación positiva era la que permitiría descubrir el rostro final del socialismo. No cabe duda que aún pueden leerse en las páginas mariateguanas las más agudas observaciones sobre un tema que ha tenido y tiene tantos cultores y alrededor del cual se han consumado tantos dramas.

Sobre esta cuestión la revista *Martín Fierro* en 1924, coloca la tesis del «tiempo propio americano» bajo drásticas argumentaciones que confirmaban la pertinencia del tema pero revolucionando su tratamiento. Para Gironde y luego para Borges, se trataba de dar un *tijeretazo en el cordón umbilical de América*, pero en polémica con un exclusivismo cultural estrecho. Se afirmaba por un lado la necesidad de profundizar el proyecto autonomista y modernista, pero sin «fingir» un imposible americanismo basado en identidades de esencia fija, cerrada e imperativa. Acaso todas las mañanas, pregunta el manifiesto modernista que escribiera Gironde, ¿no usamos dentífrico sueco y jabón francés? En otro lugar, el poeta del «puro no», afirmará la base intuitiva de las idiosincrasias nacionales que si realmente existen, no necesitan ser afirmadas con enunciados que se harían de inmediato inútiles. El hipopótamo existe sin que para ello precise figurar en los manuales de zoología, escribió Gironde. Y agregaba a este *a priori* de la idiosincrasia americana, la observación de que los caballos de Garay se habían hecho americanos por el solo hecho de cabalgar por las pampas. Nada de rechazos aquí, al igual que en Oswald.

Este recurso a las prácticas libres originarias -pero también en una mezcla de inocente determinismo y de ilimitado azar- hacía de las culturas en fatalismo no despótico, una predestinación de los hipopótamos libres del espíritu, de los caballos clones de la poesía. Por eso, había una cultura propia en un único punto capaz de revelar todos los contactos posibles. Pero también aquí, esos contactos no eran una plataforma deliberada ni algo a ser buscado. Era otra forma de la inflexibilidad de la vida. No reconocer que las cultu-

ras son un arcón que encierra lo que no tiene más que milenarios manoseos, serían una hipocresía. Estas reflexiones tendrían su redacción definitiva a cargo de Borges, el punto extremo del rechazo a las filosofías del rechazo.

En un escrito de gran importancia y hoy unánimemente reconocido, Borges indicaba que lo nacional no era acentuación de un tema local, sino su ausencia. El escritor argentino y la tradición, como había titulado Borges ese escrito de la década del '30, afirmaba osadamente que el carácter nacional consistía en la elusión del contenido «argentino», luego reencuentro en algún punto imperceptible de una caracterología forjada en la memoria interior de la literatura universal. Memoria ésta construida con obras que serían argentinas por el solo hecho de que la realizarían autores argentinos, aquellos irreflexivos galopadores, sin otro patrimonio que todo el Universo. El sentimiento nacional, tanto más existiría en la medida en que se tomase una forma específica de emplear el idioma del mundo. De lo contrario, la asociación de la tradición americana con un conjunto de temas preñados, daría como resultado la construcción de una máscara, una falsedad. No se abandonaba la cuestión del significado americano de las obras, pero la respuesta al tema de la identidad propia se encontraba en la posibilidad de abrir infinitamente las identidades. Así, el carácter nacional sólo existía cuando intervenía en el tesoro simbólico de la humanidad. Aún más, el carácter nacional existía sólo allí cuando esa intervención permitía descubrir que las culturas previas eran incapaces de ser creativas si apenas se hubieran dedicado a mimetizarse en obras iguales a ellas mismas.

Es difícil dar una formulación más provocativa a la cuestión de la tradición y del nacionalismo cultural. Se aceptaba la pertinencia del tema pero le daba una irónica solución. No era la antropología brasileña ni el paradojal euro-peísmo de Mariátegui, sino una exploración sin límites en los sistemas culturales existentes. La identidad era la manera especial en que esa exploración se realizaría. Era un procedimiento antes que un tema. Una patrulla huyendo siempre de las autoproclamaciones turísticas, y que al huir de la más obvia identidad, la encontraba en ese acto sin tiempo.

Menos confiados en el diálogo con la eternidad, un escritor que había participado en la experiencia surrealista orientado por André Breton, produce una reinterpretación en cierto modo influida por la postulación de la originalidad histórica americana. En 1948 Alejo Carpentier escribe el **Manifiesto Prólogo** a lo que después adquiría celebridad con el nombre de realismo mágico.

Si el surrealismo en el cual se inspiraba producía el efecto de lo maravilloso a través de un lenguaje refulgente y con repliegues abismales, el realismo mágico decía que la situación histórica americana producía igual resultado sin alquimias retóricas. La peculiar conformación de la temporalidad americana, era de por sí irreal o surreal. No se trataba de la refutación borgeana del tiempo ni de un historicismo folklorizante, sino de la invención de un lenguaje para tratar el enigma del tiempo. Ese lenguaje echaba mano de una apelación barroca que resolvía la invención de un lenguaje eufóricamente festejante de la realidad-irreal americana. Esa euforia voluntaria de la lengua contrastaba con la búsqueda insondable en la conciencia anterior del sujeto, en la que el surrealismo quería reencontrar la lengua.

Pero también el barroquismo arribaba a una certeza respecto a un presente bombardeado por todos los tiempos antepasados aún en uso. El pasado, en verdad, siempre estaba en uso y en eso radicaba la irrealidad festiva, históricamente empírica, de América. *Viajando por el Orinoco*, dice Carpentier, *partimos en el siglo XX y poco a poco vamos llegando al siglo XVI*. Todo los tiempos estaban actuando como inflexión del presente. La mirada capaz de abarcarlos construía una espiritualidad mágica. El solo hecho de aceptar el enlace horizontal de épocas era una magia de Latinoamérica, solo existiendo, nos permitía. La historia tenía un automatismo barroco: se acumulaban napas temporales, historias dentro de otras historias pero todas en el mismo teatro representado en tiempo presente. Tampoco había rechazo aquí, y el canibalismo había sido sustituido por una temporalidad surrealista.

La enorme influencia de este programa literario que dio una decena de grandes obras pero también una escolástica menor, puede cotejarse con la publicística originada en el grupo de economistas agrupados desde fines de los años '40 en la CEPAL. Ellos también partían de un *tempo* latinoamericano escindido en un dualismo de atraso y modernidad. No había viaje barroco por el tiempo sino singularidades históricas victimadas por injusticias estructurales ubicadas en el sistema económico internacional. La representación «real maravillosa» hacía histórica a la realidad pero no quería impedir que esa historia fuera de una conciencia expuesta a alucinaciones permanentes. Era alucinatorio combinar lienzos anacrónicos con el llamado a la revolución en las metrópolis. La atemporalidad conseguida tenía todos los tiempos y ninguno. Pero creaba un objeto sumamente sensual. Esta sensualidad no suponía la sustracción burlesca de la idea de un tiempo coplador de la historia, como en Borges. Era la teatralización novelera de todos los tiempos en simultaneidad. La simultaneidad de pasado y presente sólo podía decidirse desde un estallido sensual. Así, el sexo es sólo presente y sólo el presente es sexo.

La imágenes literarias del tiempo histórico siempre infundieron aureolas filosóficas a la novela y un halo de ficción a nuestros proyectos políticos. América puede ser un objeto teórico a condición de que lo convoquemos y lo disolvamos sin cesar. No puede ser un tejido previo que luego nos implida pensar. No es posible seguir manteniendo filosofías del rechazo a las culturas del tiempo. Pero tampoco podemos renunciar a una herencia. Ella, entre tanto, no es mandato, porque un mandato no es herencia sino imposibilidad de escrituras y de filosofía de la invención. La cultura es lo que juega con el tiempo y el tiempo es su canibal. Seamos irresponsables con el legado para volver a ponerlo en diálogo con nosotros mismos. No hay un modelo filosófico ni literario latinoamericano. Sólo existe lo que nosotros sepamos hacer con estas sociedades que merecen el gran cambio. En lo que hagamos allí estarán nuestras filosofías, allí estarán nuestras literaturas. Y aunque debemos temer al decirlo, allí estará nuestra vida.

Arturo Andrés Roig

Nos proponemos preguntar si el escribir y el pensar en América Latina es un hecho que pueda ser caracterizado en función de ciertas tendencias discursivas, las que implicarían lo que podríamos llamar un determinado «modelo» el que se manifestaría preferentemente con ciertas formas expresivas.

Antes de intentar respuestas diremos dos palabras sobre conceptos que requieren ser acotados previamente. Por de pronto no nos interesa el mero hecho de escribir y pensar en alguna parte, sino eso mismo en el ámbito de una región que muestra una determinada identidad cultural, a saber, nuestra América. Tampoco nos interesa ocuparnos de un escribir que se reduzca a lo descriptivo y constataivo, en cuanto que esas actitudes valen en la medida en que se encuentren insertas en lo proyectivo o programático. Con las dos acotaciones mencionadas queda en claro que queremos responder al planteo inicial preguntando por ciertas formas discursivas que se nos muestran asumidas por un determinado sujeto que las ha incorporado como momentos de su propio reconocimiento y afirmación.

Se trata, por tanto, de preguntar por una práctica discursiva que en alguna medida podría ser mirada como específica dentro de una determinada cultura y que tal vez podría valer como exponente de la misma. Dicho de otro modo, afirmamos que el lenguaje, mediante sus formas históricas concretas, es un exponente particularmente válido para la definición de un modo cultural. Junto con la transformación de la materia en producto (arte, artesanía, industria) y la constitución de formas de socialización según los modos de producción, se encuentra como otra de las formas básicas de objetivación, la creación del «universo de los signos» que juega un papel específico.

En efecto, los lenguajes, en particular la palabra, hacen de lugar de confluencia respecto de la totalidad de las formas de objetivación que integran la cultura, a tal punto que son mediación hasta de sí mismos. Poseen, por eso, una particular autonomía y hasta cierta consistencia que le es propia, lo cual incide en el modo como cumplen con las condiciones de conservación y crecimiento visibles en todo mundo cultural que ha alcanzado un cierto grado de identidad.

A través de los lenguajes tenemos acceso a la casi totalidad de los rasgos de identificación cultural visibles en las diversas formaciones objetivas, en cuanto éstas alcanzan, gracias a aquél, algo que de por sí no tendrían, a saber, la narratividad. La siempre asombrosa capacidad del ser humano de duplicar la realidad mediante el signo, explica lo que queremos decir en este caso con la palabra «narratividad», de acuerdo con la cual es posible para nosotros hablar, por ejemplo, de la «narratividad» de la piedra en Teotihuacán o en un portal barroco.

Y por cierto que la palabra y de modo muy particular la escrita tiene una evidente preeminencia en cuanto que si los lenguajes son todos «lugares» de

confluencia de la totalidad de las formaciones objetivas, la palabra, ella de por sí, lo es a su vez de todos los lenguajes posibles. Y aquí, antes de seguir adelante, nos parece conveniente hacer notar que la cuestión que se plantea, no por casualidad apunta a las relaciones entre el pensar y el escribir, en cuanto que el lenguaje hablado no adquiere verdaderamente peso histórico y presencia social, si no es a través de la palabra escrita, cuya dignidad se ha intentado rescatar en nuestros días con justa razón.

En consecuencia, el hecho de escribir y pensar en América Latina, visto dentro de ese marco de consideraciones que acabamos apretadamente de hacer, constituye un momento que inevitablemente habrá que transitar si pretendemos respuestas acerca del mundo de las formaciones objetivas que integran nuestra cultura y su posible identidad.

Dicho de otro modo, lo que hacemos es invitar a dar una respuesta a la problemática mirando la cultura desde una de sus manifestaciones, a saber, el universo del discurso y dentro de él preguntarnos por ciertas tendencias que suponen la presencia de modelos y la vigencia de ciertas formas expresivas compatibles o no con ellas.

Si embargo todavía deberíamos ahondar un poco más en la cuestión. Hemos mencionado al pasar ciertas condiciones a las que hemos denominado -siguiendo un clásico texto de Nietzsche con el que cierra su libro **La voluntad de dominio**- de conservación y crecimiento. Se trata de condiciones de posibilidad, pero también de las condiciones eventuales que en más de una ocasión las impiden o favorecen en su desarrollo. Y por cierto que aquéllas están centradas, para nosotros, en el principio que hemos denominado *a priori* antropológico. Y como la Inquisición acerca del escribir y pensar en América Latina nos lleva ineludiblemente hacia la cuestión de una posible particular manera de pensar y de escribir, no podemos dejar de lado la cuestión de los rasgos de identificación cultural y de su principio configurador, el que no será otro que aquel que se afirma a sí mismo como valioso, o se niega como tal. Que pone en juego las condiciones de posibilidad señaladas o que, él mismo, se convierte en su propia obstrucción. Con lo que queda, pues, dicho que el principio configurador de los rasgos de identificación cultural no se encuentra ni en la «tierra» (telurismo), ni en la «sangre» (racismo), ni siquiera en el «legado» (tradicionalismo), sino en éste más también e ineludiblemente -en los casos afirmativos- en un sujeto que lo niega de modo creador. Atendiendo a la conservación y crecimiento de ese sujeto -a saber, el hombre latinoamericano como realidad plural- se determina la sustantividad o adjetividad de los rasgos de identificación. Con lo que venimos a querer decir que hay modos identificadores que hacen a la totalidad de las formas de objetivación, a los que les llamaríamos «básicos» y otros, «ligeros» que integran el decorado y que son aquellos a los que atiende exclusivamente el pintoresquismo.

Pues bien, decíamos que la totalidad de las formaciones objetivas alcanzan, de diversa manera, su «narratividad» en los lenguajes y de modo muy particular en la palabra escrita. En aquellos podemos preguntarnos por los rasgos de identificación y creemos poderlos señalar, como dijimos en un comienzo, en ciertas tendencias «literarias» y a la vez «teóricas», en cuanto

que literatura y teoría (no olvidemos que ésta en sus orígenes tuvo que ver más con imágenes que con conceptos) son dos caras de una misma realidad discursiva y, además, en ciertas formas expresivas compatibles con aquellas tendencias.

Entre las posibles que habría que señalar hay una, la antropológica, mas no en el sentido de un tipo humano que se siente partícipe de una obra realizada sobre la tierra, a más de la de vivir, sino que aún no la ha cumplido. Dicho de otro modo, un sentimiento de lo humano como tarea hacia adelante, con fuerte signo en tal sentido, aún cuando no se lo quiera hacer sin contar con un pasado. De ahí el constructivismo, la provisoriedad, el espíritu asistemático, la actitud de denuncia, las propuestas de una deconstrucción de la propia historia mediante un rescate de lo episódico, como algunas de las formas de apertura, en lucha contra todas las manifestaciones que son la negación de todo esto y que impulsan a invocar de modo constante el ejercicio cada vez más pleno y consciente del *a priori* antropológico. Dicho de modo breve, una antropología de la emergencia, de no muy fácil caracterización debido a la variedad de situaciones y la riqueza étnica y social, pero que estaría jugando como una de las tendencias fuertemente dinámicas en América Latina.

Dentro de este ancho cauce se dio el movimiento de la «autonomía cultural» del siglo XVIII, continuando por el de la «emancipación mental» en el siguiente; del mismo modo se dio la continuidad que va desde el «americanismo filosófico» de 1840 hasta nuestra «Filosofía latinoamericanista» de nuestros días; y se pasó del primitivo «americanismo literario» a la «literatura latinoamericana» actual. Razón tiene Roa Bastos en rechazar la tesis del protagonismo de la naturaleza en América y en declarar que la novela contemporánea en cuanto «expresión de nuestra realidad» sólo puede ser valorada «desde el ángulo histórico-social». Es de nuestro hombre que se trata. El mismo antropologismo emergente es el que incitó a propiciar, en los albores, el ensayo como vía específica de expresión de lo americano. Así lo entendieron Juan Bautista Alberdi y Simón Rodríguez. El «discurso escolar» del primero y el «discurso pintado» del segundo, son claras manifestaciones de discursividad entendida desde el devenir y no desde el «ser». Es el mismo espíritu que se mantiene vivo en Mariátegui y en tantos otros de nuestros grandes maestros que en los momentos decisivos declararon que su discurso no estaba cumplido.

En relación con la emergencia que implica la tendencia antropológica y su negación, podría explicarse también el conflicto de los modelos, hecho que como lo anterior es expresión de situaciones más profundas. En líneas generales podría hablarse de un desajuste entre modelo y realidad, denunciado ya en 1840 por Alberdi en su polémica con Ruano y que se prolonga hasta José Ingenieros con su denuncia de una «filosofía universitaria», inspirada en páginas de Schopenhauer; en ambos estaba ya viva la convicción de que no había un «modelo europeo», en cuanto que también en Europa el pensamiento avanza expresando contradicciones; como se encuentra viva la convicción de un modelo europeo alternativo en la línea que podríamos trazar entre un Mariátegui y un José Gaos, que le llevó al primero a «escribir con sangre»

recordando palabras del **Así habló Zaratustra** y al segundo a hablar de esos terribles «sofistas» de quienes se declara cercano, que «les han tirado de la manta» a los «filósofos» dejándolos «en cueros»: Marx, Nietzsche y Freud, los que han venido a partir en dos la historia del pensamiento; o se defiende a ultranza el «modelo clásico», propiamente «europeo» en el que se trabaja «con ideas puras» y ajeno a las miserias de este mundo, tal como se ve en Francisco Romero y en Coriolano Alberini, pero reconociendo al mismo tiempo el desajuste con la realidad, lo que les impulsa a darle un lugar a la historia de las ideas, no en la sala, sino en la trastienda; o en fin, se llega a la conclusión de que no ha habido modelo alguno ajustado y que todo lo que se ha hecho intelectualmente en nuestras tierras es fruto de una alienación sin remedio mientras no se cambien las condiciones de fondo que genera todo esto, como fue la denuncia de Salazar Bondy. ¿Qué surge de este apretado panorama? Pues, que el «modelo clásico» equiparado a «modelo europeo» es una superchería. En el universo de los modelos se dan las mismas contradicciones que se viven en la sociedad y que si algo ha tenido de importancia la problemática entre nosotros, ello se debe a ese impulso de la emergencia que ha conducido a descubrir las alternativas modélicas; o a negar todo modelo, con la exigencia de alcanzar una formulación ajustada; o la de admitir un modelo subsidiario al lado del «modelo clásico» en las respuestas eclécticas, y otros casos que podríamos señalar, todos los cuales con sus variantes nos muestran que no es el hecho de que haya modelos, sino la manera dinámica con la que son incorporados, rechazados o adecuados a una realidad, lo que les confiere valor o no. Y por cierto que no estamos pensando en esa «realidad» ficticia común en las academias, sino en esa otra, la que no se quiere ver, la afligente.

Podríamos decir, pues, que es característica del pensar latinoamericano en sus líneas de reivindicación de una realidad propia y de un tratamiento apropiado de esa realidad, la negación de un «modelo clásico» abstracto y la afirmación de que los modelos valen o no según lo imponen las formas de praxis que surgen del impulso de emergencia social, en sus variadas manifestaciones. En estrecha relación con lo señalado deberíamos hablar, ya para concluir, también de un «olvido del ser», si no el ocultamiento que se ha llevado a cabo con el ente, encubierto por los universales metafísicos fabricados precisamente para justificar las diversas formas de contención de la emergencia y que no encuentra garantía alguna en el «pensar de la Diferencia» que hasta ahora no ha pasado de ser una nostalgia del ser perdido.

La historia del *a priori* antropológico, que es una con la de las condiciones de conservación y crecimiento, constituye una de las vías fecundas para preguntarnos por el escribir y el pensar en América Latina.

Bibliografía

Coriolano ALBERINI. **Problemas de la historia de las ideas en la Argentina**, La Plata, U.N.L.P., 1966.

Juan Bautista ALBERDI. *Ideas para presidir a la confección del Curso de filosofía contemporánea* (1840), **Escritos Póstumos**, Tomo XV, 1900.

Hugo BIAGINI. **E. Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso**

argentino. Buenos Aires, EUDEBA, 1988.

José GAOS. *De antropología a historiografía*. México, Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, Universidad Veracruzana, 1967.

José INGENIEROS. *Boutroux y la filosofía universitaria en Francia*. Buenos Aires, Cooperativa Editorial Ltda., 1923.

José Carlos MARIATEGUI. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Biblioteca Amauta, 1971.

Augusto ROA BASTOS. *Imagen y perspectivas de la narrativa latinoamericana actual*. Terzo Mondo e Comunità Mondiale. Milán, Columblanum, 1967.

Simón RODRÍGUEZ. *Sociedades americanas en 1828*. Caracas, Catalá-Centauro Editores, 1975.

Arturo Andrés ROIG. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

—. *El método de pensar desde nuestra América*, en *Serie Científica*, Mendoza, Zeta ed. 39, 1988.

Francisco ROMERO. *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires, Raigal, 1952.

Augusto SALAZAR BONDY. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI, 1969.

Ofelia SCHUTTE. *Toward an understanding of Latin American Philosophy*, en *Philosophy Today*, Gainesville, Florida, 1987.

Gianni VATTIMO. *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona, Ediciones Península, 1986.

Panel III La universidad y sus desafíos.

Coordinador

Ing. Armando Bertranou (U. N. Cuyo)

Panelistas

Dr. Víctor Valle (OEA, Washington)

Dr. Riccardo Campa (Universidad de Nápoles - Agregado Cultural, Embajada de Italia)

Dr. Angel Ginestar (CICAP-OEA, U. N. Cuyo)

Víctor Valle

Agradezco a la Universidad Nacional de Cuyo la oportunidad que me brinda de compartir con ustedes algunos conceptos sobre el quehacer universitario y de tener la oportunidad de aprender cosas nuevas. Ha sido muy educativo para mí visitar por primera vez la ciudad de Mendoza, he tenido algunas experiencias de aprendizajes por medio del señor Rector: cómo se organiza esta ciudad, su estructura, su producción, y he advertido que ésta es una Universidad muy arraigada y muy identificada con la naturaleza de la región, como es el *desideratum* de todas las universidades.

Cuando se me invitó a participar en este panel, se me sugirió que abordara la problemática de la universidad y sus desafíos. Así de sencillo, pero complejo el tema; entonces me propuse conversar con ustedes acerca de una muestra de ese desafío.

Categorías de desafíos

En la universidad latinoamericana, hay, desde mi punto de vista, desafíos que deben tenerse en cuenta y que pueden agruparse en seis categorías: 1º la identidad institucional; 2º la autonomía y la libertad académica; 3º las fuentes de financiamiento; 4º las formas de gobierno; 5º la vinculación con el desarrollo de la ciencia y tecnología por parte de la universidad, y 6º las relaciones con la sociedad. En esas seis categorías, a quienes dirigen las instituciones, a quienes conducen los destinos de las instituciones universitarias se les van a presentar y se les están presentando desafíos que deberán ser abordados con reflexión, con estudio, con acciones efectivas.

La identidad institucional

En los últimos años (sobre todo con la popularización del concepto de la educación permanente y de la educación inherente al desarrollo social) la identidad institucional de ese concepto que surgió en el medioevo y que se llama la universidad ha comenzado a ser, para usar un término no muy feliz, asediada. Resulta que ahora hay instituciones no universitarias que hacen investigación básica y aplicada; hay organismos no gubernamentales que son universidades que hacen labores de extensión y acción social. O sea, que las funciones clásicas de la universidad, que nosotros hemos estudiado en los libros introductorios de la idea de universidad, de docencia, investigación y extensión, son atendidas por otras instituciones que no son necesariamente universidades. Entonces, naturalmente, esto ofrece un desafío a tener presente, para quienes dirigen las universidades.

Obviamente la reflexión, en forma de interrogante, que a mí se me ocurre hacer es que, dado que hay otras instituciones que cumplen las funciones clásicas de la universidad, cuál vendría a ser, en realidad, la razón de ser de una universidad. Sobre eso en la universidad latinoamericana tenemos

mucho que decir y tenemos muchas experiencias. Algunos dicen que lo que tiene que hacer la universidad es ser centro de elaboración crítica del saber; no fabricar graduados, no extender diplomas, no administrar edificios, sino agregar conocimientos, elaborar críticamente un saber adecuado a las transformaciones de la realidad en que se vive. Por ahí podría, quizás, reivindicarse uno de los ideales del concepto de universidad, que por las muchas limitaciones y restricciones que tenemos, ha sido descuidado y que es aquello que se deriva de la práctica de la investigación científica al servicio de todas las áreas del conocimiento humano. No puede haber elaboración crítica del saber si no hay investigación; desde ese ámbito de identidad institucional podemos reflexionar que la institución universitaria no es algo que estuvo siempre en la humanidad; cuando se estudian los clásicos de la historia universitaria se da uno cuenta que la universidad, tal como la conocemos en la actualidad, es una invención de un poco más de un milenio; el concepto de universidad con sus funciones clásicas, por las razones que les expongo, está siendo puesto a prueba.

Algunos países han hecho desarrollos académicos notorios, un poco al margen de las universidades; no les voy a dar mucho pensamiento ni muchas palabras sobre lo que pasó en Francia con las Grandes Escuelas. Cuando Napoleón impulsaba su idea de universidad como fabricante de profesionales, el Estado creó las Grandes Escuelas que tenían que ver con la administración pública, con la formación de docentes, con la formación de ingenieros. De tal manera que esa tendencia al surgimiento de instituciones no universitarias, pero que cumplen funciones de universidad y de la esencia de la universidad no es nueva. Pero en la actualidad, repito, el tema de la identidad institucional es una categoría en la cual hay que tener cuidado, para seguirle la pista a los acontecimientos y no convertir a la universidad en un obstáculo del desarrollo académico.

Autonomía y libertad académica

Otro ámbito en el cual se pueden presentar desafíos a la universidad es el de la autonomía y la libertad académica. Ha habido en el último período de la historia nuestra, un conjunto de fenómenos nuevos en materia de organización social, y en materia de conducción de los asuntos públicos que afectan a la universidad. Resulta que para nosotros en América Latina (y eso es una de las cosas hermosas por las cuales uno pasa cuando está exponiendo en un medio argentino) lo sucedido en 1918 en la Universidad de Córdoba, marcó un hito, fue un punto de partida, fue una campanada inspiradora de ideas de reformas universitarias, que se extendió paulatinamente, y por lo menos en mi país, El Salvador, allá por 1950 todavía se hablaba de reformas impulsadas por los estudiantes a partir de los postulados de Córdoba. Pues bien, el concepto de autonomía que en Córdoba se reivindicó tanto, asociado con la libertad académica, es algo que, por una serie de fenómenos nuevos, no necesariamente por cuestiones de coerción o de autoritarismo del Estado, se está poniendo un poco a prueba. Mencionaré algunos de esos fenómenos.

Cuando los países aceptan que una forma de organizar sus recursos, sobre todo sus programas de inversión social, es con la planificación nacional,

aun cuando ésta no sea obligatoria o vinculante sino meramente indicativa, se toca el concepto de la autonomía universitaria; la aceptación de los países de racionalizar sus recursos y de programar sus inversiones por medio de técnicas de planificación nacional, es un fenómeno que cuando sucedió el «grito de Córdoba» no se concebía en las sociedades latinoamericanas. En la actualidad, aún los gobiernos más conservadores de América Latina aceptan la necesidad de la racionalización de recursos a través de alguna forma de la planificación. Entonces, ese es un aspecto que se debe considerar, en cuanto al concepto de autonomía universitaria que se tiene.

Otro asunto que no existía hace un tiempo es el de la sindicalización de los gremios universitarios. Los profesores, algunas veces con el personal no académico, constituyen sindicatos. Entonces me pongo a pensar, cómo un sindicato de trabajadores universitarios, en primer lugar, crea las condiciones para que académicos y no académicos se asocien en torno a reivindicaciones laborales y, además, el sindicato tiene la oportunidad de asociarse en una federación sindical y esa federación sindical tiene su propia dinámica, su propio interés, hace los cabildos propios de su quehacer, de su razón de ser. Un consejo universitario, para poner un ejemplo, en un momento dado, puede tener el representante del sindicato de universitarios que muchas veces se asienta con voz y, algunas veces también con voto. Este sindicalista estará influyendo en la conducción de la institución universitaria, pero sin olvidar su compromiso con el movimiento sindical. De tal manera que ese es otro fenómeno que hace unas décadas no se presentaba y es algo que hay que considerar en cuanto al funcionamiento de la autonomía universitaria.

Entre estos fenómenos nuevos, mencionemos otros de reciente data, de este siglo, cual es el de la cooperación técnica internacional, por la cual algunos de nosotros estamos acá. Los organismos encargados de esta cooperación, contra todo lo que algunas veces no se conoce, son organismos intergubernamentales, no son supranacionales, no son transnacionales sino intergubernamentales. Sus órganos de conducción y de manejo corresponden a directrices que trazan los gobiernos, pero ahí sucede que el todo viene a ser más que la suma de las partes y cualitativamente algo diferente. Esos organismos internacionales generan sus dinámicas avaladas por los gobiernos o por representantes de los gobiernos y ponen condiciones para sus programas y entonces una universidad autónoma si quiere hacer uso de recursos para analizar, para poner en práctica proyectos apoyados por algún organismo internacional, tendrá que someterse a algunos requisitos burocráticos, requisitos de coordinación, y eso obviamente toca el concepto de la autonomía. Y a propósito de coordinación, en el manejo de la cosa pública, existe actualmente la necesidad de atender problemas y programas prioritarios del sector público de una forma coordinada. Y se habla de la coordinación interinstitucional para resolver los problemas fundamentales de las sociedades, de los estados ya no solamente que el ministerio x va a atender el problema y, sino que alrededor del problema z van a tener que coordinarse varias instituciones públicas y eventualmente algunas privadas. Entonces se tiene la necesidad de una coordinación interinstitucional, donde hay un movimiento de concesiones recíprocas, de aceptaciones y de repliegues para poder abor-

dar un problema prioritario, ya sea de mediano plazo, ya sea coyuntural. Coyunturas en América Latina vivimos siempre, con las posibilidades de tener una a la vuelta de la esquina; un terremoto, una inundación, un conflicto interno va generando la necesidad de actuar con mucha emergencia y en torno a estas coordinaciones interinstitucionales que, de nuevo, tocan el concepto de autonomía.

Para concluir esta parte que tiene que ver con la autonomía y la libertad académica mencionamos este fenómeno que, desde hace muchos años, pasa en las universidades norteamericanas, y que es usando una expresión nueva, un neologismo, «la acreditación de las universidades». Las universidades han sido presionadas para que muestren y demuestren la calidad de sus procesos y de sus productos y han inventado una serie de mecanismos que permiten dar fe de que aquello que se está haciendo es bueno. ¿Cómo funciona eso en los Estados Unidos de Norteamérica? Muchos de ustedes lo saben. La acreditación se basa en adhesiones voluntarias de las universidades a una asociación que realiza misiones de evaluación que se hacen periódicamente por un grupo independiente, para legitimar la existencia de una universidad o carrera. La asociación es voluntaria, pero una universidad que no esté acreditada, sobre la que un grupo independiente no haya dado fe de que sus programas son de una calidad mínima, se ve, paulatinamente, eliminada por el mercado. Los muchachos no buscan esas universidades porque sus títulos son de poco valor, de poco precio. Un poco inspirados en ese tipo de acreditación, un poco como una mezcla de intervención del Estado, algunos países, desde los consejos de rectores, desde las oficinas de planificación universitaria, desde los institutos de fomento de educación superior, están poniendo en marcha ciertos mecanismos de acreditación y eso naturalmente toca la autonomía universitaria también.

Fuentes de financiamiento

El otro punto entrelazado con todo lo que hemos hablado es el de las fuentes de financiamiento. Sobre esto, haré unas reflexiones a partir de la escasez financiera que padecemos en América Latina en lo que somos pioneros, sobre todo en materia de deuda externa y de hiperinflaciones. En algunos países hay menos dinero para los programas de desarrollo social y entre estos programas está la educación y en la educación está, la educación superior; entonces, el financiamiento viene a convertirse en un asunto de vida o muerte. Y ahí es donde quien conduce la universidad y quien decide la marcha de las instituciones universitarias, ya sea en forma individual o colectiva, tiene que poner mucho cuidado. Creo que es arriesgado fomentar esquemas de financiamiento que fragmenten la noción de universidad, que le quiten a los estados latinoamericanos esa facultad y esa potestad que tienen de orientar la conducción de una política central, como es la del desarrollo de la educación superior y de la ciencia y de la tecnología. Me parece que en este debate de privatizar la universidad, de hacer que los estudiantes paguen, de que la universidad se convierta en productora de bienes y servicios, hay que tener cuidado y no vaya a ser que, por resolver un problema de financiamiento, se socaven y se menoscaben la esencia de la universidad y sobre todo

esa potestad que creo, en un futuro próximo, históricamente hablando, no debe desaparecer de los estados latinoamericanos, cual es la potestad de influir en una política de desarrollo de la educación superior. Creo que lo que habría que pensar no es tanto en alternativas o en modelos de financiamiento muy unilaterales; creo que el problema de financiamiento es importante abordarlo como un paquete de opciones que, combinadas, pueden ayudar a resolver ese problema que no será resuelto totalmente. Un paquete puede incluir pagos desde lo simbólico hasta lo significativo, por parte de los estudiantes, dependiendo de su ingreso; puede incluir productividad de la institución universitaria, vinculada esa productividad con los planes de estudio para que estos planes de estudios (currículos) estén relacionados con la resolución de problemas inmediatos y concretos; pueden y deben incluir un subsidio del gobierno central. Varios elementos de financiamiento pueden combinarse, pero con la potestad, repito, del Estado en general y de la universidad en particular, de orientar coherentemente una política de educación superior, porque en la medida en que en nombre del financiamiento se fragmente a la universidad y se desdibujen sus perfiles, sus funciones, en esa medida, probablemente, la medicina estará saliendo peor que la enfermedad, porque estaremos conspirando contra un concepto de universidad que nos ha costado mucho arraigar en nuestra forma de actuar.

Formas de Gobierno

Otro punto en que se dan desafíos para la universidad, y también relacionado con lo anterior, es en la forma de gobierno universitario inspirados en universidades norteamericanas, donde los consejos directivos tienen representación de los llamados «líderes de la comunidad». Empresarios notables, o de éxito y políticos destacados emplean a tener acceso a la conducción de las universidades. Hay muchas universidades estatales públicas, en nuestros países, que ya tienen una vinculación más directa con el poder central. En este sentido, el hecho de que un ministro de educación nombre a un rector ya no asusta a nadie, que un ministro de educación designe a un destacado político o a un empresario destacado de la comunidad para que integre un puesto directivo de una universidad, tampoco asusta.

Por otro lado, la larga lucha del movimiento universitario latinoamericano de que el estudiante esté presente en la conducción de los asuntos universitarios, sigue siendo en muchos países un *desideratum*; la presencia del estudiante en el gobierno universitario, aceptada con seriedad por parte de todos los sectores sigue siendo un ideal a alcanzar, de tal manera que en esto de la forma de gobierno de la universidad o del acceso de los no académicos a los órganos universitarios, por los modelos de organización universitaria pública que ahora se adoptan en algunos países, también va a presentar algunas oportunidades de enfrentar desafíos para poner a tono esa forma de gobierno con la función central o las funciones de la universidad.

Universidad, ciencia y tecnología

El otro ámbito sobre el que deseo reflexionar, es el que tiene que ver con

la vinculación de la universidad con el desarrollo de la ciencia y la tecnología. Hace poco, antes de venir, veía en un artículo periodístico un detalle informativo muy simple; comentaba el artículo sobre un material nuevo que, con el grosor de un cabello humano, podía transmitir cincuenta mil llamadas telefónicas; eso para ilustrarles algo que ya todos sabemos: la acelerada acumulación de conocimientos sucedida en entidades que no son necesariamente universidades como pueden ser los centros de investigación de las grandes empresas industriales. De tal manera que la universidad, hoy más que nunca, tiene que actuar con mucha agilidad y mucha audacia para que sus programas y sus currículos venzan esa carrera vertiginosa que hay contra la obsolescencia de lo que se hace en una institución, de tal suerte que por permanecer estática o inmóvil una universidad no se torne inútil. Recuerdo, a propósito, a un gran pensador argentino, José Ingenieros, que decía: *las instituciones se tornan inútiles cuando permanecen inmóviles ante un medio social que se renueva*. En este caso, el medio social tiene, como producto del desarrollo humano, un desarrollo acelerado de la ciencia y la tecnología. Si la institución universitaria no se pone a tono con ese ritmo se tornará inútil, siguiendo con esa reflexión del maestro José Ingenieros.

Relaciones con la sociedad

El último punto al que yo me quería referir en estas reflexiones introductorias y motivadoras de discusión, sobre los desafíos que se le van a dar a la universidad, es el que tiene que ver con las relaciones de la universidad con la sociedad en su conjunto. Elaborar críticamente nuevos conocimientos y divulgar valores esenciales para el funcionamiento sano de la sociedad, es algo que le da a la universidad una razón de ser en un entramado social. Y eso tiene que ver, de nuevo, con su identidad y tiene sus riesgos. Ayer en el avión leía, de Buenos Aires para acá, un periódico vespertino de Buenos Aires y me golpeó una noticia que tenía que ver con una universidad que había querido cumplir, a carta cabal y a plenitud, estas funciones de ilustrar críticamente a quienes toman decisiones, de analizar la realidad y de todo esto que estamos aquí hablando en términos teóricos. La noticia me golpeó; decía que el rector de la Universidad Centroamericana Jesuita «José Simeón Cañas», y otros cinco jesuitas, profesores de esa universidad, habían sido asesinados en El Salvador. Entonces me hace pensar qué significa estar en este momento hablando de pensamiento latinoamericano, estar hablando de autonomía, estar hablando de crear nuevos conocimientos, estar hablando de la necesidad de ilustrar a quienes toman decisiones en las cuestiones públicas después de enterarse, camino a este evento, que varios intelectuales fueron asesinados, justamente por llevar hasta las últimas consecuencias estas ideas.

Riccardo Campa

Me propongo abordar primero el problema de la universidad fuera de algunas limitaciones geográficas que pueden ser importantes pero no deter-

minantes. Segundo, establecer una relación entre la universidad y la sociedad, es decir, entre el tipo de gobierno general de una comunidad y el entendimiento que la comunidad posee frente a la visión de las cosas por el sinergismo natural que la misma tiene de los acontecimientos que pasa en cualquier otra parte del mundo. Así por ejemplo, la electricidad es igual en América Latina y en Europa de modo tal que no podemos establecer la identidad de ella en uno u otro lugar.

En tercer término me propongo hacer una evaluación de este problema con un poco de atrevimiento.

El trabajo tradicional de la universidad ha sido y sigue siendo: a) la cultura en el sentido -quizá un poco enfático- de investigación sobre la condición general del hombre; b) la tarea concreta de la formación profesional, es decir, la exigencia histórica y mediana de cualquier comunidad relacionada con las otras comunidades.

Me explico, una cirugía se hace a cierto nivel y con una metodología que, puede ser aceptada o rechazada por cualquier comunidad, mas es indiferente la relación que existe efectivamente entre la profesionalidad y la visión general de las cosas que nosotros llamamos cultura y los alemanes denominan *weltanschauung*. Esta dimensión es la que permite que los médicos sean iguales y los filósofos distintos porque en las democracias modernas -es decir, en ese proceso participativo en el cual se enmarcan todas las instituciones- hay una estructura institucional que lo prevé. Las democracias modernas no son como las democracias tradicionales. Estas eran electivas, mientras que aquellas son electivas y selectivas.

Hay un grado aceptable de contradicción entre estos dos tipos, no sólo porque Talmon habló de una democracia totalitaria, sino porque en realidad la cultura es fragmentaria y atomista, mientras que la profesionalidad es unitaria y orgánica.

El problema surgió ya en la cultura griega. Platón en *La República* se pregunta ante el caso de tener que elegir un cirujano si elegiremos a aquél que sabe realizar una laparotomía o a aquél que sabe observar los beneficios de la misma. Nos hallamos en este caso ante los dos niveles de la profesionalidad y de la relación entre la profesionalidad y la cultura. El primero implica el conocimiento de la realización de una laparotomía; el segundo, la evaluación de una acción fáctica, de una *praxis* y de sus beneficios; y a esto le llamamos cultura. Porque, en suma, ésta no es otra cosa que la evaluación de un beneficio que el conjunto comunitario determina, activa o realiza. No es fácil establecer dónde empieza la cultura y dónde la instrucción, como tampoco es sencillo establecer dónde comienza la acción comunitaria y dónde la individual en un sistema global que prevé el mejoramiento de la condición humana.

La instrucción es un proceso colectivo y la cultura no, aunque se realicen trabajos en equipo. El nombre de la rosa o El péndulo de Foucault fueron escritos individualmente, por un solo señor. Estimo que las categorías con las cuales nos hemos servido para hacer la transformación social y, por supuesto, institucional de los años '68 en adelante ya no se puede compartir porque no son relevantes para interpretar la realidad. Así pues, la cultura como

visión general de las cosas en el mundo contemporáneo -por paradójico que resulte-, en un cierto sentido reacciona al flujo de informaciones que determina la instrucción o, al menos la falsa instrucción. Cito el caso de los chicos norteamericanos que reciben a través de la TV un caudal enorme de información y sin embargo preocupa a los pedagogos el tiempo que podrán dedicar a la reflexión individual.

Frente a la uniformidad de la instrucción tiene que estar también el derecho al disenso. La cultura moderna es el derecho individual a la transgresión en la cual hallamos la creatividad de la colectividad en su conjunto porque el disenso o la transgresión es la única posibilidad que tiene el hombre actual para no estar sumergido en la anomia global. La posibilidad que tenemos para saltar sobre la standardización -más virtual que real-, es la transgresión y en eso los Italianos tenemos una gran tradición. Nuestra transgresión se llama simulación y la inventó Maquiavelo. Tenemos una sociedad civil que simula tener un gobierno y el gobierno simula ser la expresión de una sociedad civil, pero en realidad no es así.

La sociedad civil tiene leyes de dinámica interior que no tiene la sociedad institucional y política. Así como tenemos políticos que desde el líquido amniótico hasta la tumba están siempre en el gobierno y sin embargo hay una movilidad extrema en el sector creativo. ¿Cómo es esto posible? Por la sencilla razón de que en la sociedad donde hay un derecho a la instrucción y a la cultura se establece una relación entre elección y selección. La elección se puede hacer entre pares. Es lo que ya en la Atenas del s. V se practicaba: habla en *ethos* colectivo en el cual cada uno sabía más o menos las mismas cosas de los demás y así es como podía elegir un representante. El dictador es, precisamente, la expresión de un *ethos* que no es representable o por lo menos no es lo que los otros miembros de la comunidad quieren que sea representado.

En las democracias que funcionan mal, pero que funcionan, se aprovecha la electividad entre iguales (partido, sindicato, ...) para escoger un representante, y éste es, normalmente, la expresión de una tendencia dominante. El tipo de «reivindicatorismo» que estamos mencionando es constante en Italia. En las mañanas cuando nos levantamos tenemos que tener un mapa de las huelgas, pues todo el mundo hace al menos una por día. Es un derecho casi genético que tenemos, y sin embargo, ¿cómo se desarrolla el país? Por la sencilla razón de que los llamados «capitanes de la industria» deben inventar y encontrar los mercados para rendir lo que llamamos la *Italian line* y eso sí es selectivo. En otras palabras, la selección es el máximo del liberalismo posible. Utilizando una metáfora de Adam Smith diríamos que un pueblo que tiene interés en producir y en consumir es el mercado, y el conflicto que está en los grandes actores económicos es la mano invisible. A nivel económico hay una selección formidable y por esa razón no se quiere una cultura de masas. No obstante, a otro nivel, la instrucción de masas es inevitable y ahí se inserta la universidad con su estatuto de autonomía que es una defensa de la anomia de las masas, la participación estudiantil, etc. Estos procesos la universidad los admite y tolera, pero la modificación sustancial se hace en otro tipo de institutos de altos estudios que ahora existen en

cualquier parte del mundo e inclusive en la U.R.S.S. con las academias. Es ahí donde se elaboran procesos innovadores que en la universidad no tienen lugar o en todo caso, es la comunidad social la que hace los desafíos a la institución. El máximo que ella puede hacer es llegar al nivel profesional más alto, al más anómico posible para que un médico, un ingeniero, un abogado sepa en Argentina lo que sabe ese profesional en cualquier parte del mundo.

Angel Ginestar

Esquemas sobre desafíos del quehacer universitario

Los esquemas constituyen una síntesis de algunas sugerencias que se realizan sobre la base de la identificación de siete desafíos acerca del quehacer universitario en América Latina. Se advierte que el contenido está basado sobre observaciones del autor, no en una investigación ordenada y sistematizada. Por ello, la responsabilidad es exclusivamente personal y no compromete a ninguna de las instituciones a las cuales pertenece.

Los desafíos se plantean a partir de conversaciones mantenidas con profesores y profesionales pertenecientes a universidades de la Argentina, México y Venezuela. También han influido en la orientación y ánimo del autor intercambios de opiniones con profesionales latinoamericanos que han asistido en los últimos tres años a los cursos Interamericanos sobre administración financiera y proyectos de inversión del CICAP-OEA en Buenos Aires, Caracas y México.

Los desafíos que se plantean acá se refieren básicamente a la problemática de administración universitaria dentro de un contexto económico-social que requiere mejorar el nivel de profesionalidad de los egresados universitarios y una flexibilización en la adaptación de las actividades universitarias a los requerimientos de una sociedad cambiante en proceso de desarrollo. En la comunidad latinoamericana se siente, además, una gran presión demográfica y una carga de endeudamiento externo que exige producir cada vez más tanto para mejorar el bienestar de la población como para afrontar el pago de intereses y amortización de la deuda externa, a los efectos de intensificar las relaciones internacionales de los países latinoamericanos.

En forma global, se considera que la misión de la universidad en nuestros países consiste, a través de generar conocimiento superior y propiciar ciertos valores, en acrecentar la capacidad productiva y contribuir al desarrollo de una cultura integrada que facilite el fortalecimiento de las identidades nacionales, con orientación latinoamericana, por los antecedentes históricos y problemas comunes, y un sentido propio sobre el orden y unidad internacional.

Los desafíos del quehacer universitario que se consideran son los siguientes:

1. Determinar en forma eficaz y dinámica los objetivos universitarios, para responder a la integración de la universidad al contexto socio-económico en el cual está inmersa;

2. Identificar y desarrollar las actividades académico-administrativas de la universidad con sentido productivo y eficiente necesarios para el logro efectivo de los objetivos;

3. Adaptar la organización universitaria, que facilite la representatividad y exprese las responsabilidades de todos sus participantes, para la adecuada ejecución de sus actividades y cumplimiento de objetivos;

4. Desarrollar un personal académico, administrativo y de apoyo comprometido e idóneo para ejecutar las actividades con un grado de «excelencia», que implique creatividad productiva y cultural, calidad superior y efectivización en los logros, facilitando la autorrealización de sus miembros;

5. Dar una respuesta creativa y cultural a los destinatarios de los productos universitarios resultantes de la docencia, investigación y extensión;

6. Encontrar un adecuado financiamiento de las actividades a realizar compatible con los objetivos; y

7. Desarrollar una cultura organizacional y una imagen social que facilite la integración tanto interna de la universidad, entre sus órganos y personal, como externa, referida al contexto socio-económico.

Desafíos de los objetivos universitarios

Tradicionalmente, la misión de la universidad se la identifica con las actividades de la enseñanza profesional, la investigación y la extensión universitaria. Sin embargo, esto no basta para programar el quehacer universitario. Ello requiere plantear un horizonte temporal dentro del cual se va a desarrollar el quehacer universitario, identificando para tales actividades o misión los objetivos a lograr.

La definición de objetivos requiere identificar los efectos de cada actividad como productos externos de la misma, ya sea actividad docente, de investigación o de extensión. Por ello es posible hablar de los productos de las actividades universitarias y hablar de dichas actividades como un «qué hacer», donde se involucra el hacer y sus efectos externos. Como hacer universitario se justifica por los productos, los cuales deben satisfacer necesidades de la comunidad donde está inmersa.

Desafíos sobre el quehacer universitario

Este desafío se refiere a la identificación de actividades universitarias que permitan crear productos necesitados por la comunidad. Por tal motivo, es conveniente que el quehacer universitario se conciba como una actividad productiva en la cual se busca satisfacer necesidades de la comunidad como un todo. No debe plantearse las actividades universitarias generando satisfacción exclusivamente de sus propios actores. La universidad está más cerca de concebirse hoy como una empresa que como un club. Como empresa produce conocimientos, que generalmente en forma explícita o implícita se

ordenan con cierta valoración significativa para alguna concepción de hombre o del mundo. Tales conocimientos los transfiere a sus alumnos o los formula a través de la investigación o los pone al servicio de la comunidad a través de la extensión.

El quehacer universitario es importante porque genera conocimientos, pero tales conocimientos deben ser los necesarios para el desarrollo de la sociedad. Tal desarrollo puede plantear necesidades diferentes según la situación en la cual se vive y la universidad no puede desconocer esas necesidades ni la evolución de las mismas.

El quehacer universitario debe integrarse con el quehacer social global. Debe contribuir con conocimientos para el desarrollo de los aspectos productivos y culturales de la sociedad de un modo integrado.

En lo interno, las actividades académicas tienen manifestaciones propias y administrativas que también deben realizarse integradamente.

Desafío de la organización universitaria

Realizar las actividades para responder a los objetivos universitarios requiere de una organización que facilite su desarrollo. La organización debe ser lo suficientemente flexible para que las actividades se vayan adaptando a los requerimientos sociales. No se deben crear organizaciones por situaciones ideales sin pensar en la responsabilidad, capacidades y aspiraciones de quienes participan en tales organizaciones.

Compatible con lo expuesto en el desafío anterior, la organización universitaria se debe concebir como una organización productiva que debe justificarse por los efectos externos a la propia universidad. Por ser una entidad vinculada al desarrollo de conocimientos y valores considerados superiores, la organización universitaria debe favorecer tanto la comunicación, el trabajo en equipo y funcional como el compromiso, la responsabilidad y la creatividad de sus miembros.

Quiénes participan de la toma de decisiones en todo tipo de organización deben ser responsables de las mismas, que implica un seguimiento y control de las actividades a realizar por sus productos o efectos externos.

Por ejemplo, al organizar la actividad docente se requiere pensar en los egresados que se van a lograr después de un cierto tiempo y no en la simple atención de los alumnos. Además, se debe tener en cuenta el impacto productivo y cultural de tales egresados. En la valoración de los efectos suele haber diferencias. Lo productivo suele tener una valoración comercial de fácil expresión y reconocimiento, no así lo cultural. Ello no debe ser motivo para relegar los aspectos culturales en las decisiones dentro de la organización universitaria.

Desafío para desarrollar el personal necesario

Toda organización requiere que su personal se adapte a las actividades y objetivos de la misma. Si los objetivos y las actividades son cambiantes, el personal que debe ejecutar las mismas debe tener la capacidad de adaptarse

al cambio de circunstancias para poder responder efectivamente y adecuadamente a las necesidades sociales. Además, el propio personal es el que debe captar los cambios y contribuir a generar conocimientos o examinar valores que propicien cambios creativos para mejorar el bienestar material y cultural de la comunidad.

Esta creatividad no puede desarrollarse sin un personal universitario que tenga la satisfacción generada por el goce de la libertad, del conocimiento y de la vocación por realizarse con otros.

Esto requiere que el personal esté en un proceso de conocimiento-acción permanente para ir mejorando y adaptándose con la propia experiencia. Si esto es conveniente en cualquier organización, lo es en mayor grado en la universidad por tratarse de una organización productora de conocimientos.

Desafío originado en los destinatarios

Para responder a los requerimientos de los destinatarios del quehacer universitario, la universidad debe organizarse con un alto grado de flexibilidad para facilitar la comunicación con el medio, haciéndola compatible y efectiva en el cambiante mundo actual. Tal mundo se presenta mucho más sensible en cuanto a los cambios en los países en vías de desarrollo, pues estos países no sólo deben asimilar las tecnologías modernas sino dejar de lado también estructuras y organizaciones fijadas culturalmente sobre conocimientos muchas veces superados desde el punto de vista tecnológico y humano.

Cada vez más no puede justificarse conocimientos que tratan de dar fundamento a lo que no se admite como razonable para convalidar situaciones de desigualdad en el trato entre las personas, donde el conocimiento suele ser uno de los instrumentos más desigualmente distribuido.

El conocimiento no genera por sí mismo dominación, pero su mala distribución y utilización intencionada puede generar poder y tratamiento desigual. La universidad no debe prestarse a ello.

La docencia universitaria debe propiciar la adquisición por parte de sus alumnos de conocimientos de avanzada, la investigación universitaria debe generar nuevos conocimientos en la ciencia o adaptar los existentes generando tecnologías apropiadas al medio y la extensión universitaria debe propagar conocimientos y fortalecer valores para generar cultura propia que facilite el mejoramiento del bienestar de todas las personas de la comunidad, con sentido de identidad personal y colectivo.

Los destinatarios de la universidad, en consecuencia, no sólo son sus profesionales o receptores de sus desarrollos tecnológicos o de quienes han adquirido un perfeccionamiento en sus conocimientos y formas de sentir, sino la comunidad toda. Los efectos productivos y culturales deben derramarse a todos y por todos los lados.

Desafío del financiamiento

Para ser viable, justificarse y expandirse, la universidad requiere financiar

sus actividades por los efectos externos que genera. Los beneficiarios de tales efectos son los que deben contribuir para desarrollar las actividades de docencia, investigación y extensión. Algunos productos universitarios son divisibles y sujetos de apropiación por algunos, como es la formación profesional de sus egresados. En cambio, otros productos universitarios no son divisibles y se transfieren a la comunidad como un todo. Tal suele ser el caso de algunos conocimientos científicos básicos, expresiones estéticas o contribuciones culturales.

Los beneficiarios receptores de los productos universitarios apropiables deben contribuir claramente a financiarla, pero teniendo en cuenta la capacidad contributiva de los mismos y el aprovechamiento productivo que pueden hacer.

Cada vez más se manifiesta como una necesidad que sus alumnos, como futuros egresados que van a disponer de un acrecentamiento de su capacidad productiva cuando se incorporen al mundo del trabajo, deben financiar sus estudios. Si quienes tienen capacidad y deseos de estudio y no poseen los medios financieros para ello, y la comunidad como un todo, a través de los directivos gubernamentales y universitarios, considera conveniente mejorar la capacidad productiva y humana de los mismos, podrán ser subsidiados o se tendría que poder darles facilidades crediticias para que puedan estudiar y formarse. Esto implica introducir aranceles para cubrir los gastos. Aranceles que pueden cubrir costos, conteniendo incluso impuestos y subsidios cruzados entre estratos de alumnos con diferente capacidad contributiva o entre carreras, según sean comercializables o no, pero consideradas necesarias por su contribución a la cultura de la comunidad. También se puede recurrir a establecer aportes de los egresados que han mejorado su capacidad de ingresos, por los efectos productivos de sus conocimientos profesionales.

En el caso de ciertas investigaciones, algunas podrán «venderse» por su efecto productivo inmediato, pero otras no porque la comunidad productiva no descubre las ventajas inmediatas de las mismas. Por ello, parte de la inversión en investigaciones debe financiarse con contribuciones globales de la comunidad, ya sean donaciones o subsidios provenientes del sector público.

Al pensar en actividades de extensión, algunas podrán comercializarse y otras no. En estas últimas se deberá recurrir a donaciones privadas o subsidios provenientes de la renta general del sistema.

Este planteo no significa descuidar la contribución cultural, científica o artística cuya valoración no sea fácilmente expresables en sentido comercial. Tales contribuciones requieren plantearse como productos universitarios no apropiables privadamente. En consecuencia, deben ser financiables mediante contribuciones globales de la comunidad, ya sea a través de rentas generales del gobierno o donaciones civiles.

Desafío de crear una imagen y cultura organizacional universitaria

Es necesario crear una cultura organizacional interna a la universidad que favorezca su desarrollo y adaptación al mundo cambiante de su contexto. Esto la hará más eficiente, eficaz y efectiva en el desarrollo de su quehacer.

Pero requiere propiciar también la creatividad interna para favorecer el desarrollo del conocimiento. Ello exige asegurar condiciones de libertad, comunicación y análisis crítico para avanzar. El trabajo en equipo puede ser un elemento cultural que facilite el desarrollo de los conocimientos.

También se requiere que la cultura que envuelve a la universidad se vea afectada por el quehacer universitario en pro de un desarrollo de la comunidad y de su bienestar. Esto requiere una integración de la universidad a su contexto socio-económico, lo cual implica que la universidad debe tener una imagen reconocida, aceptable por el resto de la comunidad. Esto facilita la incorporación de los efectos externos de la universidad a la vida socio-económica del resto de la comunidad.

Aspectos complementarios de los desafíos universitarios

Es evidente que para lograr una respuesta a tales desafíos, tanto el personal universitario como sus alumnos y egresados, a nivel personal, deben satisfacer las siguientes necesidades:

1. goce de la libertad;
2. goce por aprender conocimientos y desarrollar valores superiores; y
3. goce por la realización con otros.

A tales tres goces se les pueden acoplar los siguientes:

4. con respecto al 1., el goce de la economicidad, que implica tratar de hacer racionalmente lo que se valora como lo mejor, dadas ciertas restricciones de escasez y según las posibilidades que se plantean, como ejercicio de la libertad;

5. con respecto al 2., el goce de desarrollar conocimientos, expresiones estéticas y éticas en forma integrada, para ubicar los conocimientos y demás expresiones específicas y superiores de cada especialidad dentro de un contexto general que permita el desarrollo unitario de la cultura;

6. con respecto al 3., el goce de desarrollar una cierta vocación de servicio, para que el perfeccionamiento personal sea con otros y de trascendencia conjunta.

Bibliografía

Adolfo ANUNZIATA, Coloma Ferra y Angel GINESTAR, *Evaluación de la inversión en educación*, en *Serie Cuadernos*, Sección Economía nº 22, Mendoza, U.N.Cuyo, 1968.

Gary S. BECKER, *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis*, New York, NBER, 1964.

Coloma FERRA, Angel GINESTAR y María Elena NIETO de NEGRETTE, *Análisis metodológico para calcular costos de la educación universitaria en Venezuela y su aplicación en la programación presupuestaria* Caracas, Venezuela, Oficina de Planeamiento Sector Universitario de Venezuela, Escuela Nacional de Administración Pública de Venezuela y Centro Interamericano de Capacitación en Administración Pública de la OEA, marzo de 1973.

Angel GINESTAR, *Notas del seminario sobre análisis metodológico de proyectos de inversión en el sector educacional*. Seminario realizado en Caracas desde el 17 de febrero al 7 de marzo de 1988 en CORDIPLAN-IVEPLAN (27 hs.), Naciones Unidas y Organización de los Estados Americanos-Centro Interamericano de Capacitación en Administración Pública, 1988.

Angel GINESTAR, *Guía metodológica de preparación y evaluación de proyectos del sector educación (a nivel perfil)*, Documento nº 12 del CICAP-OEA y Proyecto Ven/85/010 de NU/DCTD/PNUD en CORDIPLAN de Venezuela, Caracas-Buenos Aires, PNUD y OEA/CICAP, 1989.

Angel GINESTAR, *Los costos para la universidad de sus egresados: el caso de la Universidad Nacional de Cuyo*, Documento nº 177/89 del CICAP-OEA, Buenos Aires, CICAP-OEA. Secretaría de la Función Pública de la Presidencia de la Nación-Universidad Nacional de Cuyo, abril de 1989.

Arnold HABERGER, *On Measuring the Social Opportunity Cost of Labour*, en *Benefit Cost Analysis*, 1971, Chicago, Aldine-Atherton, 1972), p. 79/99.

Emmanuel JIMENEZ, *Pricing Policy in the Social Sectors (cost Recovery for Education and Health in Developing Countries)*. Baltimore & Londres, World Bank and the John Hopkins University Press, february 1987.

José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la universidad*, 5ª ed. Madrid, Revista de Occidente, 1968.

Humberto PETREI y otros: *Ensayos en economía de la educación*. Buenos Aires, marzo de 1989.

T. W. SCHUTZ, *Investment in Human Capital*, en M. BLAUG, *Economics of Education*, Penguin Books, 1968

Mesa redonda
La filosofía americana del mañana

Coordinador

Dr. José Luis Gómez Martínez (Universidad de Georgia, EE.UU.)

Integrantes

Dr. Orlando Pugliese (Universidad Técnica de Berlín, Alemania)

Dr. Carlos Mato Fernández (Instituto de Historia de las Ideas, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay)

Dr. Antonio Heredia Soriano (Editor de las Actas del Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, Univ. de Salamanca, España)

Dr. Mario Berríos Caro (Instituto Profesional y Centro de Estudios Latinoamericanos, Santiago, Chile)

Dr. Carlos Pérez Zavala (Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba)

José Luis Gómez Martínez

Veremos, con una visión muy breve y panorámica, cómo hemos llegado a este momento actual en el pensamiento iberoamericano, después vamos a analizar el momento actual proyectándolo al futuro, hacia el mañana. Eso es lo que más nos importa aquí, aunque necesitemos de algún modo ese pasado para ver cómo hemos estado en ello.

Un pensador, Francisco Miró Quesada, en dos libros: **Despertar y Proyecto del filosofar latinoamericano** y **Proyecto y realización del filosofar latinoamericano**, presenta una teoría en la cual trata de establecer tres generaciones. Una generación que él llama «de los patriarcas», otra de los «maestros» y una tercera, en la cual él y Leopoldo Zea estarían incluidos.

¿Cómo interpreta la generación? Dice: los primeros, los patriarcas, fueron aquellos que empezaron a recuperar de un modo sistemático, el pasado iberoamericano, a recuperar lo que es Iberoamérica pero en verdad no tenían una comprensión clara de lo que era la filosofía ni de lo que querían. Y en este grupo estarían, ante todo, Antonio Caso, Justo Sierra y podríamos colocar a otros especialistas, escritores o filósofos: José Enrique Rodó, Coriolano Alberini e incluso Alejandro Korn, aunque estos últimos quedan un poquito al margen de las generaciones.

La siguiente generación que él llama de los maestros, es la de aquéllos que se formaron ya un programa concreto de cómo desarrollar el pensamiento iberoamericano y ahí aparecen, sin duda, dos polos básicos: el argentino y el mexicano. Y ahí está Francisco Romero sobre todo, en la Argentina, como impulsor de ese nuevo pensamiento, y Samuel Ramos y José Gaos en México.

Hablo ahora de finales de la década de los '30 y principios de la década de los '40. Estos pensadores, los maestros, como los llama él, fueron los que se forjaron ya un plan concreto. En esta época aparecen las primeras historias del pensamiento nacional. Estaba el pensamiento mexicano. En la Argentina ya había habido escritores antes de Ingenieros. Estaba el pensamiento boliviano, peruano, panameño. En casi todos los países iberoamericanos ya había un proyecto a realizar.

Según Miró Quesada, la generación de los maestros se planteó lo que llamaba Francisco Romero llegar a la normalidad filosófica. Con ello se refería a adquirir cierto rigor en el pensamiento y en la exposición y al principio creyeron plantearse la formulación de una filosofía iberoamericana.

Luego se dieron cuenta de que no lo conseguirían y pensaron que con el rigor era suficiente, mientras esperaban a que la próxima generación formulara esa filosofía iberoamericana.

Luego, la próxima generación que es la del propio Miró Quesada, y de Leopoldo Zea, según Miró tampoco ha llegado y es más, ahora ni siquiera se atreve a predecir cuándo va a llegar esa normalidad y esa formulación de una filosofía iberoamericana.

Ahí es hasta donde hemos llegado, y ahí se plantea toda una polémica que tuvo su auge en la década de los '60, sobre todo con varios libros. Existe una filosofía iberoamericana o filosofía latinoamericana como filosofía sin más de Leopoldo Zea y una serie de libros que aparecen en esta época, junto a tesis que indican ya la problemática que comienzan a tratar.

Salazar Bondy resume que no existe una filosofía latinoamericana y que no se conseguirá mientras los países iberoamericanos sean pueblos subdesarrollados. Algunos otros como Mayz Valenilla desde Venezuela, formulan una teoría muy semejante. El llega a decir que el iberoamericano es también un ser pero es distinto del ser europeo, es un ser todavía siempre, lo seguirá siendo siempre: un no ser todavía siempre.

Miró Quesada plantea el problema de la filosofía iberoamericana en cuanto se aproxima o no a la filosofía europea, y como ve que no es lo mismo, entonces dice: todavía no hemos llegado a tener filosofía, no hemos llegado a tener filosofía en el sentido de la filosofía que él ha considerado universal, aunque reconoce que es legítimo pensar sobre temas iberoamericanos.

Esta es más o menos la situación donde nos encontramos a mediados de la década de los '70, pero a mediados de la misma comienza a surgir un nuevo pensamiento, la filosofía de la liberación muy unida a la teología de la liberación y ese pensamiento es el que empieza a tomar auge al final de la década de los '70 y sobre todo en la década de los '80.

Llegamos al momento en el que por primera vez en la historia de la filosofía el pensamiento iberoamericano empieza a tener repercusión fuera de Iberoamérica, sobre todo a través de la filosofía de la liberación, mucho más que la teología de la liberación. Lo que interesa ahora en los pueblos europeos y en EE. UU. sobre Iberoamérica, es esa problemática. Esta es la situación a la que llegamos y con la que vamos a abrir el diálogo. Les pido a cada uno de los expositores presentar esa actualidad y la proyección hacia el mañana.

Orlando Pugliese

Debo confesar mi falta de imaginación para abordar el tema, pero me doy cuenta de su profundidad.

Como todo genitivo esta «filosofía del mañana» se puede interpretar como un genitivo subjetivo o como un genitivo objetivo. Y esto me lleva a plantear el problema de una manera mucho más profunda que si tomase el sentido literal, en uno de los dos sentidos literales de esta expresión «filosofía del mañana o del futuro». Si es genitivo subjetivo, estoy diciendo el futuro tiene una filosofía, cuál es la filosofía para el futuro. Pero si lo utilizo como genitivo objetivo, estoy diciendo el futuro de la filosofía, qué futuro va a tener la filosofía en América. Naturalmente, los genitivos tienen hasta 12 o 13 significados distintos pero bastan estos dos para hacer ver qué debo decir claramente si quiero hablar del futuro de la filosofía en América o si quiero hablar del futuro que la filosofía puede construir para América. He ahí el problema.

Creo que es más importante tomar los dos sentidos y ver la contamina-

ción semántica que hay de estos dos genitivos.

Recuerdo la famosa frase de Hegel, que nos ha causado a todos los filósofos en América Latina, un complejo incurable, que hemos tratado de remediar de diversas maneras, por ejemplo con el resentimiento, o que hemos tratado de liberarnos por la argumentación o el desprecio. La frase que todos conocen es de 1827 *América es el continente del futuro*, equivalente a la expresión: *Nosotros en la filosofía hablamos de lo que es del presente, entonces no nos ocupamos de América*, trocada luego en aquello del continente sin historia.

Pienso que la frase de Hegel no debería crearnos un complejo. A los norteamericanos no se los creó, además no les ha importado. No les ha creado un complejo, sino antes bien han interpretado que esa era una filosofía del futuro en el sentido de que está abriendo un horizonte para el futuro. Pienso que es a lo que nosotros debemos atenernos. Hegel expresa esa frase en un momento en que, efectivamente, la historia latinoamericana no era todavía historia, no había entrado en la historia y diría, por suerte. Es decir, Hegel tenía razón, eran los años de la organización nacional de manera que esa frase era completamente legítima. Pero piensen Uds. que Hegel comienza esta reflexión sobre la filosofía de la historia en un momento en que Prusia tampoco ha entrado en la historia de manera definitiva. Prusia comienza una conciencia nacional prusiana, que será finalmente motivo de conquista. No hay que ser ilusorios y creer que ha habido una conciencia nacional alemana en los tiempos de Hegel. Bismarck, finalmente impone una unidad nacional por bases violentas, del norte contra el sur, y creo que esto lo debemos tener en cuenta.

Quiero referirme ahora a nuestro tema para conectarlo con esto. Es que Hegel, según la interpretación corriente de la filosofía de la historia es la preculminación, antes de Marx, de una filosofía de la historia que comienza con la escatología judeo-cristiana: la idea del reino final. La filosofía de la historia en esta interpretación, que tiene antecedentes en cierto modo en San Agustín, y por supuesto en Bossuet, es inconcebible si no se tiene en cuenta la creencia del reino final de la tradición judía del Viejo Testamento y, naturalmente, del Nuevo Testamento, con el advenimiento de Cristo. Esto lleva a concebir el desarrollo histórico desde un pueblo elegido, central, el pueblo judío, que luego traiciona el proceso. El pueblo que tenía la misión de realizar esta línea, es el pueblo traidor, y lo asume el propio pueblo romano en la tradición cristiana, y luego Bossuet, el educador del futuro príncipe francés. Naturalmente es Francia la hija predilecta de la Iglesia y la continuadora de esta historia lineal, escatológica y, además, por ser lineal, sobre todo central. Es decir, fuera de esta línea hay pueblos réprobos, los bárbaros, como pueblos que no conocen la buena nueva y quedan excluidos de esta línea en la medida en que no son misionados. Y esto corresponde a los pueblos americanos.

Con Marx termina no sólo este proceso al que Hegel le da el método y Marx el contenido. Termina no sólo en el sentido de una interpretación del proceso histórico, sino lo que es más importante finaliza el proceso de secularización de la interpretación. Es decir, que no hay más una historia sagrada. La filosofía de la historia a la altura de Hegel es la historia sagrada secu-

larizada. Pero quedaría sin embargo, la línea de desarrollo.

Creo que esta construcción debe ser destruida, a mi modo de ver, y esto es lo decisivo para América Latina.

La construcción de una historia lineal no contempla el fenómeno radical del siglo XVIII, casi diría de fines de siglo XVII en Francia, el nacimiento del pensamiento iluminista y me refiero a la crítica bíblica que no permite esta interpretación escatológica de la historia humana. Precisamente, la crítica spinocista de la Biblia, la teoría de la Biblia y de la historia bíblica de Spinoza no permite más esta interpretación europeizante y judaizante del proceso histórico.

Pero en Spinoza hay la presentación teórica del problema. El gran revolucionario, a mi modo de ver, es Voltaire, y digo Voltaire en el sentido del fundador de la historiografía científica.

Historiografía científica quiere decir una historiografía que se libera definitivamente del Viejo Testamento, del viejo esquema escatológico, se libera para hacer una historiografía sobre la base de documentos y la misma Biblia debe ser sometida a la crítica de fuentes.

Son conocidas las famosas investigaciones de Voltaire sobre el Nuevo Testamento, por ejemplo como documentos históricos. Y lo que introduce esta concepción volteriana es el policentrismo histórico, es decir, que la historia no tiene eje. Tiene muchos ejes, por ejemplo el chino que desempeña en Voltaire un papel importante; el eje hindú o también el eje americano como se ve en su novela *Candide*, que es una reivindicación del espíritu y de las culturas americanas. Esos ejes o centros de policentrismo histórico son los que dan a esta interpretación posible de la historia una apertura a la dimensión de futuro, porque no queda más ligada a la tradición judeo-cristiana.

Carlos Mato Fernández

Para no hablar de la filosofía sustantiva, voy a tratar de filosofar, subrayando el oficio de filosofar como actividad crítica, como praxis y todavía, si es obvio el aspecto crítico, reflexivo, analítico. Para evitar la pura crítica que podría precipitarnos a los uruguayos en un simple nihilismo, diría que lo que quiero practicar es un filosofar crítico-constructivo. En cuanto al tema de filosofía americana al que ya le quitó la sustantividad, la acoto con el complemento latinoamericana o un filosofar latinoamericano, que sea un ser o un acontecer histórico bien definido, sino porque Latinoamérica es, por lo menos, y para el pensamiento latinoamericano situado desde el Uruguay, el único horizonte posible de nuestro desarrollo. Latinoamérica como horizonte, no como realidad encontrada, o como identidad ya definida, sino como el esfuerzo de nuestra búsqueda de identidad, de nuestro reencuentro con América: con Brasil, con el resto de América del Sur, y con Latinoamérica como un proyecto. Estoy hablando de un filosofar situado desde el lugar, como el que se utiliza por ejemplo en la publicación de UNESCO sobre la cultura latino-

americana: **América Latina en sus ideas.**

Aunque tenemos nuestro fundador, Carlos Vaz Ferrelra, que no fue mencionado por Gómez Martínez, no estoy hablando de ningún pasado de ser cultural.

Lo que nos preocupa fundamentalmente es una filosofía de prospectiva que la tenemos que buscar porque esa es la posibilidad de nuestro desarrollo en la integración cultural latinoamericana. La única receta que podríamos intentar los uruguayos, y de ahí nuestra peculiaridad, es este pensar reflexivo, crítico, con afán de practicar un optimismo filosófico o una fe filosófica que sea constructiva, y que no tiene otro horizonte que una búsqueda de integración latinoamericana.

Antonio Heredia Soriano

Doy por sentado que en Latinoamérica o en Iberoamérica -yo prefiero esta última denominación- ha habido siempre un pensar filosófico y va a continuar existiendo. Creo, entonces, que es un pseudo problema el de si existe o no filosofía.

En la filosofía que hay se ha operado una especie de reconversión desde hace unos 30 o 35 años para acá en un enfrentamiento entre analíticos y dialécticos en que las posiciones estaban muy encontradas. Lo que podemos llamar reconversión ha posibilitado la denominada también crisis de la razón y lo podemos decir con otro término más publicitario: la posmodernidad.

Es decir que evidentemente la misma filosofía como tal se viene cuestionando desde los propios orígenes que yo conozca. Nunca se ha tenido un concepto de filosofía fijo desde lo que podemos llamar filosofía a lo que normalmente los manuales llaman filosofía. Esta siempre ha sido cuestionada en sí misma por los propios filósofos. Realmente curioso esto. La única actividad que se cuestiona el propio creador de la filosofía. Por tanto, siempre ha sido así, pero hoy ocurre de una manera mucho más acelerada, mucho más sensible, mucho más universal y afecta por supuesto a liberarse porque es un agente activo en este proceso de reconversión filosófica. Agente activo, que es preciso decirlo no nace exclusivamente de Iberoamérica, sino que nace en la filosofía, pero protagonizada por muchos filósofos iberoamericanos. Estos le han dado un matiz dramático en el sentido más etimológico de la palabra: *Dramatis personae* que tiene un sentido muy personal, muy circunstancial. Y que otras filosofías lo han tenido en un sentido mucho más academicista y por lo tanto menos atractivo. Por lo tanto yo considero que el planteamiento de si hay o no hay filosofía es perder el tiempo.

Se ha operado, efectivamente, esta reconversión que supone que ya no estamos dispuestos ni los filósofos ni la misma filosofía a lo que llamamos el europeísmo. En España particularmente somos sensibles a estos planteamientos. Somos también pensamiento periférico, por lo tanto las perspectivas pueden multiplicarse casi indefinidamente. Nosotros hemos sentido también profundamente esta marginación desde el europeísmo. Así, por

ejemplo, Heldegger apreciaba muchísimo a nuestro Cervantes, al Quijote, e incluso a Calderón; los hermanos Bauer por ejemplo estimaban mucho a nuestra literatura, pero nos decían que filosofía, filosofía como tal, no había habido. Por lo tanto también esto es lo que ha pasado. Ocurre justo a raíz de la Revolución Francesa o cuando el auge del inicio del Romanticismo.

Lo que ha ocurrido en la filosofía ya lo han contribuido los filósofos iberoamericanos, supone que ha desaparecido en cierto modo esa universalidad abstracta. Una universalidad abstracta construida desde algunos centros supuestamente hegemónicos desde el punto de vista intelectual que de hecho ha ejercido una gran influencia.

A mí me han preocupado siempre los elogios que Hegel hacía por ejemplo de Napoleón cuando entró en Jena y todo el mundo sabe cómo lo recibe Hegel y sin embargo Napoleón es en España donde recibe los epítetos más duros.

No está dispuesta a aceptar la imposición de una constitución supuestamente ilustrada, liberal, que venía a liberarnos de las cadenas. Sin embargo en los países del norte, del centro de Europa, en cierto modo logra constituir la Confederación del Protectorado de los países del Rin cosa que realmente para nosotros es incomprensible.

Entonces ¿qué es lo que ha ocurrido con esa filosofía que en cierto modo ha absolutizado el espíritu porque el espíritu objetivo estaba allí presente, caminaba a caballo por las calles de Jena? Era el espíritu objetivo que representaba el hilo de la historia.

¿Qué es lo que ha ocurrido en este caso? Me parece que se ha intentado un nuevo tipo de universalidad. La filosofía creo que sí necesita universalidad.

Mario Berríos Caro

Es mi intención ahora aportar algunos elementos para la discusión, que partan desde una pequeña reflexión sobre el título de esta mesa redonda: la filosofía americana del mañana.

Yo comparto la falta de imaginación, pero asumiendo el título «Filosofía americana del mañana», el primer signo interrogativo es cómo se ha planteado el problema de la filosofía latinoamericana del mañana. Y yo diría que en este sentido, en la medida en que nosotros nos planteamos y somos capaces de decir este tipo de preocupaciones, estamos hablando o estamos implicando varias cosas. En primer lugar, implicamos que la filosofía latinoamericana existe, lo que es ya un gran avance, porque en general, la mayoría de los textos parten preguntándose si hay o no hay pensamiento latinoamericano. Acá parece que partimos del supuesto de que existe.

Si aceptamos el primer supuesto, aceptamos también un segundo supuesto: que el pensamiento es lineal, es decir, que existe un pasado, un presente y un futuro y si existe un pasado, un presente y un futuro, entonces es posible continuar una línea histórica. Si podemos hablar de futuro, entonces

es posible continuar una línea histórica. Si podemos hablar de futuro es porque estamos desde un presente afirmados en un pasado. Supone eso un proyecto único, supone una linealidad de la historia.

Sin embargo, la manera como nosotros pensamos en general, en América Latina, es más bien con cosas concretas. Es más bien con situaciones puntuales. Ya se decía aquí anteriormente, que gran parte de la manera como hemos pensado los latinoamericanos ha sido a través del ensayo. Esta ha sido la forma de plantearnos los problemas, de decir he aquí el problema pero no me atrevo a dar la solución completa.

Nuestro diálogo en la filosofía latinoamericana es un diálogo de ensayo. Es que en gran medida nosotros no tenemos tratados y cuando abordamos los problemas los vemos solamente a nivel de una pequeña propuesta. Es interesante cómo el ensayo ha entrado en la manera nuestra de pensar y supone también que el futuro se desarrolla. Se supone, en la medida que nos planteamos esta pregunta, que vamos avanzando en escalas cada vez mejores.

En Chile se ha hablado muchas veces que la filosofía pasa a ser importante, o pasa a tener un lugar el pensamiento filosófico cuando se institucionaliza, cuando entra en la universidad, cuando se forma la Sociedad Nacional de Filosofía y cuando se publican revistas de filosofía. Se dice que en ese momento la filosofía pasa a tener un papel relevante. Y yo creo que esta distinción entre la institucionalización por un lado, y por otro lado esta ensayística permanente que a lo más describe este problema han convivido.

Segundo ¿cuándo nos hemos planteado este problema? La verdad es que la misma pregunta que tenemos ahora delante de nosotros, la misma afirmación que la podemos transformar en términos de pregunta -me refiero a la filosofía americana del mañana-, ha estado varias veces en la historia latinoamericana.

Hoy, en la mañana, se presentó un diccionario. Es interesante que justamente en estos días, en estas situaciones que estamos viviendo actualmente, en que nos planteamos el mismo problema se presente un diccionario. Los diccionarios tratan siempre de fijar, determinar. Es como decir: este es el mínimo que tenemos que conocer, de aquí en adelante discutimos. Es curioso también que durante el período de la Independencia se escribieran diccionarios. Así en 1834, se publicó lo siguiente: *El nuevo vocabulario filosófico democrático para todos los que deseen entender la nueva lengua revolucionaria*.

Es decir, nosotros estamos buscando los momentos estables, los momentos en los cuales rearmamos o refundamos lo que está. Y yo creo que plantear un signo interrogativo hoy implica también preguntarnos en qué momentos estamos pensando, qué está ocurriendo en esta situación que nos hace pensar el mañana.

El tercer signo interrogativo es qué tareas tiene que pensar la filosofía, qué tiene que hacer la filosofía. Yo diría que en primer lugar la filosofía tiene que hacer filosofía. Es decir, no puede plantearse desde otra perspectiva, y hacer filosofía implica en este momento al menos tres aspectos: 1) Un cierto rompimiento de estereotipos, un cierto rompimiento de formas de pensar con las

cuales nosotros creemos haber llegado al final de la historia. Creo que la filosofía cumple en este momento un papel bastante importante entre nosotros, en diversos niveles de demitificación. 2) Tenemos que pensar la crisis en la cual estamos, y esto significa repensar la política; significa repensar por otro lado, las soluciones técnicas que hemos dado a este problema. 3) Qué nos significa para Chile desarrollar la filosofía específicamente del pensamiento del mañana. Es ganarnos un espacio, es poder establecer el reconocimiento que en América Latina, al contrario de lo que decía Hegel no solamente es posible pensar sino que de hecho es lo que nos ocurre.

Creo que esta vuelta, o esta necesidad de pensar los espacios propios, de pensar libremente las situaciones reales es un gran desafío y una gran tarea en la cual estamos en este momento.

Carlos Pérez Zavala

Respecto de lo que digo, si alguno reclama la paternidad literaria es pura coincidencia.

¿Cómo veo la actividad filosófica? Filosofar es ver todo lo que nos rodea y llevarlo a su plenitud. Veo la filosofía de esa forma, en la que teoría y acción van juntos. El entender y no hacer nada es como encender la luz y no creer que alumbra. Por eso creo que pensar y actuar son parte de una misma realidad, de un mismo proceso de vida. Concibo entonces la plenitud como creación. La plenitud del ser, de la naturaleza, es crear, y crear tanto en el orden de la Filosofía de la Liberación como de la Teología de la Liberación, porque una teología que no fuera liberadora sino opresora, ¿sería realmente teología? Pienso que no. Y en el caso de la Filosofía de la Liberación, estimo que una filosofía o es liberadora y lleva al hombre a su plenitud o no es filosofía. Más concretamente, podríamos decir que la filosofía como tal es liberadora, no libertaria, que es otra cosa. Concibo la filosofía como liberadora porque la pienso en la historia. Pero reconozco que hay formas de filosofía ligadas a la opresión.

Paso al tema del futuro. Creo que no podemos hacer profecías, pero podemos ver cómo se va insinuando. Para mí el futuro de la filosofía está primero en la interdisciplina y segundo está el trabajo en conjunto con las ciencias de acción. En el primer aspecto me refiero al trabajo con la literatura, la historia, la economía, la sociología, la política.

Hay ideas filosóficas en el ensayo, pero también en el refranero y en la canción. ¿Quién no ha leído algo de Juan Rulfo cuando nos habla de esos personajes que no sólo sufren por las condiciones materiales de vida sino por la opresión espiritual? Me refiero a aquello que un autor guatemalteco llamaba los miedos ancestrales inyectados en la conciencia latinoamericana por una mala evangelización.

En el caso de la historia, hay siempre una acumulación de saber. El último historiador va a saber más que el primero. Esta es una idea que proviene de la filosofía para interpretar la historia. En ese sentido la filosofía también ofre-

ce las herramientas de Interpretación que son las correctas para una buena comprensión de la historia. En esta tarea hay muchísimos historiadores interesados en colaborar con este proceso de liberación humana en el que el cronista ha sido sustituido definitivamente por la computadora. También acude la filosofía a la sociología para trabajar juntas, por ejemplo, sobre el tema del ser Nacional. Este se halla en los modos de ser de un pueblo y esto ella lo puede estudiar bien y con sus conclusiones la filosofía podrá elaborar luego una teoría acerca del modo de ser de un pueblo.

Respecto de la economía, entiendo por tal el uso de los bienes para que con pocos recursos se pueda producir más. En este sentido quiero llamar la atención para decir que no hay una economía sino economías y sobre el tema el filósofo tiene mucho que decir para que los modelos que se construyen sean flexibles y adecuados al cuerpo social para el cual se piensan. Hablando en el lenguaje de Jauretche, hay que adaptar el traje al cuerpo y no viceversa.

En cuanto a la política y su vinculación con la filosofía -un tema sobre el que se han escrito análisis interesantes- sólo quisiera decir que de alguna manera la filosofía puede vertebrar el discurso político, darle fuerza y contenido para evitar las promesas estériles, porque al fin se dice que al político le está permitido mentir, pero un poco, nada más.

Mesa Redonda
El lugar del niño en Latinoamérica

Coordinador

Dr. Jorge Nandares (U. N. Cuyo - Ministro de la Suprema Corte de Justicia de Mendoza).

Integrantes

Prof. Sergio Zanier (U. N. Cuyo, ex funcionario de la dirección Provincial del Menor, Mendoza).

Dr. Juan Horacio González Gaviola (Subsecretario de Promoción y Vivienda del Ministerio de Bienestar Social, Mendoza).

Dra. María Lucrecia Rovaletti (U. Buenos Aires - CONICET).

Dr. Eduardo Bustelo (Director UNICEF Argentina).

Sergio Zanier

El tema del lugar del niño en la sociedad latinoamericana es complejo por cuanto en principio parece una figura geométrica que tiene distintas aristas y facetas, todo lo cual supone realizar un abordaje desde distintas disciplinas y ópticas.

MI participación tiene como base el marco social del niño en Latinoamérica, por lo tanto, voy a intentar diseñar, en términos muy gruesos, cuál es este marco en el cual está inserto nuestro niño.

Cuando el 20 de noviembre de 1959 en el seno de las Naciones Unidas se proclamaban los derechos del niño, en la parte preambular de esta declaración se ponía énfasis en la protección y en los cuidados especiales que todo niño necesita y merece antes y después de nacer.

Esta fecha marca un hito importante por cuanto a partir de la misma el conjunto de los habitantes del planeta Tierra tenía una herramienta, un instrumento valioso para ir creando conciencia en la sociedad, en los gobiernos y en las distintas instituciones de la necesidad de darle esa protección y esos cuidados al niño antes y después de nacer.

Este instrumento que supone la declaración de los Derechos del Niño ha sido de suma importancia, fundamentalmente para los países en vías de desarrollo, porque es en éstos donde aparece el problema en su grave dimensión. Luego de 30 años de esa declaración histórica, si hacemos un pequeño balance de lo que ha pasado, nos vamos a dar cuenta de que hay, visiblemente, avances. Pero también hay visibles retrocesos. Y para ilustrar estos últimos basta recordar una denuncia que hizo UNICEF, hace dos años, cuando nos decía que en los países en vías de desarrollo hallamos 40 mil niños muertos por día entre 0 y 6 años de edad. Esta es una denuncia grave, pero más grave aún es este hecho que nos tiene que llamar a la reflexión. Si nos propusiéramos realizar un minuto de silencio por cada uno de estos niños muertos, seguramente toda la humanidad estaría de pie y muda por lo menos hasta el año 2000, para expresar el hecho en un cálculo matemático.

En esta denuncia que formulaba UNICEF y que repite día a día, están comprendidos también los países del área latinoamericana, desde México hasta el sur del continente.

Es decir, entonces, que los niños de esta América oculta y ocultada han sido y son víctimas reales y/o potenciales de esta especie de genocidio que se ha hecho y se hace. Un genocidio que responde a estructuras injustas -internas y externas-, un genocidio que responde a esa estructura que, a su vez, produce asistencia sanitaria deficitaria, a lo largo y a lo ancho de nuestra América Latina oculta. Es decir entonces que este hecho tiene que ser puesto de manifiesto y comunicado a toda la sociedad, porque es grave.

Decimos que es el producto de estructuras injustas, externas e internas. Y esto es así, porque en la medida en que aumenta el desarrollo y el nivel de vida de los llamados países centrales, y conocidos como países ricos del

hemisferio norte, aumenta a su vez el deterioro de las condiciones de vida en los países latinoamericanos. Quiere decir, en definitiva, que mientras aumenta el nivel de vida y el desarrollo de los países centrales, aumenta el deterioro de las condiciones de vida para un desarrollo armónico del niño en América Latina, y el resto de los llamados países del Tercer Mundo. Esta comparación o esta antinomia entre un elevado desarrollo y aumento del deterioro nos lleva a exponer las siguientes ideas:

1º. No hay o no puede existir un niño feliz en un país pobre.

2º. No puede existir un niño con seguridad interior en un país inestable.

3º. No puede haber un desarrollo y un crecimiento del niño en libertad en un país sometido o en un país dependiente como son los países del área latinoamericana.

En estas ideas aludimos a tres condiciones básicas fundamentales que son: la seguridad interior, la felicidad y la libertad. Son pues, las condiciones que configuran lo que nosotros llamamos antítesis, que impiden que estas posibilidades se den para que el niño tenga ese desarrollo armónico. Ellas son: la pobreza, la inestabilidad, el sometimiento y la dependencia.

Un país dependiente significa no ser uno mismo o ser lo que otro quiere como país. Es decir, el no ser dueños de la propia historia, del propio destino; el no ser sujetos activos como argentinos o latinoamericanos.

Estas circunstancias son un marco que repercute negativamente en el desarrollo del niño. A ello podemos agregar que el niño en Latinoamérica sufre una doble dependencia. Es dependiente del mundo de los mayores como cualquier niño en cualquier parte del mundo, pero a su vez, es dependiente de la dependencia en que viven los mayores, que somos nosotros, los padres, los educadores, los políticos, quienes a través de la llamada penetración que engendra inmediatamente la dependencia cultural, asimilamos modelos externos entre los cuales está el modelo norteamericano. Lo asimilamos y lo hacemos propio y, a su vez, lo transmitimos o lo transferimos al niño. En este caso tenemos un niño que es doblemente dependiente: del mundo de los mayores y, además, del mundo de los adultos que ha sido penetrado por los modelos externos.

Para una mayor y más profunda comprensión de la situación del niño en la sociedad latinoamericana se hace necesario puntualizar algunos factores que considero que son condicionantes y al mismo tiempo concurrentes, que inciden directa o indirectamente en el contexto social, económico, cultural y espiritual en el cual el niño nace, crece y se desarrolla. Algunos de estos factores son más visibles que otros, pero todos ellos tienen en común ser condicionantes del modo de vida de los pueblos de Latinoamérica:

1º. La persistencia, casi en forma cíclica, de tipos de gobierno con carácter autoritario, paternalista. No en vano decía María Elena Walsh hace unos años que vivimos en un inmenso Jardín de Infantes, Jardín de Infantes de algún modo deficiente.

2º. La dependencia tecnológica en la que se halla el niño latinoamericano.

3º. La abultada deuda externa de los países periféricos o pobres con los centrales o ricos. Los países centrales son los del hemisferio norte, incluidos

algunos países de la órbita del campo socialista. Sabemos que Cuba, Perú y Nicaragua tienen sus deudas con estos últimos, es decir, que aquí nadie escapa de la responsabilidad de esta política de penetración y sometimiento a los países centrales.

Decía en principio que todos estos factores son condicionantes y concurrentes. Algunos de ellos tienen una manifestación más visible y otros menos. Dos de estos factores condicionantes son los que más se evidencian: a) La penetración cultural con su dependencia cultural implícita. b) El fenómeno de la migración rural-urbana sobre todo en estos últimos 50 años en América Latina.

a) La dependencia cultural funciona como un impedimento para colocarnos a nosotros mismos como valiosos y, por consiguiente, es un impedimento en nuestro modo de percibir, de sentir, de pensar, de decir, y de obrar. Ese factor condicionante es en definitiva el portador de discursos extraños que seguramente van a ser negativos en nuestra apreciación como valiosos. Pero también la penetración cultural y la dependencia existen en virtud de nosotros mismos: somos los colonizados pero, cuidado, porque nosotros o alguno de nosotros actuamos en forma voluntaria o involuntaria como colonizadores. O como agentes neocolonizadores, tal es el caso por ejemplo, cuando en forma peyorativa vemos y valoramos a nuestras minorías étnicas e internas. Es decir entonces, que sobre América Latina se están jugando demasiados intereses para la supresión de nuestra identidad.

Estas Jornadas apuntan, justamente, a repensar nuestra identidad y a ver cuáles han sido nuestras raíces. Queremos una forma cultural que recupere sus raíces, pero integrada al resto de las culturas del mundo, a partir de reconocernos a nosotros mismos en una América que hay que descubrir, porque el año 1492 fue un verdadero encubrimiento desde un discurso externo.

b) El llamado fenómeno de la migración rural-urbana, es una muestra de gran movilización social que ha producido en primera instancia formas diferenciales y subculturales de socialización. Este movimiento de masas que comienza a partir de la década del '50, aproximadamente, se ha dado en toda América Latina. Grandes contingentes de campesinos, campesinos pobres, que no tenían respuestas en sus tierras, se han trasladado a las ciudades medianas y grandes de América Latina. El fenómeno visible de esta presencia son los llamados asentamientos espontáneos que a lo largo y a lo ancho de América se pueden ver. Este hecho de los asentamientos espontáneos ha modificado la geografía social de Latinoamérica. Son un verdadero muestrario de la pobreza en que viven sectores o miles de niños de Latinoamérica. La gente que está presente hoy acá, de la Dirección Provincial del Menor, constata día a día estos testimonios de la pobreza.

Estos chicos son los verdaderos aprendices de la miseria humana, viven o vivencian todo lo que es la carencia del ser humano; ellos, en definitiva, son verdaderos naufragos sociales, son como especies de sismógrafos que detectan, vivencian y registran todos los problemas de su entorno. Esos niños, son, o pasan a configurar, una especie de ejército, son los obreros, los nuevos obreros de la nueva industria latinoamericana, la industria de la mendicidad. Y frente a ellos la sociedad no ha podido todavía elaborar más que

Instituciones de protección al menor que han surgido al amparo de una concepción benéfica paterno-asistencialista y religiosa. En definitiva, los ha convertido en una expresión más de segregación dentro de América Latina. Un hecho acerca del cual los técnicos y las autoridades que están ligados a los consejos del menor a lo largo de América Latina han tomado conciencia y están revirtiendo. Pero, mientras tanto, estos chicos que están internados para que no manchen el paisaje humano, viven su propio *via crucis* en estas instituciones.

Decía alguna vez el doctor Eugenio Zaffaroni que la sociedad todavía no ha podido elaborar respuestas adecuadas o, mejor dicho, los saca de circulación, es decir, que invierte el problema.

Los que tienen la mayor responsabilidad de intentar hacer algo con estos niños somos nosotros, los universitarios, porque se nos ha brindado el privilegio de tener un acceso al mundo de los conocimientos. Y también tiene un papel la universidad que debe elaborar propuestas anticipatorias para que el conjunto de la sociedad haga un uso instrumental de ellas.

Juan Horacio González Gaviola

Hablar del niño en Latinoamérica aunque sea un tema que versa sobre menores no es un tema menor, evidentemente, ya que en el niño latinoamericano se suman dos marginalidades: la de ser un niño de un país marginal y la de pertenecer a una sociedad que vive dentro de una cultura competitiva, materialista y consumista en la que ocupa un lugar menor.

Hablar de lugar resulta difícil porque no hay un papel definido para el niño en Latinoamérica, pero vamos a intentarlo.

¿Cómo le ha ido al niño de estos confines en las últimas tres décadas? Hay datos alarmantes que nos llevan a la reflexión. En 1970 se calculaba que en Latinoamérica había, aproximadamente, 27 millones de niños pobres que no llegaban a solucionar sus necesidades básicas y elementales en la franja que va de los 0 a los 6 años. A pesar de que las décadas del '60 y '70 fueron de ardua discusión ideológica en donde la problemática social estuvo en la primera línea del diálogo político, sus concreciones fueron pocas. Y así, en 1980 nos encontramos con un alarmante crecimiento de la pobreza en esa franja etárea que no es congruente con el crecimiento demográfico. De 27 millones de chicos pobres en la edad mencionada, pasamos a 35 millones y las proyecciones de la CEPAL nos hacen avizorar un futuro más negro todavía. El año 2000 nos va a encontrar con 51 millones de chicos que no alcanzan a solucionar sus necesidades básicas elementales. A esto tenemos que agregar que no sólo ha habido un incremento de la pobreza, sino también una tendencia a la concentración de la misma. Asimismo tenemos que sumarle a esta situación las nuevas y crecientes acechanzas que se ciernen sobre la niñez en Latinoamérica y en el mundo también: el abandono precoz, la prostitución infantil, la drogadicción, la violencia doméstica, etc., en una sociedad de necesidades crecientes y de posibilidades de satisfacción decrecientes.

Es indudable que este diagnóstico absolutamente macabro debemos trocarlo en energía para cambiar situaciones. Hoy tenemos el imperativo de realizar acciones porque estoy convencido de que la humanidad y nuestro subcontinente también han pasado una etapa de discusión ideológica que tuvo logros y costos y entre aquellos nos ha quedado la conciencia de la necesidad de solucionar estos problemas que nos son comunes en Latinoamérica.

Hoy nuestra responsabilidad es ponernos a trabajar en una etapa que de ninguna manera es ideológica, sino que debe necesariamente ser metodológica y de reorganización de los recursos para revertir esta situación que es totalmente insostenible, inhumana y degradante.

La cuestión del menor no es un tema que se resuelva en sí mismo, ni siquiera el del menor como problema social. El estado al que hemos llegado es producto de una cultura, tal vez una anticultura, de la cual somos responsables. En vano podemos culpar a agentes externos.

La anticultura en la que estamos inmersos tiene tres elementos fundamentales: 1º. Una concepción «hobbesiana» de la vida en la que se ubica al hombre como lobo del hombre y esto se extrapola y se agranda en corporaciones lobos de otras corporaciones y en naciones, lobos de otras naciones. 2º. Está imbuida de un sentimiento de especulación como elemento motor de la competitividad. 3º. La ausencia de solidaridad.

Esta anticultura ha dejado en los países periféricos una secuela de pesimismo que inmoviliza muchas de las acciones tendientes a revertir esta situación. Somos un subcontinente rico tanto en recursos naturales como en recursos humanos. Entonces, nuestro problema crítico es de organización de recursos.

Frente a esta situación hoy hay consenso acerca de la creación de una cultura dirigida a objetivos que se expresen en un proyecto subcontinental. El imperativo de la unidad ha dejado de ser una necesidad ideológica o filosófica y ha pasado a ser un imperativo concreto. Más aún, la necesidad de plasmar una nueva cultura debe estar basada en una escala de valores y una ética que nos hable de un hombre fraternal, solidario y justo.

Dentro de este marco ético tenemos que plantearnos cuál es el rol de las políticas sociales ligadas a las políticas de producción y de cultura. Debemos, igualmente, plantearnos el rol de los estados nacionales, de los estados provinciales, de las relaciones de los estados entre sí, de las relaciones del Estado con las entidades no estatales y de las relaciones de los hombres entre sí.

Es preciso cambiar el Estado autoritario, antidemocrático, centralista y no participativo, por un Estado abierto a la participación de las entidades no gubernamentales, democrático, descentralizado y desburocratizado. Este es un desafío de todos que no puede quedar sólo en manos de los funcionarios públicos. El Estado es una herramienta de toda la comunidad y la responsabilidad de mejorarlo para que esté a su servicio es responsabilidad de todos.

Cambiando los criterios asistencialistas, el tema del niño no se reduce sólo al de los niños carenciados, aunque por supuesto hacia él deben estar dirigidas nuestras energías.

Desde la función que nos compete estamos implementando políticas de desmasificación, porque creemos que al chico desprotegido hay que volver a llevarlo a la sociedad. Es preciso integrarlo a su comunidad. Es hora de que desarremos algunas fronteras e integremos la tarea del Poder Judicial con la del Poder Ejecutivo, con la de los legisladores, con la de los organismos no gubernamentales y sin renunciar a sus responsabilidades específicas, veamos esto como una tarea global, porque los problemas del menor no se agotan en la Justicia, en el organismo estatal ni en la capacidad de los legisladores, ni siquiera en el de las entidades no gubernamentales que están cubriendo un espacio que los otros poderes no ocupan.

Es indudable que, como dice la gente de UNICEF, tienen que estar los niños primeros porque son nuestro futuro. En una sociedad que se articule solidariamente y que no haya privilegios, el único privilegio que podemos proponer es el privilegio de los niños.

María Lucrecia Rovalletti

Yo pertenezco al área de la filosofía y de la psicología. Me ha parecido que los datos estadísticos que se han aportado acá me dejan un espacio propio para lo que podría ser una antropología de la niñez y por eso voy a hablar desde esa perspectiva.

Hacia el año 1980, el 40% de la población de América Latina eran menores de 6 años y por esa misma época en la Argentina, en ciertas zonas como Chaco, Formosa, Jujuy, Salta, Santiago, La Rioja, el índice de pobreza era del 42 al 46% de la población y en el gran Buenos Aires del 21%. Datos en los que hay una asociación entre la pobreza y la familia numerosa. En efecto, las familias pobres tienen una alta tasa de natalidad.

Por otro lado, esta alta tasa de natalidad se produce más en las zonas agrícolas, donde el trabajo infantil y de los púberes se ha intensificado. Estos indicadores son bastante alarmantes, y los datos que se nos han dado acá lo son todavía mucho más. Lo extraño es que estas carencias de los niños se agudizan cuando uno mira el mundo en que viven niños de otros estratos sociales. Digamos, el crecimiento en riqueza del niño de otros estratos sociales implica, paradójicamente, la pobreza de estos otros. Asimismo, esta realidad permanece en un silencio que los grandes economistas tampoco son capaces de estudiar. El modelo económico de desarrollo del PBI no puede ser mantenido, porque lo que hay que mantener hoy en día es lo que se llama índice de calidad de vida.

Portman, que era un zoólogo, expresa que el niño recién alcanza los niveles de desarrollo neurológico habiendo terminado el primer año de vida. Precisamente por eso, el hombre es el ser más necesitado, es decir, el hombre forma parte de la naturaleza porque está sujeto a las leyes físicas y no las puede modificar. El animal, en cambio, tiene una vida asegurada no porque la naturaleza no lo amenace con frecuencia y lo obligue a mantener una lucha por su subsistencia, sino porque está equipado instintivamente, para

hacer frente a cualquier circunstancia. El ser humano, en cambio, está arrojado en el universo sin su consentimiento y su conocimiento y está alojado en él en las mismas condiciones. Si ustedes quieren, el hombre no tiene un ambiente propio de su especie, estructurado por la organización de sus instintos. Sin embargo, está dotado de inteligencia e imaginación y puede trascender los límites de espacios temporales produciendo para sí mismo los recursos propios y permitiendo la creación de un mundo propio. Es decir, el animal tiene un medio propio de la especie, mientras que el hombre puede crearse y, de hecho, se crea un mundo. El problema es qué mundo estamos creando nosotros para los niños. Y por eso, porque el hombre tiene que crearse un mundo, la existencia propia de él es una tarea a realizar y un problema por resolver. Por haber nacido indigente este hombre no afirmado -que Nietzsche describía como animal enfermo en el sentido de no firme-, es inestable y precisamente esa inestabilidad biológica, psicológica y social es lo que le permite adaptarse a todos los climas y es lo que nos exige al mismo tiempo darle un mundo acorde a esa indigencia.

¿Desde qué punto nosotros podemos responder a sus necesidades? En términos generales la Sociología ha hablado de necesidades básicas, y después de necesidades culturales. Yo creo que no hay necesidades básicas primarias y secundarias, que hay una sola necesidad, que es la que hace que el hombre tenga una calidad de vida digna. Algo que podríamos compartir con los animales, como es el acto de comer, en el hombre es un acto cultural. Atrás de la comida el hombre se reúne a conversar. Comer, alimentarse para el hombre, no es lo mismo que alimentarse para el animal.

Si el término del desarrollo humano se produce recién en el primer año del hombre, quiere decir que el niño está expuesto a la impronta de los progenitores y después a la de lo que sería el útero social. Es decir, que el ser humano más que poseer una naturaleza va adquiriendo una naturaleza humana. Y no podría decir que sólo hay una naturaleza humana en el sentido de que hay unas ciertas constantes antropológicas, por ejemplo la apertura al mundo, la plasticidad en las estructuras de los así llamados instintos -si le queda algo en el hombre-, que delimitan, posteriormente, una formación de tipo psicosocial. Esta inestabilidad, que en el infante se hace mucho más tensa, esta no firmeza, exige como un imperativo, que el hombre le proporcione al niño un contorno acorde para su crecimiento.

A nivel orgánico, sabemos las consecuencias de lo que puede ser una hipoalimentación o una carencia proteica, que en los niños se expresa no sólo en la curva de desarrollo orgánico, sino también, por ejemplo, en el de la madurez neurológica, evidentemente en los procesos de oligofrenias no genéticas, pero que acaban teniendo el mismo papel que una oligofrenia genética porque son desarrollos que no pueden involucionar hacia ámbitos mejores.

Pero el desarrollo del hombre no se da sólo a nivel orgánico, sino también a nivel psicosocial. Lo que yo soy, esta identidad subjetiva es una identidad precaria, es decir, depende de la relación del individuo con los otros significantes, del vientre materno, de la cuna tutelar y de los otros subrogados hasta que la persona se hace adulta.

Precisamente la inmadurez cerebral expuesta necesariamente a la impronta de los otros, para poder subsistir trueca esta aparente debilidad en un poder de invención y creación. Es decir, esto que es un desarrollo neurológico inmaduro es lo que le permite, precisamente al hombre, crecer. Y ahí está la responsabilidad nuestra ante un niño que tenemos que acompañar y hacerle llevar el crecimiento.

Todo niño nace dentro de una estructura social en la cual encuentra a los otros significantes, que son los encargados de su cuidado y de su socialización. Estos otros mediatizan un mundo para el niño que es vivido como el único mundo factible. Después, en la socialización secundaria, el niño aprenderá a ver que hay submundos distintos, con distintas ideologías, con todas sus particularidades. Pero, en primera instancia, es el único mundo que existe.

¿Qué mundo es el que nosotros le presentamos al chico en este proceso de socialización? En este sentido, la socialización primaria constituye algo más que un aprendizaje puramente cognitivo de pautas de comportamiento y de creencias. La socialización primaria es fundamental porque incluye una enorme carga emocional en los procesos de identificación. El Yo es una identidad precaria pero también podríamos decir que es una identidad reflejada, es decir, da cuenta de las actitudes que primariamente los otros adoptaron para mí. Pero este niño no puede elegir estos otros significativos de su primera época. Tiene que aceptar los progenitores o los sustitutos que el destino le deparó. Y esto le trae una desventaja obvia porque aunque el niño no es un simple receptor pasivo en el proceso de la socialización, son los adultos quienes le imponen las reglas del juego. Podrá intervenir en este juego con un entusiasmo, con una rebeldía, con una apatía, o con un aislamiento (los chicos psicóticos), pero, desgraciadamente no puede salirse de ese juego. Y entonces, acá uno se plantea el interrogante ¿en qué juego hemos introducido a los chicos del Tercer Mundo? Porque según el modo como el chico solucione las situaciones que enfrenta, de eso dependerá la vida de adulto. Si el hombre es un ser de necesidad, el cumplimiento o la satisfacción de estas necesidades, a través de los progenitores, la familia, la sociedad, debe alcanzar por lo menos un punto óptimo.

¿Cuál es el punto óptimo? La respuesta es análoga a la que damos cuando preguntamos qué es la salud. Es un estado de equilibrio que depende del contexto social, pero indudablemente hay un mínimo, un punto mínimo por debajo del cual no podemos bajar para la subsistencia de ese chico, una subsistencia no sólo orgánica, sino de tipo psicosocial acorde a una dignidad humana. Juan Rof Carballo en un libro muy lindo, **Violencia y ternura**, dice que la vida humana tiene un carácter de trama: afirma que la vida humana es como una urdimbre afectiva. El término urdimbre viene de los procesos de tejeduría, del mundo textil, e indica que el niño es un entramado que acaba cerrándose paulatinamente en el desarrollo psicosocial. Y él dice que las características de esta urdimbre son en primer lugar, de índole intersubjetiva, interaccional.

Precisamente, la falta de terminación del ser humano es lo que permite la adaptación a los distintos ambientes y a un mundo de creación. Pero también es la fuente de futuras situaciones traumáticas porque según se haga

será un ser humano feliz o lleno de traumas.

Durante siglos nos ha tocado apreciar lo que es realmente la unidad humana en su complejidad, y más la del niño. Piensen que el niño recién empieza a ser entendido después de Freud. Melanie Klein (1882-1960) es la que recién empieza una terapia específica con los niños porque Freud decía que como no hablaban, todavía no podía hacerse terapia con ellos.

Estimo que ahora en el área de la Psicología, hemos realizado un corte epistemológico y nos hemos dado cuenta que un niño no puede ser entendido sin un contexto familiar. Precisamente si uno de los fenómenos de América Latina es el niño abandonado, creo que las próximas políticas de salud y de atención primaria de salud tendrán que estar afinadas en lo que es la problemática de familia. Y con esto quiero insistir que el pedir una familia estable para estos niños, no quiere decir pedir un modelo de familia del tipo occidental, sino de la familia acorde con la idiosincrasia de los modelos culturales; porque tal vez nosotros con nuestros modelos de familia hayamos destruido muchos hogares y muchos chicos. Creo que si uno hace un análisis bastante profundo de los problemas de familia en el mundo, y de los modelos que se van gestando actualmente, podríamos ubicar a los niños abandonados y permitirles ese crecimiento, esa trama afectiva para que lleguen a su feliz culminación.

Eduardo Bustelo

El tema impone una reflexión sobre el lugar que ocupa el niño en la sociedad latinoamericana y yo quisiera hacerlo coextensivo a la sociedad argentina. Comenzaría por decir que el niño no tiene absolutamente algún lugar. Segundo, concuerdo con el Dr. González Gaviola. En América Latina el diagnóstico denuncia una actividad claramente de rendimientos marginales decrecientes, pero no es en el caso de la infancia. Ni siquiera en el caso de los niños esto tiene veracidad.

Retomaré para el tema ciertos parámetros cuantitativos para saber algunos órdenes de magnitud de lo que estamos hablando y la significación que tienen estos órdenes de magnitud para expresar qué es lo que está pasando con la infancia latinoamericana y particularmente con la infancia argentina.

América Latina tiene 400 millones de habitantes y nacen todos los años 12 millones de niños. Se muere un millón de niños antes de cumplir los 5 años, 700 mil de esos ni siquiera alcanzan a cumplir 1 año de vida. Si uno dividiese el total de la deuda externa por el total de niños nacidos vivos, estos vlenen ya con una hipoteca económica aproximadamente equivalente a 30 mil dólares. Ustedes saben que el rendimiento promedio en horas trabajadas de un trabajador latinoamericano difícilmente lograría a lo largo de su vida activa acumular a los salarios presentes más de 10 mil dólares.

Otro punto importante para aclarar es la relación entre infancia y pobreza. Por esta razón que mencionaba la Dra. Rovalletti recién, las familias pobres tienen más chicos que las familias de recursos medios o de ingresos altos,

por eso podemos decir que hoy en América Latina tenemos la dramática constatación de que la mayoría de los niños son pobres, pero lo que es peor, la mayoría de los pobres son niños. De manera que hablar de pobreza en América Latina es hablar de niños. Y los órdenes de magnitud de esto son un poco mayores de los que incluso decía el Dr. Juan González Gavilola. Pero pensemos que de los 11 millones de niños que nacen, fácilmente 6 millones van a tener que hacer frente a las más duras condiciones de privación, de hambre, de frío, y de toda suerte de limitaciones.

Dejando de lado este primer hecho de lo que significa la relación entre la infancia y la pobreza, si uno analiza un poco por qué pasa esto, cuáles son las causas de la mortalidad infantil, nos vamos a encontrar con que, obviamente, América Latina tiene un perfil epidemiológico transicional, pero que hay causas, como las enfermedades inmunoprevenibles y la diarrea, que causan una gran parte de esta mortalidad infantil. Hoy día, todo el mundo estará de acuerdo en América Latina de que la mayoría de esas muertes son fácilmente prevenibles. Estamos hablando de cuestiones básicas, elementales, como es la vacuna, como es la prevención de la diarrea o el tratamiento de la diarrea. Prácticamente estas dos medidas no pueden costar más de 20 centavos *per cápita* para una región -esta América Latina- que gasta en promedio aproximadamente 40 millones de dólares en el sector salud, de lo cuales se consideran desperdiciados aproximadamente 10 millones.

No tienen excusa los latinoamericanos para echarle la culpa a la deuda externa o la dependencia cultural. Estas causas prevenibles, estas muertes, son muertes toleradas por nosotros. Los recursos están disponibles. Este niño todavía no ha sido declarado prioridad, no puede penetrar el escenario de las prioridades sociales y políticas y ya veremos por qué.

De manera que acá, todo razonamiento que trate de divagar hacia causas que infleran este problema a través de las relaciones estructurales de la sociedad, son verdades a medias, porque son excusas ineficientes. No hay excusa para no vacunar, no hay excusa para hacer el tratamiento de la diarrea, no hay excusa para un tratamiento adecuado de las enfermedades respiratorias agudas y en el caso de la Argentina la realidad es -yo diría- un poco más dramática.

Exploremos un poco más el lado de lo que significa el gasto social en América Latina. UNICEF ha calculado que un paquete básico de medidas de salud comprendiendo la distribución de las drogas básicas que se necesitarían para combatir el 80% de las enfermedades que afectan a los niños menores de 6 años, más suplementación alimentaria, más educación para la madre, no costaría más de 20 dólares *per capita*.

Obviamente que la mayoría de los países de América Latina están gastando mucho más que esta cantidad.

Por otra parte, hay un problema de absoluta perversión en este gasto. Por ejemplo hay países, como el caso de Brasil, en donde con lo que se gastó en el seguro social en un año en 12 mil operaciones destinadas a diálisis renal y alta tecnología del corazón, cirugía coronaria, etc., que benefició solamente a 12 mil personas, por este mismo costo hubiera podido financiarse un programa de cuidados básicos de salud, beneficiando a las poblaciones del norte y

del nordeste brasileño, alcanzando nada menos que a la cantidad de 40 millones de personas. Hay aquí una perversión en la administración de la muerte. No creo, realmente, que tengamos en el orden latinoamericano una excusa cierta ética y empíricamente fundable para justificar las muertes infantiles.

Traigo a colación otro dato: hoy día para generar empleo a estas 12 millones de personas que nacen, el producto regional de América Latina tendría que irse expandiendo a una tasa aproximada del 6% al año. Obviamente lo hace aproximadamente al 3% al año y probablemente lo va a hacer a una tasa inferior durante esta década.

Si ustedes se ponen a pensar y hacen una mínima proyección esto implica que en la década, esta región va a generar un contingente de desempleo abierto equivalente a 30 o 40 millones de personas, sin contar el problema del mercado informal de trabajo, de baja productividad, etc. Estoy hablando simplemente de desempleo abierto. O sea que este niño, que incluso sobrevive, ni siquiera tendrá en su porvenir el derecho a garantizar su propia sobrevivencia a través del propio trabajo.

En la Argentina, se mueren 20 mil niños por año menores de 5 años. Significa que en la próxima década 200 mil niños van a morir. Para un país como Argentina que tiene una de las tasas de médico por habitante más altas del mundo, que gasta 177 de dólares *per capita* en salud por habitante al año y que además necesita de una política demográfica pro natalista para poblar un territorio realmente vacío, estas muertes son absolutamente inexcusables.

Lo dramático de estas muertes es que, de nuevo, son muertes toleradas, son muertes que esta sociedad se traga en el más absoluto y conmovedor silencio.

Creo que esta es una situación absolutamente grave, más grave todavía cuando sabemos que lo que era un código en 1986-1987, hoy día es una tendencia: la mortalidad infantil está aumentando en la Argentina. Hemos tenido la semana pasada un caso de polio virus 3 en la provincia de Santiago del Estero. Desde 1983 no había un caso de poliomielitis en la República Argentina; 7 casos de difteria en la provincia de Misiones. Una verdadera africanización del perfil de morbilidad de la infancia. Frente a esto además, estamos en un país que obviamente gasta 177 millones de dólares *per capita* en salud. Estamos hablando además de un país en donde hace más de un siglo mi compatriota Domingo F. Sarmiento sancionó la universalización de la escuela primaria, y uno de cada tres argentinos no termina la escuela primaria, siquiera. En algunas provincias, dos de cada tres argentinos. Esto, en una sociedad, en donde además los medios de comunicación masiva, permanecen en silencio. Una sociedad en donde se propone, visto por el Secretario de Agricultura de la Nación, decretar a la Argentina libre de fiebre aftosa, cuando ni siquiera el país puede decretar a la Argentina territorio libre de poliomielitis, como ha sido su compromiso en la Asamblea General de las Naciones Unidas.

Para un país en el que -digámoslo con la verdad- la mayoría de las vacas recibe mejores cuidados que la mayoría de los niños argentinos. Este es nuestro drama, esta es la verdad. Los tres indicadores básicos de calidad de vida son: esperanza de vida al nacer, coeficiente de mortalidad infantil y coefi-

cliente de analfabetismo. Esto nos permite compararnos con un país pobrísimos como puede ser el caso de Sri Lanka. Sri Lanka tiene un Ingreso *per capita* de 120 dólares al año, Argentina tiene más de 2000 dólares de ingreso *per capita*. Sri Lanka tiene una mortalidad infantil más baja que la de la Argentina. Tiene una esperanza de vida al nacer relativamente un poquito inferior a la de la Argentina; tiene una tasa de analfabetismo similar a la de la Argentina; tiene un porcentaje de cubrimientos en servicios sociales básicos, en salud, superior a la de la Argentina, y gasta 4,5 dólares por habitante, en salud, al año

En términos de lo que es la productividad, eficiencia e inequidad del gasto en salud en Argentina, no podríamos estar en una situación peor.

Entonces, la justificación por el lado de los análisis estructurales y éticos no tiene relación de ser en una sociedad como la argentina. Uno puede preguntarse qué es lo que pasa con el niño, por qué pasan estas cosas. Por qué la sociedad se traga en silencio esto. Y bueno... porque el niño no puede constituirse en un agente social. El niño no tiene sindicato, el niño no vota, a los políticos les gusta sacarse fotos con los niños, besarlos antes de las elecciones, después se olvidan de los niños. Si uno analiza el perfil del gasto social en este país, un país que dicho sea de paso, gasta 25 puntos del PBI en gastos en los sectores sociales, uno se va a dar cuenta que la mitad de ese gasto se destina a personas que tienen más de 65 años de edad. O sea que el gasto social en la Argentina es regresivo en términos de ingresos y es regresivo en términos de edad. Casi diría que los niños de 0 a 5 años en este país no reciben ningún beneficio del Estado.

Como el niño no puede votar, como el niño no tiene sindicato, y está ausente a la hora de la distribución de los recursos, pienso que ha llegado la hora y esto es lo que quiere mi organización, quiere hacer a los niños primero en la Argentina, quiere hacer a los niños primero en América Latina, aunque sea con una frase convencional. Ni lo básico ni lo elemental garantizan en este momento las sociedades latinoamericanas.

Decir hoy día: «los niños primero en la Argentina», es decir lo que dijo Sarmiento, es decir lo que dijo Alberdi, es decir lo que dijo Avellaneda, es decir lo que dijeron los padres fundadores de la Argentina. Es decir «los únicos privilegiados son los niños». Queremos, efectivamente, en la Argentina, terminar con el hambre de los niños pobres y queremos felices a los niños ricos. Queremos que los niños sean los privilegiados y no solamente lo queremos, necesitamos hacer de los niños los privilegiados por una cuestión básica. Lo que pasa es que la emergencia que hay en este momento con la infancia argentina, no es una emergencia transparente, no es como la crisis energética donde hay un corte de electricidad y toda la población protesta. La infancia no puede expresarse, lo que es además, peor todavía, porque un daño que se hace a la infancia es un daño irreparable; no tiene posibilidades de tener un correctivo. Por eso el nombre de la infancia es hoy. Hoy acá en Mendoza se mueren 722 niños por año menores de un año. No hay justificativo.

Estas son las cosas que hay que hacer. Esto es defender la eficiencia y el crecimiento de la provincia de Mendoza. ¿Qué vale más? ¿Esos niños que se mueren o los recursos naturales de la provincia? ¿Qué es más importante decirle a la sociedad mendocina: cuánto hemos ganado en regalías en un

año o haber defendido este recurso básico, elemental, este capital humano sin el cual ni la democracia ni la sociedad argentina podrán tener un destino? Llega un momento en que las cosas hay que hacerlas absolutamente transparentes porque este niño no puede expresarse. UNICEF quiere hacer de la Argentina un sindicato de los niños. Quiere cobrarle a la sociedad argentina la muerte y la privación de los niños, no solamente porque no se la merecen, sino porque la sociedad puede pagarla y puede financiarla, a pesar de su endeudamiento, a pesar de todos los problemas que pueda tener, porque, además, ésta es una propensión gregarla en el destino del hombre. Cada vez que nosotros estamos en crisis en nuestra propia familia, tratamos que esa crisis no le llegue a los niños, tratamos de cuidarlos a ellos y de protegerlos.

Este mismo movimiento gregario es el que tenemos que hacer a nivel social. En este momento, donde la Sociedad Argentina de Pediatría acaba de otorgar el primer premio a la investigación que financió UNICEF con el Consejo de Investigaciones Científicas de La Plata, en una muestra del conurbano bonaerense donde tenemos el concentrado cuantitativo más grande de pobreza de la Argentina, han salido índices de retardo infantil aproximadamente superiores al 30%. Ello sumado a la tasa de repetición escolar y otra serie de problemas. Pero esto significa que acá hay una generación de retardados puesta en riesgo en la República Argentina. Y esto porque no se puede expresar. Los derechos humanos comienzan por los niños. La revolución productiva comienza con los niños. Ahí está la productividad media de la economía; ahí está la productividad básica, el capital humano básico de la Argentina. Si perdemos esto no tendremos destino.

TRABAJO DE COMISIONES

Comisión

América: continente mestizo

Un continente mestizo: promesas y desafíos

Por la brevedad que corresponde a esta ponencia, vamos a proponer apenas un esquema levemente desarrollado.

Esto comporta también afirmaciones que creemos verdaderas pero merecerían un desarrollo y fundamentación más acabados.

El menosprecio de lo mestizo

Es una característica de casi todos los grupos étnicos y sus culturas la desconfianza a lo distinto, a lo extraño, que con facilidad se califica de «bárbaro» e incuba la connotación del menosprecio que ese término adquiere.

Ese mecanismo se acentúa en los procesos de conquista por dos razones principales:

a) La justificación de la conquista.

b) La prolongación del sometimiento, al que se reviste de imágenes de «salvación» para los sometidos. Los conquistados son aculturados, menospreciados, negados por los dominadores y obligados a negarse a sí mismos.

Hay pues un racismo implícito en todo etnocentrismo pero esto se exagera en situaciones de conquista y dependencia. Al racismo de los dominadores responde con frecuencia un racismo simétrico de los dominados.

Este racismo se expresa en dos corrientes complementarias.

-El racismo biológico que postula las razas «puras» y con el tiempo llevará a legitimar los genocidios.

-El racismo cultural que afirma la superioridad absoluta de unas culturas sobre otras, y, según Spengler: «La incomunicabilidad de las culturas».

Estos dos racismos, consciente o inconscientemente, tiñen las miradas que se proyectan sobre América Latina.

Es sabido que ya los conquistadores españoles llegaron a cuestionar si los aborígenes americanos eran verdaderamente humanos o tenían alma, pero con el andar del tiempo y al desarrollarse Europa como centro capitalista del mundo, el menosprecio por lo americano se generaliza. A veces, incluso, con argumentaciones «científicas».

El conde de Buffon, cientista y enciclopedista, averiguará que *en América Latina hasta los pájaros cantan mal*. La América de Voltaire, habitada por indios perezosos y estúpidos, tenía cerdos con el ombligo a la espalda y leones calvos y cobardes. Bacon, De Malstre, Montesquieu, Hume y Bodin se negaron a reconocer como semejantes a los «hombres degradados» del Nuevo Mundo. Hegel habló de la impotencia física y espiritual de América y dijo que *los indígenas habían perecido al soplo de Europa*. Más aún, los pueblos

de estas playas eran «pueblos sin historia». Sobre sus huellas, Marx se permitirá analizar «científicamente» a Bolívar y denigrarlo larga y groseramente, aparte de profetizar nuestro futuro como una irremediable imitación del centro-capitalista.

En este clima vital e intelectual es comprensible que el «mestizo» sea mirado con menosprecio y la condición mestiza como una suerte de maldición. No sólo por los extranjeros, sino por los americanos y en nuestro caso específico por muchos argentinos.

Pasando de la historia a la sociología y a la psicología social, un conjunto grande e influyente de escritores va a considerar al mestizaje como la causa raíz de nuestros males, el **pecado original de América** como lo llamará Murena. A las conocidas tesis de Sarmiento (sobre todo en **Conflictos y armonías de las razas en América**, 1883) se agregaría José M. Ramos Mejía en **Las multitudes argentinas**, Carlos Octavio Bunge en **Nuestra América** o José Ingenieros en **Sociología argentina**. Según ellos, nuestro desarrollo conflictivo y nuestros problemas se deberían a las características biológicas y psicológicas del pueblo latinoamericano: la pereza, la indolencia, la resignación, la melancolía heredadas de nuestros antepasados. Y sobre todo, al mestizaje original. Cito tan sólo a un autor no muy lejano, Exequiel Martínez Estrada, por su influencia cultural extendida: *Sería ociosa toda averiguación del sentido de nuestra historia y la de los demás países sudamericanos si se prescindiera de este problema moral del mestizo (Radiografía de la Pampa). He aquí la terrible palabra proscrita: mestizaje, clave de gran parte de la historia iberoamericana. La tragedia de los pueblos sudamericanos en su cuerpo y en su alma, es que pertenecen a dos mundos separados: el secreto de la violencia y el encono que el mestizo lleva en su sangre y en su espíritu. La animadversión del mestizo contra el blanco y contra el indio es a la vez un carácter de sumo interés para la historia. Ha de considerarse como respuesta al desprecio que por él tuvieron el blanco y el indio. El mestizaje no fue un proceso natural, de fatales circunstancias que se aceptaron, sino desde sus comienzos, un acto imperativo y violento, que amalgamó un resentimiento de desprecio (Muerte y transfiguración de Martín Fierro).*

Así se ubica también José Ingenieros, quien celebrando la situación a su juicio privilegiada de Argentina dirá: *Tal es el caso de la Argentina, libre ya, o poco menos, de razas inferiores.*

La difícil reivindicación

Ese racismo anti-mestizo cayó por sus propios excesos, especialmente cuando quiso definir, oponer y reivindicar las «razas puras» y concretar proyectos de «purificación» racial (El caso más conocido -pero no el único- es el nazismo).

Al mismo tiempo, todas las ciencias desarrolladas con seriedad (la antropología, la etnología, la historia, la sociología, etc.) comprueban que el desarrollo de la humanidad no es sino el desenvolvimiento de un colosal proceso de mezcla y síntesis permanente. *Grecia no habría existido sin el influjo de la tradición egipcia y sin la mezcla con los pueblos que hoy llamamos del*

Cercano y Mediano Oriente. Lo mismo Roma. Lo mismo Europa que nace y se desarrolla del acarreo enorme de materiales grecolatinos, de materiales semitas (con la tradición judeo-cristiana), de formas germánicas, de formas árabes, etc.

Las diferentes culturas nacionales no son sino emergentes, síntesis particulares e históricamente situadas de este proceso de mezcla y fecundación múltiple. Cómo se produce este proceso, cuándo lo que se sintetiza es lo mejor y cuándo lo mejor queda en silencio o en reserva, es todavía para nosotros un enigma. Pero un enigma fecundo. Porque nos enseña que todos los pueblos y las culturas son fruto de una mezcla, de un sincretismo, y porque nos enseña a respetar todas las culturas, a prestar una mirada y un oído atento a todos los pueblos, no sólo por lo que tienen de más espléndido o patente sino también por lo que tienen en silencio, en reserva, en espera. Contra la simplificación totalitaria de los racismo, el respeto por las particularidades y los mestizajes nos abre a un mundo donde las culturas pueden y deben dialogar, sin imposiciones, sin altanerías, sin renunciamentos tampoco; afirmando y buscando juntas síntesis mejores.

Este camino es difícil. No sólo porque se niega a oponer los blancos a los negros, sino porque se niega a ver la realidad, la vida, la historia en blanco y negro. Y quiere asumir la complejidad de las culturas como un dato y una promesa preciosa.

Las promesas de un continente mestizo

Es en este contexto en que se debe plantear el futuro de América Latina, al que universalmente se reconoce como un «continente mestizo». El terreno del futuro, donde mucho puede realizarse y mucho puede frustrarse.

-El mestizaje de América Latina es original en muchos aspectos, pero sobre todo porque tanto los pueblos originarios como los conquistadores o los «trasplantados» pertenecen a esa gran cintura del mundo que se conoce como la de «los pueblos del sol». Nuestros aborígenes pero también los conquistadores ibéricos, los negros africanos o los inmigrantes del entorno del Mediterráneo, pertenecen desde siempre a un mestizaje proteico, en simbiosis con una naturaleza cálida, donde han fecundado las civilizaciones más espléndidas hasta el advenimiento del capitalismo, y donde ha reinado el arte, la búsqueda de la dicha, la imaginación, la música y el canto. Leopold Senghor, el famoso científico, humanista y hombre de estado senegalés, dice respecto a todos estos pueblos de piel morena y su diálogo cultural con los europeos del Norte: *¿Qué ha traído, en fecha relativamente reciente la civilización blanca del Norte? Ha traído el espíritu del método y la organización; porque durante milenios, con la última glaciación que comenzó 40.000 años antes de Cristo, los blancos estaban en el frío, la nieve y la oscuridad, y desarrollaron el espíritu del método, la organización y la lucha. En cambio nosotros estábamos en una naturaleza agradable, jovial. Hablamos desarrollado todo lo que era danza, canto, imaginación, alegría de vivir. El futuro del mundo está en el diálogo entre estas claves civilizatorias. Tomemos del Norte su espíritu técnico; ofrezcámosle nuestro estilo de vivir.*

-El mundo espera, tal vez desesperadamente, este diálogo y este mutuo enriquecimiento.

América Latina, a pesar de sus desgarramientos y sus frustraciones, es aún el continente de la alegría, de las emociones, de la fantasía. Y el mundo la espera.

Edgar Morin, después de una encuesta exhaustiva, concluye que el mundo moderno muere porque se ha sometido a dos concepciones reductoras y unidimensionales: las del *homo sapiens* y la del *homo faber*: la ciencia y el trabajo; la ilustración y el productivismo. Aboga por la reconquista del *homo ludens* y el *homo demens*: el hombre capaz del juego y capaz de las locuras.

Si América Latina desarrolla las semillas de su mestizaje, quizás pueda aportar al mundo una versión menos mutilada de lo humano. Una versión donde a la ciencia y el trabajo se unan la conciencia, la subjetividad, el sentimiento, el amor, el juego, la broma, el humor, la imaginación, los mitos, el placer cotidiano. Y también sus desbordes: el derroche, los delirios, las exageraciones, los éxtasis religiosos. Un poco de sana locura para preservarnos de las locuras atroces y asesinas. Un poco más de desenfado y «tiempo inútil» para preservarnos del utilitarismo y el tiempo esclavizante.

-Aunque vivamos en los márgenes del mundo, algo de lo más humano se ha preservado en nosotros. Y quizás la historia, es decir la humanidad, lo esté esperando.

Bibliografía citada

Antonello GERBI, *La disputa del Nuevo Mundo*, Madrid, Gredos, 1960.

Ezequiel MARTINEZ ESTRADA, *Radiografía de la Pampa*, Buenos Aires, CEAL, 1978 y *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, Buenos Aires, CEAL, 1978.

Roberto FERNANDEZ RETAMAR, *Alternativa Latinoamericana*, nº 6, Mendoza, 1987.

Leopold SENGHOR, *Alternativa Latinoamericana*, nº 2/3, Mendoza, 1985.

Edgar MORIN, *Para salir del siglo XX*, Madrid, Kailós, 1988.

Jorge Enrique Hadandoniou (Universidad Nacional de San Luis)

Los mestizajes de Latinoamérica ¿camínos o laberintos?

1. Introducción

Realizando una ya habitual operación de *mutatis mutandi* en la significación y sentido del término «mestizo» trataremos de abordar con criterio polisémico, Integrador y actual «los mestizajes» de Latinoamérica o «el mestizaje» emergente.

Recordemos que el término formalmente aceptado se refiere específicamente al «cruzamiento de razas diferentes».

Sin embargo, el término tiene ya una larga historia de otros semas que apuntan a lo socio-cultural y hasta lo interior o mental.

Porque el mestizaje americano -que en algunos países asume la forma racial- es de orden mental, espiritual (H. A. Murena) sostienen algunos pensadores y muchos entienden como propio el tópico de la novedad, de un futuro diferente que así expresa Miguel Grinberg (Los Indios blancos, **Mutante**, 1982): *Nos guste o no, somos indios blancos, americanos de variados orígenes, síntesis de infinitas fuentes, petulantes desarraigados, luchando a brazo partido contra las demandas de nuestros cerebros reptilianos, sexualmente reprimidos y pese a nosotros mismos, protagonistas de "una mutación invisible sin precedentes"*.

Ante este panorama, multiplicado en innumera bibliografía, recitado en fantásticos discursos, prefigurado en estudios que buscan una identidad o la niegan, nuestro propósito será comprender y buscar un modelo que pudiere originar una síntesis.

¿Camino hacia la identidad será la suma de mestizajes que entrevemos, sospechamos, aceptamos u ocultamos? ¿Laberintos para profundizar los desencuentros?

Precisamente por ser testigos implicados, se combinan en nosotros la actitud científica y la pragmática de ser vivo en la misma cultura que se estudia.

La clarificación y precisión sirven para la acción. No hay desdoblamiento entre «ciencia» y «vida», porque somos sujeto y objeto del estudio. ¿No será ésta una verdadera integración unificada?

2. Intento de catálogo dinámico

Para determinar cuáles serían los posibles objetos de nuestra observación y análisis, las situaciones en que se manifestarían los mismos y sus características, será muy útil intentar un catálogo de los mestizajes que pueden determinarse en nuestra Latinoamérica. El mestizaje:

- 2.1. Etnico
- 2.2. Cultural
- 2.3. Lingüístico
- 2.4. Político-Institucional
- 2.5. Asumido (concientizado o concienzado)
- 2.6. Encubierto (obvlado, negado, no concientizado)

Téngase presente que la *Enciclopedia Espasa-Calpe* cataloga los mestizajes étnicos a través de genealogías de centenares de antepasados («Cuadro grande del Museo de Méjico») obteniéndose una increíble lista de tipos étnicos o raciales. Por lo que, la apertura del catálogo propuesto se da en una amplitud verdaderamente asombrosa pues la etnia incluye caracteres culturales y lingüísticos. A su vez, dentro de los caracteres culturales, aún de las mismas etnias, habrá que definir los orígenes específicos (si es de Europa, Asia o África uno de los términos, cuál es su perfil cultural). En lo lingüístico, a-

mén de las variaciones y deformaciones (u otras formaciones) idiomáticas y en estricta relación con el aspecto cultural, deberemos determinar lo «literario mestizo». Lo político-institucional abarca desde el régimen político hasta las propuestas innovadoras («el príncipe Inca»), o el *modus operandi* de regímenes nacidos en otras latitudes (por ej.: la democracia) en las circunstancias específicas de «encuentro de culturas», «etnias», y realidades geopolíticas.

Hablamos de «catálogo dinámico» porque es imposible discriminar tangencialmente cada uno de los mestizajes, pues interactúan constantemente. Lo que sí creemos importante señalar es la oposición (muchas veces ausente de las ideas personales de cada mestizo) entre el mestizaje «conciente» o «asumido» y el «encubierto».

Esto último nos lleva a la necesidad de integrar un análisis científico, un relevamiento lo más pormenorizado posible de rasgos, caracteres, semas y objetos que involucre el semema (es una unidad léxica) «mestizaje latinoamericano». Esta herramienta puede tener dos finalidades concretas:

a) desentrañar desde lo fenoménico los factores que determinan ciertas conductas; b) contribuir a la explicación de procesos o realidades factuales de nuestra tierra y sociedad, en este tiempo, para alumbrar alternativas de crecimiento y originalidad.

3. Modelo estructural posible: análisis componencial.

Para construir el modelo estructural, proponemos las siguientes etapas:

(1) Determinación del «universo de estudio» (objeto general) y de sus componentes (objetos particulares). (2) Elaboración de un sistema simbólico y de conjuntos posibles de los factores componentes de los objetos de estudio. (3) Aplicación al «universo» elegido de las observaciones, contrastaciones y resoluciones que conduzcan a dotar de un «contenido real, sintético y mensurable» al modelo (conjuntos y simbología, ítem anterior). (4) Enunciación de conclusiones que permitan re-categorizar el mestizaje latinoamericano o americano, para comprendernos comprendiéndolo; y fundamentalmente para desmitificar y fundamentar opiniones, acciones, actitudes y discursos (entendidos como /textos/). (5) Proyectar y proponer modelos alternativos a cada objeto particular o componente (aspecto o área de la sociedad en que vivimos), que pueda aplicarse, sea viable e implique una «acción mestiza» no traumática y fundadora de un «nuevo orden justo» para nuestras vidas.

(1) El «universo de estudio» (objeto general) lo constituiría la vida latinoamericana en todos sus aspectos, cada uno de los cuales serían los objetos particulares (componentes).

(2) El sistema simbólico propuesto:

- E = etnia
 Ee = etnia (español). Otros sub-índices: (a) = aborigen; (ag) = aborigen; guaraní; (m) = mestizo; etc.
 (n)E = pre-índice (n) número de generación: 1, 2, 3, 4, ... n
 C = cultura
 c = rasgo o carácter (factor) de la cultura.

- C(a) = (a) identificación del factor: (a): alimentación. Otros factores: (h) = hábitat; (l) = idioma; (e) = nivel educativo; (ep) = nivel educativo primario completo, etc.; (cf) = constitución familiar; (Rp) = régimen político; (Ap) = actitud ante el sistema político; (T) = tecnología; (At) = actitud ante la tecnología, etc.
 -c(n) = carencia del rasgo (rasgo negativo u opuesto del señalado en el sub-índice). Ej.: -c(e) = analfabetismo.
 Cm = conciencia del mestizaje.
 Id = contexto ideológico emergente.
 SE = sistema educativo (estructura, dinámica, etc.) Sus componentes pasan a ser sub-índices: (o) obligatoriedad; (r) régimen; (n) niveles; (asg) asignaturas; etc.
 Mm [d,p,r,tv,c] Medios masivos de comunicación (como medios propios del grupo a estudiar). Si fueran exógenos, con influencia en el grupo, deberá llevarse un pre-índice ^(ex) Mm. Diario = d; Periódico = p; Radio; Televisión = tv; Callejera = c.
 Mp [agr. gan. ind] = Medios de producción (como medios en sus manos). En el caso de estar incluidos en los mismos, no como propietarios, deberá llevar un pre-índice: (ex) Exógenos. Agrícolas (agr). Ganaderos (gan). Industriales (ind).

Este sistema simbólico es generativo y abierto, pues ante nuevos factores observables, deberemos integrar los mismos con sus símbolos.

Seguidamente, estableciendo «conjuntos posibles», tenemos modelos para la especificación de caracteres de las distintas etnias, culturas y aspectos:

$$Eag = \{C_{(ca)}, Mp, Mm, SE, Id, Cm, cf., Rp, Ap, T, At\}$$

$$C = \{E, c_{(a)}, c_{(h)}, c_{(e)}, SE, Mp, Mm_{[r,tv,p,d]}, Id\}$$

Es obvio suponer que los conjuntos conformados pondrán en evidencia interrelaciones dinámicas, en procesos de inclusión, exclusión, oposiciones, apareamientos o sub-conjuntos.

(3) A esta altura del análisis componencial, a nivel hipotético debemos precisar si los distintos catálogos aplicados (estamos ya en la tercera etapa del modelo), configuran diferentes caminos o pueden -a su vez- emerger como un conjunto coherentemente unificado. Así podríamos pasar a la etapa siguiente (4) para re-categorizar el mestizaje latinoamericano (si es que se puede llegar a definir un conjunto homogéneo identificable) (un camino) o para descubrir la trama compleja de caminos sin salidas comunes (un laberinto).

Entonces sí podremos exponer medios alternativos viables, por disponer de una radiografía de los sentidos (análisis componencial), una precisión de las categorías y componentes (por ejemplo, el origen del poder económico en un medio masivo de comunicación que influye sobre una cultura o etnia y a la que no pertenece como medio de producción); y un emergente global (¿el mestizaje o los mestizajes?).

4. Síntesis: los mestizajes, el mestizaje

Hemos propuesto un diseño que intente clarificar la problemática compleja del mestizaje dado en América y particularmente en Latinoamérica. La aplicación de relevamientos, estadísticas, cuadros simbólicos y una pormenorizada descripción de cada componente definido *ut supra*, nos conducirá a conclusiones sólidas ante el cúmulo de imaginaria, fabulaciones, utopías, anhelos o autorrestricciones.

Pero como estudiosos y gestores de los objetos de análisis, debemos también exponer un ideal, manifestar una actitud y prefigurar un destino.

Consideramos que a la realidad la comprendemos, la recibimos y la aprendemos, pero también la «hacemos». Los datos precisados no son para «aceptarlos» y sumarlos en laboratorios sociológicos o en congresos paquetes. Dichos datos son para definir líneas de acción correctiva, líneas de flujo de la energía revitalizadora, aceptación de la propia circunstancia y de sus desafíos, aporte para la «acción transformadora» con visión de futuro.

Intuímos, como otros humildes pensadores de América, que los **mestizajes** configuran un laberinto de difícil trama, contradictorio, quizás irreductible. Pero también afirmamos (como otros tantos) que una vez concientizado el problema, conocida la trama, el **mestizaje** (quizás nuestra identidad tan buscada) puede generarse. Si nos hubiésemos limitado al mestizaje biológico o étnico, lo humano no aparecería.

Es justamente despojándonos de científicismos falaces o limitativos, sin despreclar la «ciencia» como método racional, inteligente y útil; y revitalizando lo «humano» en una síntesis propia de esta región de «mixturas», como podremos encontrar un camino auténtico.

¿Por qué temer tantas cosas y no enfrentarlas? ¿Por qué esconder la cabeza y cerrar los ojos y no desabrochar las manos hacia la transformación? ¿Por qué vendar los cerebros y no seguir escudriñando allí donde nos ocultan los sutiles recursos de la realidad?

Ese es quizás el desafío más elocuente: encontrar el **mestizaje latinoamericano**, híbrido, complejo, único, fecundo, comprensivo, alegre, comprometido y realizador.

Nuestra propuesta es un camino, sólo útil si en ningún momento nos distraemos de la meta buscada y sentida:

«El continente mestizo dé la nueva luz que puede nacer de nuestras manos».

María Isabel Larrauri (Universidad Nacional de San Juan)

Para una revalorización del mestizaje

Es bastante común la pretensión de encontrar en la síntesis racial que constituye hoy la población de América del Sur un motivo de sus problemas

de desarrollo técnico o industrial para, de esta forma, proyectar culpas sobre la etnia de sus habitantes, sin advertir para nada que desde una etnografía científica los testimonios afirman precisamente lo contrario. No hay duda que el desprecio por el hombre mestizo, que perdura hasta nuestro presente, tiene una de sus vertientes en las afirmaciones de Hegel en sus **Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal** escritas entre 1822 y 1831 y publicadas en 1837, con posterioridad a su fallecimiento. En ellas leemos: *Las tribus de la América septentrional han desaparecido o se han retirado al contacto de los europeos. Decaen poco a poco y bien se ve que no tienen fuerzas bastantes para incorporarse a los norteamericanos en los Estados Libres. Estos pueblos de débil cultura parecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa. En los Estados Libres de Norteamérica, todos los ciudadanos son emigrantes europeos, con quienes los antiguos habitantes del país no pueden mezclarse.*

Algunas costumbres han adoptado, sin duda, los indígenas al contacto con los europeos; entre otras la de beber aguardiente que ha acarreado en ellos consecuencias destructivas. En América del Sur y en México, los habitantes que tienen el sentimiento de la independencia, los criollos, han nacido de la mezcla con los españoles y con los portugueses. Sólo éstos han podido encumbrarse al alto sentimiento y deseo de la independencia. Son los que dan el tono. Al parecer, hay pocas tribus indígenas que sientan igual. Sin duda, hay noticias de algunas poblaciones del interior que se han adherido a los esfuerzos recientes hechos para formar estados independientes; pero es probable que entre esas poblaciones no hay muchos indígenas puros. Los Ingleses siguen por eso en la India la política que consiste en impedir que se produzca una raza criolla, un pueblo con sangre indígena y sangre europea, que sentiría el amor del país propio.

Semejante juicio descalificante tiene una consecuencia casi necesaria: la mezcla entre españoles, portugueses y aborígenes americanos dará por resultado un hombre inferior al europeo. Sin embargo, el mismo Hegel debe reconocer a estos mestizos (criollos según su denominación) un auténtico sentido de libertad: «el amor del país propio», semilla que hizo germinar la independencia de los países de América del Sur exactamente en el momento que él redactaba su obra.

La mezcla de linaje en nuestras tierras es un hecho incontestable, su magnitud tan vasta es muy difícil determinar, pero en ello también radica una peculiaridad de lo «ibérico», ya que en los orígenes de España y Portugal también se arrastraban iberos, celtas, fenicios, griegos, cartagineses, romanos, visigodos, judíos, árabes, bereberes y gitanos que en distintos momentos de la historia aportaron su sangre y su cultura al patrimonio peninsular.

Magnus Mörner dice con referencia a este acontecimiento: *Ninguna parte del mundo ha presenciado un cruzamiento de razas tan gigantesco como el que ha estado ocurriendo en América Latina y en el Caribe desde 1492. En efecto, es imposible determinar el status racial de la mayor parte de los latinoamericanos sin una investigación genética y antropométrica.*

Pero es inaceptable la sospecha de minusvalía a que se somete a los grupos humanos cuyo origen proceda de tan variadas raíces porque desde

que el naturalista Linneo en 1738 (en la obra *Systema de la naturaleza*) consideró a los indios americanos (o amerindios) como una cuarta raza junto a la negra, amarilla y blanca; las posteriores investigaciones han puesto de manifiesto muchas dificultades para establecer los caracteres que distinguirían una raza de otra. Sin certeza sobre lo que constituye una «raza humana» muy poco podrá afirmarse sobre su mezcla y por tanto a ella, «en este caso nuestro mestizaje sudamericano», no podrá atribuirse válidamente virtudes ni pecados en orden a la capacidad humana de progreso. En referencia a este aserto dice el ya citado Magnus Mörner: *Entre las razas contemporáneas no se ha encontrado ninguna diferencia biológica fundamental; ellas representan evoluciones paralelas a partir de los humildes principios del hombre. En consecuencia, podríamos decir con Juan Comas que, hasta donde sabemos, biológicamente "el mestizaje no es bueno ni es malo". Resulta significativo que todas las razas, en alguna medida, se hayan adaptado a su medio. El mestizaje puede haber producido hombres más resistentes en un medio especialmente difícil, o con más defensa frente a ciertas enfermedades.*³

Ante la evidencia acotada por naturalistas y etnógrafos sobre la imposibilidad, por una parte, de hablar de «razas puras» en el hombre porque en algún momento de la historia, en mayor o menor medida, en todas ellas se dio la mezcla de linajes, y por otra parte, siendo sus resultados en el orden biológico una mayor resistencia al medio o las enfermedades, no queda alternativa: es inútil seguir culpando al mestizaje biológico de las situaciones de adversidad con que puedan encontrarse los pueblos.

El desprecio al mestizo ha surgido pues de preconceptos existentes como marcos teóricos condicionantes del juicio descalificatorio en el caso de teorías de la historia como la de Hegel o como consecuencia de un interés previo por descalificar los países de América Latina, pero ninguna circunstancia ha contado con base crítica en el orden científico que pueda probar tal descalificación.

Cuando los grupos humanos se mezclan hay una simbiosis más importante y de mayor proyección que la biológica: **es la cultural**. La existencia del hombre si bien está condicionada por su medio geográfico y su circunstancia biológica en alguna medida, no está determinada inexorablemente por tales condiciones que se van transformando por la acción del hombre sobre la naturaleza durante el transcurso del tiempo, es decir, por el proceso histórico.

Si observamos desde esta perspectiva el mestizaje de nuestros pueblos de América del Sur, el juicio será distinto. A tres siglos de la ocupación hispano-portuguesa de América del Sur los pueblos criollos (todos ellos mestizos en mayor o menor medida) fueron ejecutores de uno de los mayores movimientos independentistas de occidente que culminó con la independencia y posterior organización de los países latinoamericanos. No es el caso examinar aquí las características y las innumerables causas endógenas y exógenas que dieron por resultado la independencia de América del Sur en el siglo XIX, pero no podemos pasar por alto un hecho incontestable: el pueblo mestizo de América del Sur poseyó la suficiente identidad cultural para conquistar su independencia política, organizar sus países y mantener, en medio de todo

tipo de dificultades, las independencias conquistadas. Este resultado es utópico sin pueblos lo suficientemente evolucionados en el orden socio-cultural.

Las situaciones adversas que puedan acotarse en la historia de nuestros países, (o los del presente) nada prueban contra la tesis que sostiene la positiva capacidad histórica de nuestro «mestizaje cultural» ya que todos los pueblos de la tierra cuentan en su historia con adversidades y crisis mayores que las que han soportado (o soportan) nuestras naciones, sin que por ello se ponga en tela de juicio su etnia y su identidad cultural.

Ha sido nuestro propósito ubicar a Iberoamérica en una perspectiva donde la urdimbre histórica se consolida, a partir de múltiples etnias capaces de lograr un desarrollo cultural, en el seno de Occidente, que se distingue por la fuerza vital de sus actores y prosigue, impertérrito, su marcha del tiempo dejando exhaustos a su paso multitud de preconceptos que buscaron descalificarla.

Notas

¹ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 171.

² Magnus MÖRNER, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires, Paidós, 1969, p. 15.

³ Magnus MÖRNER, *ob. cit.*, p. 18.

Domingo Carlos Tulián (Universidad Provincial de La Rioja)

Todas las voces, todas las sangres.

El hegelismo es, qué duda cabe, una filosofía del espíritu más que de la naturaleza, pero de un espíritu que crece aún turbio y cenagoso de materiales histórico-sociales. Afirmado en el todavía ascendente movimiento de la modernidad, aunque en el tiempo vecino de las primeras manifestaciones de su decadencia, Hegel, es el albacea, el discernidor de una vasta herencia occidental.

Parte de esa herencia confluye en el mundo de hoy que, viejo y enfermo, se muere resistiendo a la muerte con tesón, como debe ser, como cuadra a todo lo digno de haber sido, de haber usufructuado el ser.

El mundo nuevo, del que es ciudadano principal el Nuevo Mundo y por ende nuestra América Latina, lucha por exponerse a las luces de la conciencia de la humanidad, quiere dejar establecidas sus determinaciones. Pero no puede hacerlo sólo con su querer ser. La tarea, la edificación de su naturaleza conciente exige una consumada congruencia entre el ser y el conocer.

Si es así, si esta es la acción convocadora: ¿Cómo renunciar a la herencia fundadora de lo nuevo? Sabido es que se renuncia sólo a lo que se pone o

dispone a voluntad. De hecho estas herencias no son sumisas a voluntad alguna; son irrenunciables. ¿Por qué preocuparnos entonces? Porque, a nuestro parecer, no todo el continuo real queda expuesto en el aspecto de la realidad que se aprehende con esta plaza de lo posible-imposible. Creer que podemos lo que no es posible es un modo de manifestarse lo inconciente, y es precisamente este territorio una provincia importante que la ciencia debe ganarle a la creencia. La creencia espontánea, exuberante, estorba al saber. Pero no a la inversa, porque todo saber necesita vestirse con la fe (racional) de la práctica. Con este deber del ser irrenunciable la conciencia latinoamericana allana el camino a la Integración de su mundo, abre un cauce al movimiento de su entendimiento y de su razón a través del que asimila al ser en el pensar y hace congruente al pensar con el ser.

Latinoamérica debe tomar conciencia de la múltiple herencia en la que ella consiste: para indicar aunque sea de modo aproximado, mencionamos entre sus corrientes principales la indígena original, la africana trasvasada, la eurocolonial y la euroasática inmigrada más recientemente.

De estas cuatro principales líneas genéticas, ninguna tiene un derecho exclusivo a la ortodoxia de lo latinoamericano, así como ninguna puede acceder a su latinoamericanidad sin descubrirlo en cada una de las otras.

Sin embargo, todas estas partes de nuestras almas americanas se estructuran sobre el eje de la modernidad, sin menoscabo de ninguna sino por el contrario, ya que encuentran en ella su destino común y el pasaporte al universo nuevo. Por ello, tampoco es posible renunciar a estas tradiciones del occidente maduro, aún cuando pese tanto la dominante experiencia de la dependencia material y espiritual de nuestros pueblos. Más que en ningún otro momento para nosotros también *qui convien lasciare ogni sospetto, ogni viltà convien che qui sia morta*². Sólo así, con la conciencia libre de las brumas de la sospecha, con el ánimo no envilecido por sentimientos mezquinos, podremos trasponer las puertas de nuestro infierno en condiciones de juzgar bajo todas las reglas del buen juicio nuestro mundo.

Puede templar el ánimo advertir, por ejemplo, que tenemos tradiciones paralelas a esta de la literatura italiana de bajar a los infiernos y dialogar con sus muertos ilustres para ordenar la trama de su intrincada historia. Los argentinos optamos por indagar el mundo de los sueños, no como Platón ni como Virgilio y el Dante. Escuchamos fervorosamente nuestras primeras voces y escrutamos después nuestras segundas sombras. En el primer momento los gauchos payadores aconsejaron atinadamente desde su mundo. En el segundo, otros gauchos, conchabados, de vuelta de la aventura anárquica, enseñaron a mirar las cosas con prudencia distinta. Por ellos quedó expuesto ese modo argentino de ser centauros pedagogos. Y de paso, como quien no se da cuenta de lo que hace, la literatura argentina construyó la figura y nos mostró un rostro concreto de Quirón, el maestro de Apolo y de Peleo, y de Aquiles y Jasón. A partir de aquí la ciencia positiva puede deducir las trazas regulares de la épica y enseñar cómo los griegos nacieron de un primitivo pueblo pastor y caballero.

No es raro por impropio sino por nuevo ver a Quirón galoparnos la pampa y nuestros llanos, aperando una cultura rigurosa, disciplinante, hecho gaucho

y caudillo, educador de generaciones como viejo pedagogo y conductor de pueblos como antiguo demagogo, para los griegos ambos oficios casi la misma cosa.

Desde Platón, el fundador, una larga tradición intelectual plantea y pretende conocer los problemas sociales y del estado indagando el alma. Por ese camino, el apasionado discípulo de Sócrates, si bien no consiguió edificar la ciencia que conjurara la inapaciguable *stasis* de la sociedad griega, cuyo mayor escándalo había sido, sin duda, el interesado juicio y la injusta muerte de su maestro, descubrió, sin embargo, el inconciente.

Si esta tradición, que según Borges es, como todas, *el mejor instrumento que les ha sido dado a los hombres para renovar o innovar*, aunque, claro está, *no servilmente remedada, sino ramificada y enriquecida*³, si esta vieja costumbre intelectual puede aún reverdecer y fructificar, bien pudiera mostrarnos el inconciente de nuestra América, los abismos que separan sus culturas particulares y la torturada contraposición de sus mentalidades.

Empezar a conocer nuestro turbulento inconciente, aún a costa de infligirnos una profunda herida narcisista, supone comenzar a beneficiarnos con sus riquezas y a potenciar el movimiento de nuestra autoconciencia. Por su naturaleza no cabe esperar que este comienzo cuente con el auspicio de todos, sino que deberá tropezar con grandes resistencias, ya que, la visión de esa masa desordenada y caótica repugna a la vieja conciencia de cuño colonial que, solitaria en su reinado hasta hoy y frente a ella echará de menos los contenidos de su antiguo mundo, y todavía más echará de menos las formas que le han dado la seguridad del dominio de sus relaciones filias y la comodidad de sus relaciones ya impuestas.

Pero de aquí arranca una gran tarea, a saber, la segunda conquista, la apropiación intelectual de nuestra América por los propios latinoamericanos. No cabe que se haga sin pagar el precio de todo saber nuevo. Tampoco será posible consumarla sin una apropiación plena de categorías esenciales de nuestra cultura europea, al modo como, por ejemplo, nos hemos apropiado de la categoría del Estado Nacional. Esta, siendo como fue una criatura de la emergente burguesía europea, y habiendo tenido como rol principal allí presidir el proceso de la modernidad, en el Tercer Mundo, naturalizado ya, protegió bajo su forma culturas de tribus y de incipientes nacionalidades y medló para que ellas se integraran al gran concierto internacional de nuestro tiempo. El movimiento de liberación nacional, cuyo triunfo es uno de los acontecimientos más notables de nuestro siglo, da buena cuenta de ello. Como el Estado Nacional, otras categorías de la cultura europea, naturalizadas por cierto, pueden y deben impulsar nuestro autoconocimiento.

Esta tarea de bucear en el submundo del alma de nuestra América para establecer el orden propio de cada saber ahí, donde impera el caos aparente, es, por un lado, la tarea inmediata de la ciencia, como disciplina que puede urdir la trama de las conexiones regulares entre los momentos y los objetos contrapuestos.

El arte, especialmente la literatura, y quizás más propiamente el cuento y la novela latinoamericanos, nos ha entregado ya, con su modo libre y desafiado de captar el tras mundo cotidiano de lo real maravilloso, un saber sólido

y firme por el que la conciencia latinoamericana puede transitar seguramente a su futuro. Momentos y determinaciones, aspectos y figuraciones de Latinoamérica están ahí definitivamente capturados: el argentino orillero de Borges, raro personaje nacional ya extinguido que llegó a capacitarse en la doble disciplina cultural de no alzar la voz y de jugarse la vida al mismo tiempo; el negro revolucionario de Carpentier, ese forjador de estados nacionales en Latinoamérica instaurando nuestro primer estado nacional independiente, el aún no asumido ni asimilado Haití, tan africano, tan negro y ni más ni menos independiente o dependiente que los demás. El Estado Nacional, la razón pura de la política europea, conquistado y esgrimido como arma de triunfo por la conciencia de una africanidad tribal, trasegada, esclavizada y cosificada. Y también está ahí el indio indivisible de José María Arguedas, el indio indivisible, flexible ante el devastador azote de las dominaciones y siempre renaciente, omnipresente y mágico.

Con todo, el pensamiento latinoamericano no podrá realizar su obra sin el aporte acabado de la ciencia, en especial de las ciencias sociales. Y en particular la filosofía latinoamericana, sin el aporte del saber de las ciencias permanecerá en su alta clausura, en la torre de su ininteligibilidad universal. Sin el trabajo de las ciencias particulares por el que el objeto del pensamiento queda *determinado de un modo perfecto*, lo que su filosofía predique continuará apareciendo solo como un *todo velado en su simplicidad*. *Sólo lo que se determina de un modo perfecto (a través de las ciencias particulares, digo yo, D.C.T.) es a un tiempo exotérico, concebible y susceptible de ser aprendido y llegar a convertirse en patrimonio de todos.*

Y esto es así porque *la forma inteligible de la ciencia es el camino hacia ella asequible a todos e igual para todos y el llegar al saber racional a través del entendimiento es la justa exigencia de la conciencia que accede a la ciencia, pues el entendimiento es el pensamiento, el puro yo en general, y lo inteligible es lo ya conocido y lo común a la ciencia y a la conciencia no científica, por medio de lo cual puede ésta pasar de un modo inmediato a aquella*⁵. En cuanto conciencia este paso a la ciencia es la libertad, ya que ésta es la conciencia de la necesidad, y en cuanto libertad, es el modo de ser de todo momento, grado o transición o desarrollo de la conciencia, ya sea como individuo, como generación o como pueblo, ya como cualquier otra determinación que de este modo se haga parte o unidad (en la que siempre está el todo, incluida esta fenomenología del alma que se autonconcientiza como espíritu) sea, por otro lado, cualquier todo que nunca puede dejar de ser a la vez parte.

La unidad de eso que llamamos América Latina es un hecho. Sin embargo no radica en este hecho la cuestión que se plantea al pensamiento latinoamericano; lo que se le demanda es la entrega de la unidad de su concepto, no como unidad *velada en su simplicidad* sino con todas sus determinaciones interiores históricamente actuadas, hechas conciencia.

Notas

¹ Tema desarrollado en mi comunicación **Propiedad y apropiación de lo latinoamericano** en el panel final de las Primeras Jornadas Regionales de

Pensamiento Latinoamericano, El Rodeo, Catamarca, 12 al 14 de noviembre de 1987.

² Dante ALIGHIERI, *La Divina Comedia, Inferno III*, 14, 15. Brescia, La Scuola, 9ª ed., 1966.

³ Werner JAEGER, *Platón es el padre del psicoanálisis en Paidela*, México, F.C.E., 5ª reimp., 1980, p. 749 y cfr. PLATÓN, *La República*, 571 b-573 a (Libro Noveno), en *Obras completas*. 2ª ed., 6ª reimp. Madrid, Aguilar, 1986, p. 813.

⁴ Jorge L. BORGES, *Biblioteca personal (Prólogos)* Bs. As. Alianza, p. 37.

⁵ Georg Wilhelm F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*. México, F.C.E., 1973, p. 13.

Resúmenes

Martha Cremaschi de Petra (U.N.Cuyo, Mendoza)

Aspectos de la política demográfica social de España en América y el mestizaje en Mendoza durante la primera mitad del siglo XIX

El objetivo de este estudio es mostrar en primer término la política de la monarquía española frente a lo demográfico y a lo social. Así procuró desde un primer momento mantener las posesiones de ultramar en un estado de dependencia en lo económico-político, para lo cual necesitaba fundamentar sus ordenanzas y medidas, en informaciones escritas detalladas y constantes.

En segundo lugar se analiza el panorama étnico indiano, que cobra a partir del siglo XVII una complejidad extraordinaria por el desarrollo progresivo del hibridismo, que como sabemos dio por resultado la individualización de una serie de castas, que alcanza su máxima estratificación en el siglo XIX. El posterior desarrollo del mestizaje tiende a la disolución de las castas. Tal fenómeno se dio en Mendoza y el mismo se verifica a través de los libros de matrimonio del Archivo Eclesiástico.

Roberto Mamaní Choque (Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia)

El problema del hombre andino en el pensamiento boliviano

Este trabajo comprende 5 partes que son: hombre, cultura, historia, Estado y conclusión. Voy a resumir cada uno de los puntos para tener una idea general del tema. Según Fausto Reinaga la diferencia del hombre europeo y andino consiste en la siguiente: para el mundo andino el hombre es cosmos. El hombre es comunitario. En cambio para el mundo europeo el hombre es anticósmico. El hombre es individual. Según el dirigente de CONDEPA Lic. Julio Mantilla la cultura para los quechua-aymaras es la relación del hombre con la naturaleza. La cultura es la relación del hombre con el cosmos; sin em-

bargo, para el mundo europeo la cultura es todo lo que sabe y conoce el hombre. Según el dirigente de MRTKL, Lic. Roberto Choque, la historia para el hombre nativo es cíclica. Sin embargo, la historia para el hombre europeo es lineal. Según el dirigente de MRTKL, Walter Reñaga, el Estado es una especie de identidad especial de una sociedad y administra el conjunto de ese sistema social. Como conclusión sostenemos que es preciso constituir un nuevo Estado donde no haya discriminación, egoísmo ni injusticia. La nueva sociedad se construirá cuando se llegue a ser conscientes de lo que somos. Concientizar a la clase oprimida de nuestro pueblo nos llevará tiempo, pero sólo así nos transformaremos en una sociedad socialista.

Jorge Estrella (Universidad de Chile, Santiago, Chile)
Contra la nostalgia

El texto se ocupa de un ritual ejercitado en algunas regiones del Noroeste argentino (NOA). Se trata de un llamado a sí mismo que el criollo practica antes de abandonar su rancho y encaminarse a una ausencia prolongada en la zafra de una provincia vecina.

Marta López de Pederzoli (Universidad Nacional de San Juan)
Algunas reflexiones acerca de frontera, desierto y malones

Quienes escribieron nuestra historia nos legaron una visión del indio según la cual y los tiempos que corrían, éste era el Infiel que maloneaba azotando los pueblos cercanos a la frontera, para luego internarse en el desierto, lugar al que fuera reducido con el avance de los blancos.

La frontera era entonces el lugar de contacto entre la llamada civilización y la barbarie, el lugar de intercambio comercial, de robos, de tratados de paz y de asentamiento de fortines habitados por gauchos arrebatados a los poblados por las levas militares y las injustas sentencias de los Jueces de Paz. El indio vivió esa expresión de civilización y a ella respondió según sus necesidades y conveniencias.

En el presente trabajo se expone el concepto de frontera interior, a qué se denominó desierto, cómo era la actividad en la frontera y especialmente la situación de los indios en la región pampeana, en la segunda mitad del siglo pasado.

Comisión

Integridad nacional y transnacionalización

Abelardo Barra Ruatta (Universidad Nacional de Río Cuarto)

El problema de la dependencia, la Integración y la Identidad

Nuestro propósito consiste en mostrar cómo el problema de la dependencia incide negativamente en la concreción de toda forma de integración latinoamericana o en la enunciación aceptable de rasgos característicos de identidad continental. El fracaso de los anhelos integracionistas, ideal recurrente en el ideario político y filosófico latinoamericano, y la dificultad de alcanzar definiciones convincentes de una identidad que nos singularice, ha de pensarse fundamentalmente en relación con la vigencia de formas de dependencia que actúan entre nosotros como factores desintegradores y alienantes irreducibles. Más allá de las dificultades inherentes a conceptos tales como «integración» e «identidad», que en virtud de una equívocidad e infinidad de empleos semánticos han quedado vaciados de sentido, los mismos se hallan justificados cuando apuntan a la expansión y plenitud de cada uno de los miembros que se asocian. Sin embargo, esos conceptos pierden todo sesgo de autenticidad cuando pretenden ser viabilizados en el seno de las formas de dependencia vigentes.

La dependencia, que torna comprometido nuestro autorreconocimiento presentándonos como extraña a nuestra propia mismidad y que con mayor razón habrá de trastocar profundamente todo conato de reconocimiento a través de relaciones alterativas, deberá ser analizada en dos ámbitos diversos de conflictividad. Estas áreas de conflictividad, que subsumiremos en el concepto «dependencia», a pesar de aparecer frecuentemente ligadas entre sí, y por ello recíprocamente alimentadas, pueden analizarse de manera autónoma por tratarse de realidades sustantivas en sí mismas.

Un ámbito de conflicto habrá de ser señalado en el fenómeno de dependencia externa entendida como *la necesidad que una nación tiene de otra para subsistir o desenvolverse en algún respecto importante*¹.

El otro espacio conflictivo se halla instalado en la vida doméstica de la mayoría de los países del mundo, toda vez que ellos se configuren en base a un *sistema de relaciones sociales organizado sobre la relación entre opresores y oprimidos*². La negatividad inherida de estas dos formas de la dependencia o dominación se refuerza y alcanza un grado de alienación insostenible para la salud existencial de vastos sectores populares. Salazar Bondy alertaba hace ya bastante tiempo acerca del peligro que implicaba la instauración de *una verdadera diferenciación antropológica entre los hombres que forman parte de los mundos desarrollados y subdesarrollados en función del ensanchamiento de la brecha que separa a uno y otro tipo de países*³. Nosotros añadimos, como fuente alimenticia de la «diferenciación antropológica», las desigualdades detectables intranacionalmente entre los hombres que conforman el sector del vivir de la abundancia y la plenitud y aquellos otros que pertenecen al sector de la sobrevivencia, de la escasez y la defectividad.

La asimetría existente entre el desarrollo económico del centro y la periferia del sistema económico mundial capitalista determina modos de vida heterogéneos e inconmensurables entre los habitantes de uno y otro tipo de polos de desarrollo. El desarrollo estructural de los países centrales hace posible una optimización en la calidad de vida, plasmado en un diverso crecimiento psicofísico de sus habitantes que llega a singularizarlos cualitativamente respecto del de los habitantes del mundo subdesarrollado.

A nadie escapa que en los países centrales, altamente desarrollados, es posible el señalamiento de grados diversos de humanización. La defectividad antropológica puede ejemplificarse allí en la condición humana de los sectores subocupados o desocupados, en las etnias oprimidas, en los marginales del sistema, etc. Igualmente sería un error concebir a la periferia como una homogeneidad poblacional defectiva. Los sectores dominantes de estos países se caracterizan por un modo de vida que los asemeja indistinguiblemente del de las poblaciones del mundo desarrollado: reproducen sus ideas y valores, sus pautas de consumo, sus modas, etc.

Esta verdadera «diferenciación antropológica» si bien no ha de pensarse como fundada o fundante de mutaciones evolutivas irreversibles de la especie, es lo suficientemente grande como para inducirnos a creer que existe una prelación objetiva entre los individuos del sistema en su conjunto, toda vez que las observaciones *in situ* nos ponen de manifiesto diferencias tan nítidas entre ellos que sólo en función de un esfuerzo imaginativo y en base a una vocación esencialista nos es posible hablar de especies homogéneas.

No es difícil inferir las actitudes teóricas que se derivan de la constatación de estas diferencias. Los sectores interesados en el mantenimiento de una situación que les favorece, enmascaran la realidad a través de proliferas justificaciones ideológicas. La actitud prejuiciosa encuentra tierra fértil en esas totalidades objetivas y cerradas que diseñan a la filosofía como instancia justificadora de la estructura social. Descalificaciones ideológicas y axiológicas han relativizado históricamente las demandas sociales, declarándolas fuera de la racionalidad o dotadas de una a-juridicidad que las torna sólo atendibles por vía de la represión.

Igualmente, vacuas construcciones lógicas han pretendido fundamentar diferencias ontológicas insoslayables entre vastos sectores de la humanidad que hicieron posible que ciertos hombres deban jugar en la historia un papel de minusválidos ontológicos. Existe además toda una propensión encaminada a nihilizar o estigmatizar los reclamos o demandas populares en función de identificaciones abusivas y desclasificadoras tales como las de materialidad-esclavitud, sensibilidad-inconciencia. Ontologizado lo óntico, esencializado lo existencial, la conceptualización filosófica instaura un mundo fantasmagórico o entelequial enderezado a convalidar eternamente la realidad tal cual ella se presenta.

Sectores que en el plano de la materialidad real lideraron procesos políticos favorables a la custodia y expansión de sus intereses de clase, hipostasan la realidad al plano del puro concepto a través de la reformulación filosófica y presentan transpuestos en el plano del discurso impoluto sus particulares intereses como momentos necesarios del devenir espiritual. Entonces,

pueden aparecer como divinizados el ser, la espiritualidad y todo lo intangible como categorías privativamente humanas. Al mismo tiempo, la dimensión del tener aparece condenada como vector espurio y degradante. En base a esta escisión que se opera entre el ser y el tener, decretada para las mayorías incapaces de pensar al ser depurado de toda materialidad, cualquier forma de reclamación en el orden de la facticidad pasa a ser considerada como provocación a la pura realidad conceptual de lo racional, ahora mágicamente permutada en el orden existencial fáctico bajo la forma del estado.

El influjo de esta dicotomizante conceptualización ha hecho aparecer como mezuino materialismo a los movimientos filosófico-políticos que vertieron sus reclamos de espiritualización de las masas a través de la posesión y goce de los bienes materiales.

En cambio, para los sectores esperanzados en la ruptura del *statu quo*, la filosofía ha de conformarse más bien como un saber de denuncia o sospecha. Toda filosofía opciona a partir de ciertas valoraciones preteóricas y por ello puede comportarse tanto como un «pensar crepuscular» que prefiere a la realidad tal cual es o ha sido, identificándola sin más con la racionalidad misma; o puede proponerse como un «pensar matinal», auroral, que prefiere el futuro, las formas novedosas, lo inesperado⁴.

El saber filosófico lejos está de expresar la mirada de «todos los hombres», antes bien constituye la mirada de algunos, la mirada de *los de nuestra diversidad y particularidad*⁵. Por ello, al discurso pretendidamente universal del sector privilegiado es menester oponer un contradiscurso que se reconoce a sí mismo como parcial e interesado en la lucha contra todas las formas de alienación. A la cerrazón de la totalidad que se piensa a sí misma como inmutabilidad esencial, como perfección esférica y ontológica, hay que presentarla como lo que ella efectivamente es: una cerrazón ideológica. Para ello es fundamental tomar conciencia *por obra de nuestra inserción en el proceso social e histórico, de la parcialidad de todo mirar*⁶.

La opción por este filosofar augural o rejuvenecedor toma por valioso lo que tradicionalmente ha sido visto como un disvalor. Reivindica la dimensión de la cotidianidad por encima de la heroicidad homérica de los grandes hombres, como forma de rehabilitar a las grandes masas populares en tanto efectivos sujetos protagónicos de la historia. La intrascendencia, la obvedad de la vida cotidiana determinan la circularidad de su ritmo, circularidad que ha de quebrarse merced a prácticas de liberación que intenten instaurar la novedad y la creación en la vida morosa de los sectores mayoritarios.

Debe la filosofía comprometerse en la denuncia de la función tanática de la dependencia consagrada conceptualmente por formas opuestas del discurso y en este sentido advertir que la fuerza del contraste de las diferencias antropológicas señaladas se potencia provocativamente en la constatación de la vida en común de vastos sectores pauperizados con sectores que se caracterizan por reproducir descaradamente el modo de vida y las pautas de consumo de las élites más desarrolladas y sofisticadas del mundo. Pero en esa inmediatez física que supone la convivencia socio-productiva del hombre de la vida apropiador y el hombre de la supervivencia productor, muestra con absoluta transparencia el carácter puramente histórico-cultural de la

«diferenciación antropológica» y con ello la posibilidad cierta y causable de la supresión de esa separación ignominiosa. La «diferenciación antropológica» no es una insalvable realidad ontológica. Es puramente cultural, histórica y como todo lo cultural es superable, sustituible, reemplazable.

La cancelación de la dependencia, por obra de algunas de las consideraciones que hemos venido aduciendo, constituye un requisito insoslayable para el éxito o fecundidad de toda intención identificatoria o en la efectiva concreción de alguna forma de integración. Los modos auténticos de integración e identificación latinoamericanas asientan en procesos sociales de ruptura de las totalidades cerradas de poder; procesos dentro de los cuales los sectores de hominización históricamente defectiva deben exigir el reconocimiento de su alteridad a través del protagonismo activo en la estructuración de formas sociales más justas. De no producirse la supresión de los modos de dependencia, todo ideal integrativo se presenta como imperfecto, aún como mistificación o encubrimiento, puesto que el reconocimiento de la alteridad se limita a la incorporación invariada de los sectores defectivos en regiones más extensas de dominio o explotación.

Citas

¹ Augusto SALAZAR BONDY, cit. por Rodolfo NORTON. *Tesis de Maestría*, México, U.N.A.M., 1989, p. 227-228

² Arturo Andrés ROIG, *Propuestas metodológicas para la lectura de un texto*. *Revista del IDIS*, nº 11. Ecuador, Universidad de Cuenca, 1982, p. 132.

³ Augusto SALAZAR BONDY, op. cit. p. 230-231.

⁴ Arturo Andrés ROIG, *Sobre el tratamiento de filosofías e ideologías*. Mendoza, 1973, p. 11.

⁵ Arturo Andrés ROIG, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, F.C.E., 1981.

⁶ Arturo Andrés ROIG, *Ibid.* p. 21-22.

Raúl Bernal-Meza (Centro de Estudios de las Relaciones Internacionales de América Latina CERIAL, Mendoza)

Interdependencia, transnacionalización y desarrollo en América Latina. Una lectura crítica de nuestras ciencias sociales.

La década que termina ha sido definida, en relación a América Latina, como la del crecimiento perdido. A nivel del sistema internacional, ella comenzó reflejando la vigencia extrema, después de años, del paradigma Este-Oeste. La estrategia de Estados Unidos, bajo la administración Reagan, apuntó al mantenimiento de la bipolaridad militar-estratégica con la Unión Soviética y al afianzamiento de un liderazgo en la política económica del sistema capitalis-

ta. Esta perspectiva privilegió la articulación de relaciones económicas y políticas Norte-Norte, manteniendo a América Latina en una posición de escasa o nula importancia.

Hoy, como consecuencia de los acelerados cambios que se están produciendo en la Unión Soviética y otros estados socialistas de Europa, la perspectiva indica el desarrollo sostenido y creciente de una articulación de nuevos intereses y relaciones políticas, económicas, comerciales y de cooperación entre el Este y el Oeste. Resulta así que, tanto para los Estados Unidos, como para los miembros de la C.E.E. y Japón, las relaciones con Europa Oriental y la U.R.S.S. pasan a constituir la opción central de la política exterior.

Para un lector poco advertido, estos dos momentos históricos serían expresión de una singular y -más que nada- extraña coincidencia. Sin embargo, la lectura objetiva debe señalarnos, sin lugar a dudas, la escasa, marginal gravitación de América Latina en el sistema internacional.

El orden mundial está hoy en uno de sus más trascendentales puntos de inflexión. Nos aproximamos al comienzo de una nueva era que está anunciando la configuración del orden mundial del siglo XXI: distensión Este-Oeste y erosión de la lógica de la confrontación bipolar, revolución tecnológica liderada por las economías más dinámicas de Occidente (Japón, R.F.A., NIC's asiáticos), constitución de poderosos polos económico-comerciales (EE.UU. - Japón - Pacífico y la Europa del '92), que señalan un aumento progresivo y excluyente de las Interacciones Norte-Norte, a expensas del Tercer Mundo.

Paradójicamente, tanto al Este (U.R.S.S.) como al Occidente, se asiste a la interpretación de que estamos en presencia de un sistema o un conjunto sistemático global, caracterizado por la interdependencia de sus elementos constitutivos, una de cuyas manifestaciones de funcionamiento es la existencia de «problemas mundiales» y/o «la mutua dependencia de los elementos constitutivos», como la cualidad intrínseca del mismo.

Desde el punto de vista teórico-conceptual, las Ciencias Sociales acompañaron esta evolución. En el pasado reciente, éstas y en particular las Relaciones Internacionales generaron importantes aportes teóricos para la interpretación de la historia y los procesos mundiales. Especialmente, desde la segunda post-guerra, asistimos a una evolución significativa de los paradigmas, cuya casi totalidad fueron elaboraciones intelectuales del Norte. En este proceso analítico, América Latina aportó en los años '50 una interpretación de las características y las formas de inserción de nuestros países en la economía política mundial. El esfuerzo constituyó un aporte original del Sur a las teorías sistemáticas. Sin embargo, la «Teoría del Desarrollo» supuso que el sistema internacional, bajo los condicionantes de los paradigmas Este-Oeste y Norte-Sur, se mantendría constante. De esta forma, todo el pensamiento latinoamericano preocupado del orden internacional se ocupó de los problemas domésticos del desarrollo y no de las condiciones estructurales que generaban esa tendencia a la reproducción cada vez más desigual de los términos de intercambio, pero, al mismo tiempo, el orden mundial no permaneció estático. Hubo erosión de la jerarquía sistemática y una transformación estructural de la industria y la tecnología, que llevaron a la transnacionalización de la economía y la interdependencia.

A su paso, sobre el cuestionamiento latinoamericano de la teoría ricardiana de las ventajas comparativas, la Teoría de la Dependencia incorporó el fenómeno de la dominación, que permitía mantener la vinculación centro-periferia a través de la reproducción doméstica de una relación dependiente. Ella ayudó a comprender que ese conflicto «desarrollo capitalista- subdesarrollo» se reproducía al interior de nuestras propias sociedades. Pero, como ha ocurrido en otros momentos de nuestra historia, en distintos procesos políticos y con diversas argumentaciones, ahora, bajo los fundamentos de una concepción hegemónica, la «seguridad nacional», esa reproducción doméstica de la dependencia arrasó con nuestras democracias inestables, con nuestros sistemas políticos y con nuestros esfuerzos por desarrollar autónomos marcos teóricos de análisis.

Gracias a la conjunción de los fenómenos, consecuencia de la dependencia y la expansión de la sociedad consumista, América Latina, en su esfuerzo por acceder a un estilo de vida calcado del estilo y de las pautas de consumo de la sociedad capitalista occidental, incorporó los paradigmas del Norte o, mejor dicho, continuó por la senda de la dependencia intelectual, haciendo que el estudio de las Ciencias Sociales, su cultura y su sistema educativo se interpretaran bajo las formas más rígidas del abanico de paradigmas elaborados en el Norte y así los análisis teóricos del pensamiento latinoamericano -fundamentales por su influencia en el discurso político y en la fundamentación de la cosmovisión desde la cual los formuladores de política exterior definían el perfil de las mismas- no se renovaron. Consecuencia de ello fue la permanente presencia de enfoques teóricos e ideológicos anacrónicos, tanto en nuestras Ciencias Sociales como en las Políticas, lo que afectó nuestra capacidad de previsión y gestión internacional, mientras nos acostumbramos a vivir de espaldas a nuestros países hermanos.

El atraso teórico-conceptual fue funcional a las alianzas gobernantes que buscaron la continuidad de las formas dependientes, pues nos impidió interpretar correctamente la magnitud de los cambios que ocurrían en el sistema político y económico internacional, especialmente desde fines de los años '60 y mientras nos convencían de la crisis total del sistema, el capitalismo mundial fue capaz de superar su crisis industrial, sobre la base de un complejo proceso de transformaciones científicas, tecnológicas y políticas que implicaron nuevas estrategias y demandas hacia la periferia, para proceder a implementar formas de acumulación a escala planetaria más eficientes, capaces de asegurar el salto hacia adelante que entrañaba lo que hoy denominamos como «tercera revolución industrial». Así, el sistema se fue haciendo cada vez más transnacionalizado e interdependiente, una realidad que cuestionaba progresivamente nuestras tradicionales concepciones sobre la soberanía nacional, ya que no controlábamos ninguna de las variables que vinculan a nuestras economías con el centro, en tanto que los enfoques dominantes de las políticas exteriores se ajustaban a lecturas tradicionales, anacrónicas, que pasaron del enfoque de equilibrio de poder a distintas perspectivas de la geopolítica y la diplomacia de las fronteras ideológicas. Regionalmente nos aislábamos unos de otros, mientras el proceso a escala sistémica continuaba, modificando sustancialmente el conjunto de componentes de la relación

centro-periferia, pero sin alterar no obstante su rasgo dominante: la asimetría. He allí también razones para una década perdida.

El atractivo que ejercen sobre la periferia tanto la «cultura-centro» como sus producciones se transforma en la incorporación y reproducción intelectual de paradigmas ajenos, pero no sólo a través de esta influencia, sino de los mecanismos e instrumentos que el propio Estado dependiente genera o reproduce, mediante la utilización del sistema político, social y cultural.

Sin embargo, este mismo modelo o estilo de vida occidental es a la vez competitivo y conflictivo, ya que unos quieren conservar y aún mejorar el nivel de vida alcanzado, mientras otros buscan implementar formas mínimas de desarrollo que permitan preservar las condiciones elementales de existencia.

Los conflictos por consolidar estructuras de dominación, tanto a escala planetaria como doméstica, generan motivos de tensión permanente: sin embargo, el primer problema que debemos enfrentar es el de la propia interpretación de los problemas, superar el divorcio entre el conocimiento, los instrumentos analíticos y la realidad.

La nueva tendencia integradora a nivel sistémico es el modelo de la interdependencia, un paradigma mucho más atractivo que el de desarrollo-subdesarrollo, pero que tiene igual significación: integración forzosa a un sistema-mundo indiferenciado.

El sistema-mundo, a partir del cual nuestra civilización universal puede ser entendida como un sistema independiente de los elementos que lo componen (las sociedades nacionales), tiene una dinámica estructural propia: su economía (la economía-mundo) condiciona el desarrollo de sus elementos y determina el lugar que ellos ocupan en la pirámide jerárquica del trabajo internacional, es decir, del poder.

Quizas no podamos escapar a las condicionantes de la interdependencia, pero sí podemos percibirla hoy como una situación donde la batalla entre la cooperación y la dominación, las dos formas posibles de interpretarla, sigue ganándola esta última.

Interdependencia, transnacionalización económico-financiera, integración al mundo, reconocimiento de pertenencia al sistema-mundo no implican que interpretación y condición sean sinónimos. De allí que de lo que se trata hoy es también de repensar nuestros modelos teóricos y darle al proceso de elaboración intelectual y de análisis crítico un lugar mínimo de existencia en nuestro sistema socio-político y cultural; pero también sabemos por la experiencia histórica que ello es sólo posible bajo el sistema político democrático.

La interdependencia, por sus propias características, ha obligado a reconocer a sus propagadores el alcance mundial de muchos problemas tradicionales del Tercer Mundo que ahora son percibidos como una amenaza para el futuro de la humanidad. De ellos, varias son las consecuencias de las relaciones de dependencia y de su reproducción a nivel interno. Solamente una capacidad colectiva que brinde fundamento al accionar político de gobiernos representativos, herencia de regímenes democráticos que implementen políticas y estrategias de concertación regionales, permitirá internacionalmente

que esos problemas que nos afectan sean tratados en el marco de ese paradigma, a condición de que, internamente, en nuestras sociedades, el sistema político asegure la preservación de las condiciones de existencia, entre las cuales, ineludiblemente, debe encontrarse la capacidad de desarrollo de una masa crítica, independiente y libre.

Alberto Darío Lucero (Universidad Nacional de Cuyo)

Integridad nacional y transnacionalización. Perspectivas de integración.

El proceso de Integración latinoamericana debería contar con un «Tratado Marco» que diera origen a un «Organismo Transnacional» del cual fueran parte exclusivamente los estados latinoamericanos.

En el mismo se debería contemplar necesariamente los pasos hacia la Integración económica, a través de las distintas etapas: Zona de Libre Comercio; Unión Aduanera; Mercado Común, Unión Económica. Paralelamente y en forma gradual en ésta nos dirigiríamos a la Integración Política para alcanzar como objetivo final de este proceso la Confederación de América Latina.

Fundamentos

I. Antecedentes

Es una idea grandiosa pretender formar de todo el mundo nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tienen un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diversos estados que hayan de formarse; más no es posible, porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes dividen a la América. ¡Qué bello sería que el Istmo de Panamá fuera para nosotros lo que el Corinto para los Griegos! Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto congreso de los representantes de las repúblicas, reinos e imperios a tratar y discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra, con las naciones de otras partes del mundo. Esta especie de corporación podrá tener lugar en alguna época dichosa de nuestra regeneración (Simón Bolívar).

Hoy es el momento de comenzar a transitar el camino de la Integración de América Latina como una manera de cumplir con nuestros impulsos históricos.

Lo cierto es que América Latina ha recorrido un largo camino de dispersión política y desintegración económica en el cual ha predominado el aislamiento por sobre la integración.

Los intentos por alcanzar una Integración económica expresados en ALADI, Pacto Andino, han sido sólo eso, meros intentos que han fracasado por una verdadera falta de voluntad política.

Por otro lado, el intento de integrar políticamente a América Latina, no fue tomado por ésta sino por la América Sajona, que dio por resultado a la Organización de los Estados Americanos organismo éste «panamericano».

La Organización de los Estados Americanos, obedece a la Doctrina Monroe y no a la de Bolívar, que exigió primero la Integración de la América Española.

Desde 1888 en que comienza el proceso de Integración americano y hasta 1948, cuando el triunfo de los Estados Unidos y sus aliados, se desarrolló la exitosa culminación de una doctrina que racionalizaba los intereses hegemónicos de Washington sobre el continente americano: el panamericanismo. Pero venía a la existencia, precisamente cuando los Estados Unidos, remontando vuelo, se preparaban para dejar de ser una potencia americana y empezar a ser una potencia mundial. En esta paradoja reside la razón de la crisis actual de la O.E.A.. Por lo tanto, la O.E.A. nació en respuesta a dos datos: la americanización de las ambiciones de los Estados Unidos y la dispersión política de América Latina. Hoy estos datos se han invertido: en tanto que el rol de los Estados Unidos se ha universalizado, América Latina muestra un creciente grado de integración política.

Problemas actuales y comunes a los estados latinoamericanos se nos imponen como desafíos políticos y económicos. Destaquemos solamente la actual situación de Centroamérica, las características del endeudamiento externo, el flagelo de la droga, y el rápido proceso de democratización latinoamericano. Ellos nos están marcando la pauta de la necesidad de contar con un organismo estrictamente latinoamericano en el cual puedan sentarse los representantes de los distintos estados a discutir las medidas necesarias para marchar decididamente a una pronta y total integración.

II. Perspectivas de un nuevo organismo

En primer lugar es imprescindible la toma de conciencia y consiguiente voluntad de los pueblos y gobiernos en sentir a América Latina como una patria común, como un destino compartido, enlazadas indisolublemente por un vínculo de la hermandad histórica y cultural.

Antes de la Integración interamericana es indispensable la unión de la América Latina, es decir, la Integración de Latinoamérica como lo estableciera Bolívar. En este sentido los mini estados caribeños que tanto desequilibrio han causado en la O.E.A., se encuentran nucleados bajo CARICOM Y OECO.

Tomada la decisión política se firmaría un «tratado marco», lo suficientemente flexible para adaptarse al creciente proceso de integración mediante la incorporación de subcomisiones de mandato definido que cesen una vez cumplido su cometido, del cual surgiría **La Confederación de América Latina**.

Inicialmente el órgano supremo debería ser un Consejo en el que los Estados miembros se regirían por la igualdad de votos, sin la existencia del poder de veto. Y su brazo ejecutor, un secretario general.

Se debería contemplar los siguientes pasos necesarios para lograr este cometido: la Corte de Justicia, la nacionalidad latinoamericana, la integración

económica, y como elemento indispensable un conjunto de normas jurídicas básicas, asentadas en los principios vivos del Derecho Romano, el que ha sido fuente directa o indirecta de los distintos sistemas latinoamericanos. Dichas normas deberían ser dictadas en un primer momento por los distintos estados miembros, hasta que más evolucionada, la Confederación de América Latina, contara con un augusto parlamento el que sería integrado proporcionalmente por los distintos legisladores de cada Estado.

La Corte de Justicia de la Confederación tendría a su cargo la solución final de cualquier controversia o conflicto que surgiera entre los estados miembros de la Confederación a solicitud de cualquiera de ellos, resolvería sobre las cuestiones de la propia comunidad y sería intérprete de las resoluciones del Consejo.

Todo latinoamericano en cualquiera de los estados miembros tendría los mismos derechos y obligaciones de los nativos mediante una reglamentación de tales derechos y obligaciones. Se debe considerar vital esta concepción en el avance rápido hacia la Confederación, que si bien debe traducirse en una labor pausada y funcional, debe serlo impregnada en el espíritu de integración que es la Confederación plena.

El Consejo de la Confederación deberá armonizar los aspectos relativos a la coordinación monetaria, la reducción de aranceles al intercambio recíproco interfiriendo lo menos posible en las autonomías nacionales sobre cuyas jurisdicciones recaerá la gestión derivada de los respectivos programas de integración.

Todo ello se perfeccionaría a través de comisiones formadas a tal efecto por el Consejo Confederal quien elaboraría los respectivos programas de manera tal que los Estados tuvieran plena conciencia de los resultados de las decisiones a tomar, fueran éstas derivaciones de estímulos o consecuencia de sanciones.

La Integración económica estaría marcada por las distintas etapas a cumplir: 1) Zona de libre comercio, la cual implicaría la rebaja o supresión de aranceles al comercio intrazonal; 2) Unión aduanera, la que agregaría una tarifa común a las importaciones extrazonales; 3) Mercado común, el que permitiría la libre circulación de personas y capitales; 4) Unión económica, que significaría la unidad total de las economías.

Al decir del doctor Francisco Madrazo: *una vez que la Integración se ha puesto en marcha, su progreso hacia formas más avanzadas es irreversible, a menos que deficiencias en su programación o una voluntad política en contrario la hagan involucionar.*

En el mismo sentido, el Instituto Interamericano de Estudios Jurídicos Internacionales, ha expresado: *...una zona de libre comercio no puede consolidar perdurablemente sus lazos sin transformarse en una unión aduanera, y esta última tampoco puede hacerlo sin constituirse en un mercado común.*

No se me escapa el arduo y largo camino que debemos emprender para lograr este objetivo, pero percibo claramente que no se creará la Confederación de América Latina como consecuencia de una decisión política, sino más bien con un proceso lento que debe formar cuerpo e instrumentarse

gradualmente.

Una vez lograda la Confederación de América Latina, podríamos asistir con dignidad y el poder que ésta nos otorgaría a la Organización de los Estados Americanos, logrando el equilibrio que hoy no tiene, y al resto del mundo y sus respectivos organismos.

Nosotros debemos unificar nuestras patrias en lo interior por medio de una educación que se transmita en conciencia nacional y en un reparto de bienestar que se nos vuelva equilibrio absoluto; y debemos unificar esos países nuestros dentro de un ritmo acordado un poco pitagórico gracias al cual aquellas veinte esferas se muevan sin choques, con libertad y además con belleza.

Nos trabaja una ambición oscura y confusa todavía, pero que viene rodando por el torrente de nuestra sangre desde los arquetipos platónicos hasta el rostro calenturiento y padecido de Bolívar, cuya utopía queremos volver realidad en cantos cuadrados. (Gabriela Mistral).

Notas

John C. DREIER, *La Organización de los Estados Americanos*. Madrid, Rialp, 1968.

César DIAZ CISNEROS, *Tratado de Derecho Internacional Público*. Buenos Aires, TEA, 1971.

Charles FENWICK, *La Organización de los Estados Americanos*, 1910, p. 520.

L. A. PODESTA COSTA, *Tratado de Derecho Internacional Público*, 4ª ed., 1971.

Ernesto J. REY CASO, y Graciela R. SALAS, *Tratados, Textos y Documentos Internacionales*, Dirección General de Publicaciones, Universidad Nacional de Córdoba.

VISION, Buenos Aires, 21 de noviembre de 1983, vol. 61, nº 10.

VISION, Buenos Aires, 20 de mayo de 1985, vol. 64.

VISION, Buenos Aires, 28 de enero de 1985, vol. 64, nº 2.

VISION, Buenos Aires, 13 de enero de 1986, vol. 66, nº 1.

VISION, Buenos Aires, 18 de junio de 1984, vol. 62, nº 12.

VISION, Buenos Aires, 11 de julio de 1983, vol. 61, nº 1.

Francisco MADRAZO, *Los aspectos jurídicos de la integración y la Sociedad Multinacional Andina*. Instituto de Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.

INSTITUTO INTERAMERICANO DE ESTUDIOS JURIDICOS INTERNACIONALES, *Derecho de la Integración Latinoamericana*, Buenos Aires, Depalma, 1969.

Nicola CATALANO, *Manual de Derecho de las comunidades europeas*. Buenos Aires, Intal, 1966.

María Haydée Martín (CONICET, Buenos Aires)

El Estado Latinoamericano

Transcurrido el desmembramiento colonial español después de las guerras de emancipación, hubo en Latinoamérica una conciencia de comarca o de provincia, pero no aún una conciencia de Nación abarcadora del espacio geográfico-social que aspirara a definirse como ente nuevo. Carecía de una definición como identidad colectiva.

Quienes condujeron las revoluciones y los ciclos posteriores advirtieron la necesidad de creación de una conciencia colectiva y vieron el modo en la centralización del poder. Algunas unidades territoriales se mantuvieron integradas y dentro de ellas se hizo más fuerte la tendencia centralizadora, herencia de lo español, mientras que en otras privó la centrífuga. Como ejemplo de la primera tendencia puede citarse a Nueva España, convertida luego en México, mientras que de la segunda lo sería la Gran Colombia, disgregada al dividirse entre los seguidores de Simón Bolívar aunque manteniendo inclinaciones regionales conformando a Colombia, Venezuela y Ecuador.

La centralización que no admitía la autonomía económica, política o social de las regiones internas, era el modelo de desarrollo propio de los ministros de Carlos III. En la herencia transmitida a los reinos americanos, el desenvolvimiento de los mecanismos unificadores de núcleos dispersos privilegió el papel del Estado como elemento unificador. Fue el Estado y no la Nación quien apareció primero como constructor y luego como garante de la identidad colectiva. Así hubo estados centrales pero solamente más tarde estados nacionales.

El Estado nacional se fue haciendo a lo largo de un proceso formativo que en su desarrollo asimila cualidades que históricamente muestra distintos grados de madurez. El momento histórico del «mercantilismo» privilegia un sistema que España transmitió a Hispanoamérica y que perduró en ella después de la época emancipadora: el traspaso del estado colonial al del período independiente dejó permanecer en muchos aspectos la afición a las tradiciones localistas y a las instituciones coloniales. Ciertas teorías sostienen que el mantenimiento de reductos conservadores tradicionales en la mayoría de los países latinoamericanos se debe a que se transformaron en estados independientes antes del inicio de la industrialización, acotando que el sector rural, tan numeroso en ellos, generalmente es apolítico y tradicional.

El surgimiento de estados nacionales necesitaba que un sector de la sociedad predominara sobre el total para organizar un esquema nacional que ocupara y desempeñara un rol dentro del conjunto de países americanos, esbozando claros objetivos para obtener como resultados la organización del estado, una situación de conciencia y convencimiento de solidaridad nacional y la fijación territorial de las fronteras.

La emancipación produjo transformaciones, fruto de las convulsiones

acaecidas en todo el ámbito latinoamericano. Los jefes locales organizaron grupos armados y la intelectualidad urbana proclamó teorías políticas y se vinculó comercialmente ejerciendo relaciones internacionales. Esa intelectualidad, que sería después núcleo de políticos urbanos, influyó en la formación de estados nacionales hispanoamericanos con gobiernos localizados centralizados, con constituciones originadas en asambleas representativas; haciendo declaraciones acerca de los derechos de los ciudadanos; difundiendo las ideas de la ilustración que consideraban beneficiosas para el devenir económico y social. En gran mayoría, los movimientos emancipadores se originaron en las ciudades capitales o en los municipios, residencia de las autoridades coloniales, desde donde se extendieron hacia otras regiones. En el proceso hubo luchas entre viejas y nuevas concepciones, choques entre gobiernos centrales y los dueños de poderes regionales, sucesos que retardaron el reconocimiento de la soberanía política de los nuevos estados.

Las diferencias existentes en un espacio territorial, negativas para su explotación económica organizada, podía aparejar dificultades para llegar a una definitiva formación nacional. Al revés, el afianzamiento acelerado de algunos estados, como Chile, se basaría en la similitud regional del territorio chileno habitado por una sociedad organizada donde el Estado centralizó rápidamente su poder por contar con las condiciones necesarias para una integración económica fácil en su espacio territorial. En el caso del Río de la Plata la integración fue más difícil por la heterogeneidad regional que lo caracterizaba. El control de una producción básica también sirvió para formar un orden nacional aunque no fuera con integración nacional. En México y Bolivia sirvió para ese fin la explotación minera, por ejemplo.

La anarquía política significó también la económica, por lo que debían hacerse cambios. Fue introducido el sistema de libre comercio en varios puntos como Buenos Aires, Santiago de Chile, Venezuela y Nueva Granada. La nueva situación política modificaría las bases económico-sociales de ciertos grupos urbanos dominantes en los años del Imperio español del comercio internacional. Pero la demanda de mercaderías manufacturadas en el mercado interno se atendió produciendo y exportando algunos artículos primarios; perpetuando de tal manera el carácter mercantilista de la economía hispanoamericana. No fue alentada la inversión de capitales en empresas industriales; no se dio lugar al desarrollo de una clase media industrial y comercial; hubo demora en la reorganización de la sociedad que no permitió el afianzamiento de una clase predominante para imponer una dirección al conjunto con el fin de alcanzar el grado necesario de conciencia política. Tales características muestran la permanencia de la base española; perduró el sistema relativamente rígido de clases sociales. Si bien fueron abolidos los títulos de nobleza al aplicarse las ideas republicanas, en la realidad la división de la sociedad se mantuvo con privilegios vigentes tácitamente.

De tal modo, cuando Hispanoamérica se independizó, heredó y mantuvo una estructura social esencialmente feudal. La permanencia de instituciones feudales dio lugar a la centralización del poder; debía crearse entonces un poder gubernamental fuerte para imponerse en una sociedad dividida por la oposición de clases sociales con intereses originados en el *statu quo* del

orden económico y social. Al darse supremacía a los productos de la tierra para su comercialización con el mundo, quienes la tuvieron detentaron el poder económico y al tener éste, también controlaron el ordenamiento social. Los sectores dirigentes que asumieron la responsabilidad de organizar los estados, debieron encontrar un sistema de legalidad que reemplazara al sustentado por la Corona española y que fuera reconocido y respetado, pero cuidando de no lastimar las bases tradicionales políticas conjugando las nuevas ideas sobre democracia, república e igualdad.

A mediados del siglo XIX, Europa estaba bajo la influencia de las ideas de nacionalidad, conformándose en esa época en su territorio las identidades nacionales. En América se recibió el impacto de la expansión comercial provocada por la revolución industrial y por el desarrollo de los transportes, acompañada de la ubicación de capitales financieros y de mano de obra.

Latinoamérica debió acomodarse a la nueva situación internacional. ¿Qué elementos tenían sus Estados? Poca población, escasa intercomunicación por el deficiente desarrollo de los caminos, centros de consumo localizados sobre las costas marítimas con poco radio de acción, diferentes unidades monetarias, grandes extensiones desiertas u ocupadas por grupos indígenas o por caudillos que no siempre reconocían el poder central. Este panorama dio lugar a que en América Latina surgiera como único agente capaz de crear las condiciones necesarias para desenvolver las potencialidades naturales de cada región, el Estado nacional. Este ente adoptaría como programa el desenvolvimiento de ciertas pautas que lo llevaran a obtener el orden, como contrapartida al desorden existente. Los Estados nacionales desarrollaron en consecuencia una política de concentración de poder que los llevó a enfrentamientos civiles, expediciones contra poblaciones indígenas, segregaciones territoriales, y también a la necesidad de organizar, legislar, uniformar, reglar, es decir, construir al Estado nacional que sería diferente a la organización anterior. Su poder debía ser reconocido en todo el territorio sobre el que reivindicaba soberanía, y debió, para lograrlo, controlar a la sociedad, contar con fuerzas armadas, crear instituciones representativas y reguladoras. El Estado se fue convirtiendo en el resorte fundamental de las nuevas entidades políticas y de su accionar dependió el desarrollo, el progreso de cada país.

Si bien las generalizaciones pueden resultar poco exactas, existen ciertos rasgos comunes en América Latina respecto de lo que se viene desarrollando aquí. Así, por ejemplo, al presentarse a comienzos del siglo actual el problema social provocado por el aumento de la población y sus migraciones y ocupaciones laborales, en varios países se trató de solucionarlo estableciendo instituciones de seguridad pública y de asilo; los problemas locales producidos por la crisis de 1929 se enfrentaron creando mecanismos de control económico, cambiario, crediticio, impositivo y arancelario. Aparecieron entonces organismos coordinados por el Estado, del que formaban parte, que a su vez fueron creando necesidades funcionales que dieron origen a otras instituciones, agrandándose paulatinamente el aparato estatal: empresas públicas de servicios; entidades de formación profesional, técnica y científica; institutos educativos; centros asistenciales.

Internacionalmente, el Estado latinoamericano quedó, en muchos casos,

dependiendo del financiamiento extranjero y de las condiciones que el orden económico externo le imponía, y a tal punto llegó esta situación que acomodó la estructura productiva interna para ubicar al país en aquel orden. Este modo de introducirse cada país latinoamericano en el ordenamiento del mercado internacional, dependiente de algún bien primario exportable, caracterizó el accionar del Estado, favoreciendo el afianzamiento de una economía exportadora y mercantil. Tal accionar favoreció las separaciones interregionales latinoamericanas, pues cada región cuidó de su propia producción para colocarla ya sea en Europa o en Estados Unidos, sin realizarse políticas de combinación de esfuerzos entre las naciones de América Latina salvo bien entrado ya el siglo XX. Es sabido que éstas se orientaron hacia el exterior y no hacia el interior del continente. Por lo dicho, el grupo de economías de América Latina no formó una unidad homogénea. Para coordinar las economías regionales latinoamericanas, los Estados nacionales deberían pensar en: a) reestructurar el transporte ferroviario e insertarlo en planes de desarrollo regional; b) usar el espacio geográfico regional con vistas a una complementación económica integradora de cada área; c) habilitar puertos para complementar las redes de transportes panamericanos; d) organizar el comercio y el tránsito de personas en forma fluida dentro del marco de América Latina.

El énfasis de los Estados latinoamericanos en general, en fomentar economías exportadoras produjo una excesiva presencia económica de los mismos en su propia estructura económica, causando muchas veces estancamientos y retrocesos en su desarrollo como países. La vinculación entre el rol del Estado y los planes de crecimiento económico es muy importante y delicada, porque la política de estimular inversiones y producción está ligada estrechamente con el desarrollo. El Estado no debería perturbar el mecanismo de la economía para eliminar el sistema mercantilista de prerrogativas, monopolios y oligopolios, de prebendas para beneficio de pocos sectores y perjuicio de otros. Estos procedimientos han llevado al subdesarrollo, al atraso y a la desunión.

Es muy cierto que hay desigualdades desde el Río Grande hasta el Estrecho de Magallanes. También es cierto que deben concentrarse esfuerzos, haciendo uso de las libertades democráticas vigentes o latentes en cada nación de América Latina, para la integración de Latinoamérica, con el objeto de poderla colocar en un lugar destacado dentro del panorama general del mundo, al desenvolver su potencial económico-social en toda su magnitud.

Mario G. Martín Pouget (Universidad Nacional de Cuyo, CEIPIAL)

Integridad nacional y transnacionalización

En esta ponencia aportamos elementos para la discusión de la problemática de la integridad nacional en el contexto actual de la transnacionalización del sistema internacional. La perspectiva de análisis que utilizamos es aquella

básica de la política internacional, esto es, la perspectiva del poder, tomando el proceso hacia la integridad nacional y la transnacionalización como fenómenos de acumulación de poder, de muy diferente sustancia, claro está.

Tal vez convenga aclarar desde el principio, sin embargo, que la conceptualización que hacemos de la problemática del poder difiere, sustancialmente, de la tradicional encontrada en obras clásicas de la política internacional. En nuestro análisis utilizamos la visión que J. Galthung asume sobre el poder cuando, en algunas de sus obras, discute el tema. Según este autor, más allá de utilizar una conceptualización sobre tal fenómeno, conviene realizar una serie de distinciones cuando se habla del poder, siendo la primera de ellas la que se plantea entre el poder-sobre-los-demás y el poder-sobre-sí-mismo¹. El primer tipo (o sea, el poder sobre-los-demás) es el que normalmente entienden muchos analistas de política internacional como elemento central de tal problemática, sobre todo en su versión realista. Desde este punto de vista el poder aparece como la influencia relativa que un actor puede ejercer sobre otro que le permite adecuar la capacidad y/o conducta del segundo a sus propios intereses y/u objetivos. La «centralización» de los actos de poder a partir de un actor identificado pueden favorecer una mayor claridad en cuanto a la naturaleza asimétrica de la relación, situación que era normal en las condiciones del sistema internacional vigente hasta un cuarto de siglo atrás. En la actualidad esto no aparece tan claro, a pesar de que la acentuada internacionalización del sistema (vinculación de nación a nación) y la acentuación de la transnacionalización (interacción de grupos subnacionales a través de circuitos específicos de acción) incrementan las alternativas en las que se puede ejercer poder sobre-los-demás aprovechando condiciones de marcada asimetría existentes entre grupos de países (conflicto Norte-Sur, por ejemplo). Aquellos países -como es el caso de los latinoamericanos- que enfrentan situaciones de asimetría notable por su ubicación en la estructura de poder internacional y sufren la internacionalización y la transnacionalización como fenómenos de poder en su contra deben, sin dudas, buscar estrategias de acción que disminuyan tales condiciones desfavorables. Esto es válido, especialmente, en cuanto al tema de la transnacionalización y, por ello, avanzaremos sobre algunos puntos de la misma antes de seguir a la perspectiva del poder-sobre-sí-mismo como solución de algunas de las dificultades externas de América Latina.

En la actual etapa global de transnacionalización, el juego del poder parece definir objetivos desvinculados de la tradicional acumulación de capacidad militar, para aquellos actores nacionales que se incorporan al proceso a través de sus propios grupos subnacionales. Estos nuevos actores subnacionales generan mecanismos de autoridad (podríamos admitir cierta discusión en este punto), de influencia económica, tecnológica, etc., derivados de su capacidad de determinar ciertos resultados independientemente de las estructuras formales de autoridad, nacionales o supranacionales². La transnacionalización posibilita que el poder-sobre-los-demás que ejercen estos actores subnacionales pueda perseguir objetivos contrapuestos a los del(os) actor(es) de origen de tales grupos. Pero, además, esta forma de poder aparece como más difuso al permitir ser concretado por medio del control de

resultados determinados en un «ámbito» específico antes que por la influencia ejercida sobre conductas o capacidades de actores vinculados a tales áreas. Definiendo el proceso, la transnacionalización consistiría en la integración de actores locales a un ámbito de carácter global, cuya estrategia requiera de una estrategia igualmente global³.

En los términos en que actualmente dicho proceso se realiza, la transnacionalización aparece como contraria a los intereses de largo plazo de América Latina, en el sentido de que contradiría sus objetivos de integración para lograr una mayor autonomía del conjunto. Por ser un proceso aparentemente muy difuso, la amenaza a los intereses de los países latinoamericanos se disgrega a través de su marginación del control de los resultados producidos en cada uno de los «circuitos» transnacionalizados que vinculan actores subnacionales locales con actores subnacionales foráneos (manteniéndose, además, una relación de centro-periferia). Finalmente, el que la transnacionalización crecientemente compleja e intensa pueda ser el fenómeno central del sistema internacional por mucho tiempo debería advertir a los países latinoamericanos en el sentido de buscar formas de contrarrestar sus implicancias negativas. Una de estas formas podría ser la de introducir una integridad nacional más efectiva que permitiera consolidar un poder-sobre-sí-mismo operativo y balanceador de estas nuevas formas de vinculación que no se pueden ignorar.

El poder-sobre-sí-mismo aparece vinculado, fundamentalmente, al proceso por medio del cual un actor nacional (u otro tipo de actor, que no consideramos aquí) logra «integrarse» en torno de un conjunto de valores comunes, de un sistema de pautas de acción cooperativa y complementaria que logra beneficios equilibrados en el nivel interno y posibilita la obtención de un nivel de autonomía adecuado a la fijación de metas propias. Como dice Galthung, pues, un individuo, o una nación, puede carecer de poder-sobre-sí-mismo no sólo porque es objeto del poder-sobre-otros sino también por falta de desarrollo interno, de un proceso de maduración que culmina con la autonomía⁴. Pero, aunque la autonomía pueda concebirse como un objetivo de alcance global, no es menos cierto que es factible intentar un proceso de acumulación de poder por «áreas» (eligiendo aquellas más favorables para el actor dispuesto a tal objetivo) destinado a resguardar el control de «ciertos resultados» en cuestiones principales. Esta puede ser una acción individual o colectiva, dependiendo esto de si existieran países con predisposición semejante que pudieran promover estrategias comunes en «ámbitos» de acción cuyas características fueran, en cada caso nacional, comparables. En el caso de países latinoamericanos, por ejemplo, podría definir como objetivo básico la necesidad de integrar en forma conjunta ciertas áreas de potencialidad equilibrada para los actores participantes, destinadas a ampliar el poder-sobre-sí-mismos que pueden ejercer en forma separada. Luego, podría sumarse áreas más problemáticas, tratando de mantener el grado de comparabilidad o de crear mecanismos que tiendan a ello, hasta conformar un núcleo de poder efectivo y, eventualmente, aglutinante de nuevos actores. Esta propuesta, por otra parte, es identificable con el marco propuesto por el conjunto de Acuerdos de Integración y Cooperación firmado por Argentina y Brasil

(1986 y años sucesivos) y, especialmente, por el espíritu del Protocolo Nº 1 de Bienes de Capital.

Notas

¹ J. GALTHUNG, *La comunidad europea: una superpotencia en marcha*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1976, p. 53.

² Luciano TOMASSINI, (compilador), *Transnacionalización y desarrollo nacional en América Latina*, Bs.As., GEL, 1984, p. 38.

³ *Ibidem*.

⁴ J. GALTHUNG, *op. cit.*, p. 53.

María Gabriela Rebok (Universidad de Belgrano, Buenos Aires)

Civilización planetaria y culturas peculiares: un vínculo bajo la amenaza de los neoconflictos.

1. La cultura en cuestión

Un cambio profundo se opera en el siglo XIX: la experiencia de la condición humana lleva al ápice la tensión que la atraviesa. Por un lado, se extrema el *pathos* de la finitud y, por el otro, alborea el despliegue de la singularidad. Apenas entronizado el hombre como sujeto y «señor del entre», es descentrado en beneficio de una estructura que lo excede, de una red de comunicación en la que se disuelve en beneficio del «hiperreallismo de simulación»², o se hunde en las fallas y rupturas de su suelo histórico³. El hombre como «Invención reciente» ya atisba su fin⁴. Si para algunos la «muerte de Dios» parecía restituirle un sentido pleno al hombre, otros ya denuncian en él la afección mortal que lo hunde en el ocaso. Hacia allí son arrastradas también por el mismo diagnóstico fatal la historia, la metafísica, el Estado, las ideologías. La mirada contemporánea está teñida de necrofilia y de despedidas. ¿No compromete esta situación el nervio mismo de la cultura? ¿No deberíamos engrosar la lista necrológica con el dictamen de la «muerte de la cultura» para que viva la civilización planetaria?

Efectivamente, como nunca el hombre y la cultura están en cuestión, y por eso suscitan más imperiosamente la cuestión del hombre y de la cultura. De ella pretenden hacerse cargo las ciencias humanas, devenidas sociales en consonancia con su destino epocal, cuya incidencia en el espectro del saber contemporáneo será decisiva. La antropología filosófica, de su condición casi marginal en Kant y Hegel, y en la medida en que sobre ella rebotan los desgarros contemporáneos, sigue siendo un lugar privilegiado en tanto espacio de preguntas. Así como Heidegger sostenía que la auténtica superación, *Überwindung*, de la metafísica no se obtenía sino por una *Verwindung* (re-torsión o co-implicación) en y con la metafísica⁶, analógicamente podríamos decir que la cuestión del hombre y de la cultura no se supera sino por

una entrada más profunda en sus mismas esencias.

Ahora bien, la cuestión del hombre implica la de la cultura. Suspendido entre su destino mortal y el deseo de felicidad, el hombre sólo puede responder a sus interrogantes existenciales por el rodeo de la creación de cultura y cuidar así tanto de la viabilidad como de la deseabilidad de su propia vida.

Sin embargo, hay una objeción sorda contra la cultura -hecha explícita por Freud en *El malestar en la cultura (Das Unbehagen in der Kultur)*⁷ y que pone bajo sospecha la cuota de sacrificio exigida por ella a cambio de satisfacciones por demás problemáticas.

Por nuestra parte, sostenemos que la cultura surgida para paliar la violencia en el vínculo del hombre con la naturaleza, con Dios, con sus propios deseos y con el otro hombre, no está ella misma exenta de violencia. La cultura puede llegar a ser violenta cuando no deja ser las diferencias surgidas de la libertad, sometiénolas a un poder de dominio⁸.

A esta problemática se añaden las dificultades del discurso contemporáneo sobre la cultura y que condensamos en los siguientes puntos:

-Ha perdido vigencia el modelo dieciochesco de cultura en el que ella se presentaba como equivalente a «cultura ilustrada», enciclopédica. Esto dio pie a un «despotismo» también «ilustrado», en el cual el modelo francés de cultura consolidaba su etnocentrismo.

-En la actualidad, se impone más bien la caracterización de la antropología cultural o social, y entonces el horizonte de la cultura pasa a coincidir con toda actividad creadora del hombre. Sin embargo, esta nueva concepción queda, por exceso de amplitud y por su metodología acumulativo-descriptiva,⁹ en una vaguedad que obstaculiza la comprensión de su estructura vertebrante.

-Finalmente, las oscilaciones lingüísticas entre los términos «civilización» y «cultura» destapan constelaciones enteras de nudos problemáticos. Las dificultades del lenguaje des-cubren y/o en-cubren conflictos de co-existencia. Tendrá que ser interpretada adecuadamente la propensión de las culturas hegemónicas a llamarse a sí mismas «civilización» y a secretar siempre una «barbarie» marginal, opuesta al lenguaje y a la lógica del imperio. En cambio, es notorio que si se respeta el modo peculiar y propio de los diferentes nucleamientos humanos, se prefiere hablar en tales casos de «cultura» y de aproximaciones en forma de diálogo. Es esta alternativa en la que nos toca optar a nosotros, los contemporáneos, ya sea por una universalización rápida pero abstracta, ya sea por un universal concreto con-temporizador de los diferentes tiempos de creación.

2. Caracterización tridimensional de la cultura

El lenguaje mismo nos pone en camino hacia la esencia de la cultura. Quizás nos permita también liberar lo que se da en toda cultura, donación obstruida por la aplanadora planificación moderna. Pero la Interpretación moderna no se supera por un simple pasar de largo, un ir más allá sin haber estado nunca en el lugar, o con declarar la muerte de la cultura y resignarnos al oficio de enterradores. Intentaremos una superación de la modernidad al

modo heideggeriano: por sobre y re-torsión (*Überwindung* y *Verwindung*) en el *topos* mismo de la cultura.

Nuestra propuesta¹⁰ pone de manifiesto la tridimensionalidad estructural de la cultura. Estructural, porque los elementos esenciales en juego están ligados a los otros elementos del todo, y las modificaciones en uno de ellos conlleva también cambios en los otros. La cultura implica un traspaso de la violencia al cuidado de los vínculos¹¹, traspaso que sólo es posible como movimiento de liberación existencial y como transformación del mundo. A continuación explicitamos las tres dimensiones aludidas:

2.1. La cultura como cultivo, generadora del mundo como obra

La cultura como cultivo es el esfuerzo y la astucia que despliega el hombre para enfrentar la violencia de la naturaleza y establecer entre el hombre y la naturaleza un vínculo más libre. Aquí la libertad humana como poder-ser se concreta en el poder-trabajar con la técnica como mediación e instaurar así la perspectiva en la cual el mundo se manifiesta en la arquitectónica de las obras. El abandono de la caverna y de sus miedos y el pasaje a la edificación de la casa y la ciudad con sus monumentos se pliega a las transformaciones que las diferentes modalidades del trabajo operaran sobre la inhospitalidad primitiva de la naturaleza. El trabajo introduce una diferencia en su contrapunto con la naturaleza: pretende diferir el cierre del círculo trágico por el cual todo lo que nace de la naturaleza como madre inicia ya su retorno por el perecer hacia la naturaleza como sepulcro. Adherimos a la breve caracterización hegeliana¹² del trabajo: *es deseo inhibido, desaparecer contenido, o forma culturalmente (bildet)*. La inhibición del deseo niega y supera la mera necesidad animal, y abre el espacio de tiempo de la acción humana transformadora. De esta manera, se logra un doble resultado: el rito de las desapariciones naturales se conjura con la mayor permanencia de la obra (que la *hybris* exagera a ambición monumental) y, por rebote, se cultiva el trabajador, o sea, adquiere una autoconciencia universal.

La misma técnica se ve modificada por tales transformaciones y los destinos epocales que acentúan determinados vínculos: es instrumental (herramienta), maquinista o electrónica, y cumple de este modo su función mediadora. Asistimos también a un trastocamiento en la lógica de medios-fin. A despecho de los fines pasajeros y afectados de particularidad, los instrumentos y las técnicas aparecen¹³ como el «lenguaje real-afectivo», apreciados como medios que vinculan.

2.2. Cultura como culto, creadora del mundo como texto

La violencia ritual que es síntoma de una relación aún violenta entre el hombre y Dios, busca elevarse a configuraciones más libres por medio de los gestos consagatorios que demarcan el espacio propicio y fasto (*templum*) respecto del salvaje o nefasto. La libertad como poder-hablar implica la creación renovada de sentidos y valoraciones para dar respuesta a la necesidad de comprender el mundo. Al entramado de tales sentidos y valoraciones -que deciden nuestra orientación y veneración- lo hemos llamado el Mundo como

texto (del i. -e. teks-: tek-: tejido, trama, arquitectónica)¹⁴. La instancia simbólica permite la articulación mundana de la existencia en términos de habitabilidad. Forman parte del texto tanto la coreografía de los gestos y danzas consagatorios como la sólida gramática del documento (lo gestual, lo oral y lo escrito, las secuencias de imágenes en la pantalla). Interpretar este nuestro ser-en-el-mundo ha sido la tarea de los diferentes discursos y sus ensayos de sistematización: del mito y la religión, del arte, de la filosofía y de la ciencia.

Aquí la mediación es, sin lugar a dudas, el lenguaje:

*Las formas del pensamiento están ante todo expuestas y consignadas en el lenguaje del hombre (...) En todo aquello que se le convierte en algo interior, y principalmente en la representación (Vorstellung), en lo que hace suyo, ha penetrado el lenguaje (...) lo lógico (...) penetra en toda relación o actividad natural del hombre, en su manera de sentir, considerar, desear, necesitar, en sus impulsos, y lo convierte sobre todo en algo humano, aún cuando fuese sólo de una manera formal, proporcionándole representaciones y fines*¹⁵.

La lógica en tanto simbiosis de lo racional y lo real, habita las entrañas del lenguaje, cuyas articulaciones también lo son del pensar. Esta copertenencia fue experimentada por los griegos a través de la palabra-clave «logos».

2.3. La educación fundada en el mundo como comunidad

Los vínculos ahora amenazados por la violencia son el vínculo del hombre consigo mismo y el vínculo hombre-hombre. La cultura-educación permite la prelaboración del *pathos* en *ethos* en un doble movimiento: de apropiación (constituyente del *Yo Wo es war, soll Ich werden*, Freud)¹⁶ y de socialización cuando comprende que la verdad del deseo humano es ser *deseo de otro deseo*¹⁷. Según Freud, la «aptitud para la cultura» depende de nuestra posibilidad de transmutar, gracias a las fuerzas eróticas, las «pulsiones egoístas» en «pulsiones sociales»¹⁸.

En este nivel, la *praxis* ético-política cumple la libertad como poder-desear y poder-amar. En definitiva, una libertad sólo se alimenta con otra libertad, y la humanización que pretende la tarea educativa sólo es posible en un mundo como comunidad. Y ello por la acción de todos y cada uno¹⁹ y de este modo su fórmula más acabada es: *un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo*²⁰.

En rigor, no es posible ser autodidacta. Lo muestra el fracaso en la humanización de los niños lobos o ferales, los desgarrantes casos de marasmo y hasta de muerte de los niños afectados de hospitalismo.

Si bien no desestimamos los esfuerzos de la búsqueda de un consenso racional en la ética discursiva y su polo utópico, la comunidad ideal de comunicación²¹, creemos que, indefectiblemente, debe ir acompañada por una educación y cultura de la afectividad. Sería muy fecundo resignificar y recrear modelos históricos tales como: la amistad como modelo de la polis griega²², la alianza hebrea, la hermandad universal cristiana²³, el *ayllu* o comunidad de circulación de dones mutuos o el ejido azteca. Porque el que es amigo, es forzosamente justo, pero no a la inversa.

Finalmente, cabe consignar que junto a las instancias articuladoras del primer y segundo nivel, la técnica y el lenguaje, surge ahora la institución como mediación social.

3. Civilización planetaria y culturas peculiares

En el primer apartado de nuestro trabajo ya hicimos referencia a la cuestión de que no hay lenguaje inocente: en él se patentiza el estado de nuestros vínculos fundamentales, su opresión por un poder de dominio o su promoción por el poder de la libertad.

Las dificultades de llegar a un acuerdo en el lenguaje persisten. Es llamativa la resistencia que el área anglosajona opusiera a la introducción en el diccionario de Oxford de la palabra «cultura», a pesar de que uno de sus antropólogos más significativos, Tylor²⁴, empleara ya en 1871 «civilización» y «cultura» como sinónimos, para luego terminar prefiriendo la expresión cultura. La *hybris* que ejerciera la ciudad respecto del campo, se reproduce en la relación «civilización» (término reservado a las «altas culturas») y «culturas». Hoy la ciudad (*civitas*) es global (Zbigniew Brzezinski) y la aldea «cósmica», como prefiere decir Mc Luhan. La civilización no puede sino concebirse como planetaria. Y esto significa, en el análisis de Kostas Axelos, la reducción de todo a un plan, la planificación que conlleva el aplanamiento universal. Esta es también la uniformidad que denuncia Heidegger en la técnica como *Gestell*²⁶.

Frente a la tridimensionalidad que hemos destacado en la cultura, la civilización planetaria exhibe su unidimensionalidad tecno-lógica, el lenguaje es llevado coercitivamente a la univocidad.

La hegemonía de un modelo y su voluntad de dominio efectúa su penetración por medio de la lengua imperial. En el Imperio fundado por Alejandro lo fue la *koiné* griega, luego se impone el latín durante y más allá del Imperio Romano (pervive hasta este siglo en la jurisprudencia y dentro de la Iglesia Católica), más tarde el francés como lengua diplomática universal y, finalmente, hoy es el inglés la lengua oficial del novísimo imperio tecnológico.

El desarrollo que satura el planeta, goza un merecido prestigio por su eficacia y fuerza expansiva. Sería hoy impensable hacerle frente a los graves problemas del hambre, de la enfermedad y de la distanciamiento sin los logros tecnológicos en alimentación, salud y comunicaciones.

Sin embargo, quedan sin comprender el sufrimiento, la muerte y el amor²⁷ cuyos secretos arraigan en la diferencia. Anestesia la falta de sentido y los vínculos erráticos son heraldos de una in-diferencia global.

No negamos que aún subsiste la preocupación por la viabilidad de la existencia en estas condiciones. Pero las culturas apuestan a algo superior: a promover la deseabilidad de la vida. Desde su urdimbre vincular y su libertad creadora se empeñan en transvalorar²⁸ y mantener en alto sus proyectos de felicidad.

Notas

1. M. HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, en *Wegmarken*, p.172.
2. K. BAUDRILLARD, *El éxtasis de la comunicación*, en AAVV., *La posmodernidad*, p.190.
3. Cf. M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, p.10
4. Cf. *ibid.*, p.7 y 375
5. Cf. F. NIETZSCHE, *Die frohliche Wissenschaft*, en *Werke II*, §125, p. 126-128
6. Wf. N. HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik*, en *Vorträge und Aufsätze I*
7. Cf. S. FREUD, *El malestar en la cultura*, en *Obras Completas*, XXI
8. Cf. M. G. REBOK, *Antropología de la violencia*, en *Escritos de Filosofía*, Año V, nº 10 (Jul-dic.1982)
9. Cf. A. I. KROEBER y C. KLUCKHOHN, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*.
10. Cf. M. G. REBOK, «La transvalorización: un desafío a la cultura», «Cultura y humanización», «Muerte y felicidad: sollicitación teleológica de la cultura», «Educación y Cultura», en *Cuadernos del Centro de Investigaciones y Orientación Social* nº 13 (1985)
11. Cf., M. G. REBOK, *Propuesta de una antropología desde la vincularidad*, en *Actas III Congreso Nacional de Filosofía*, U.B.A., Buenos Aires, 1982, II.
12. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cap. IV, p. 149.
13. Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, L. III, 2a. secc., cap.3.
14. R. GRANDSAIGNES D'HAUTERIVE, *Dictionnaire des racines des langues européennes*, s. v. tek-, teks.
15. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, prol. 2a. ed., p.9.
16. S. FREUD, *El yo y el ello*, en *Obras Completas*, XIX.
17. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cap. IV.
18. S. FREUD, *De guerra y muerte*, *Temas de actualidad* (1915), en *Obras Completas*, IV, p. 284
19. Cf. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cap. IV, p. 314.
20. *Ibid.*, p.140.
21. Cf. K. O. APEL, *Estudios éticos*.
Cf. J. HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*.
22. ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*. L. VIII, 1.155 a Política, 1.280 b.
23. SAN PABLO, Rom. 8, 14-25, 8, 29, Mt. 12, 50, 25, 40.
24. E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, p. 1.
25. Cf. K. AXELOS, *El pensamiento planetario. Introducción a un pensar futuro*.
26. N. HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik*, en *VVAA*, I, p. 79. *Identität und Differenz*, p. 27.

²⁷. Cf. R. M. RILKE, *Die Sonatte an Orpheus*, I, XIX, en *Sämtliche Werke*, I, p. 743.

²⁸. Cf. P. RICOEUR, *La tarea del educador político*, en *Política, Sociedad e Historicidad*.

Civilización universal y culturas nacionales, De la nación a la humanidad, por la coexistencia pacífica de las civilizaciones, en *Ética y Cultura*.

Bibliografía Citada

- D. O. APEL, *Estudios éticos*, trad. C. de Santiago, Alfa, Barcelona, 1986.
- ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, reimpr. ed. bilingüe y trad. M. Araujo, y J. Marías, Inst. de Est. Pol., Madrid, 1970.
- Política*, reimpr. ed. bil. y trad. J. Marías y M. Araujo, Inst. de Est. Pol., Madrid, 1970.
- K. AXELOS, *El pensamiento planetario*, trad. S. Thènon y S. Lida, Monte Avila, Caracas, 1969.
- Introducción al pensar futuro*, trad. E. Albizu, Amorrortu, Bs. As., 1973.
- J. BAUDRILLARD, *El éxtasis de la comunicación*, en AUTORES VARIOS, *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1983.
- M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, trad. E. C. Frost, 2a. ed., Siglo XXI, México, 1978.
- S. FREUD, *El malestar en la cultura*, en *Obras Completas*, trad. J. L. Etcheverry, ed. J. Strachey y A. Freud, XXI.
- El yo y el ello*, en O. C., XIX.
- De guerra y muerte, Temas de actualidad*, en O. C., IV.
- R. GRANDSAIGNES D'HAUTERIVE, *Dictionnaire des racines des langues européennes*, Larousse, Paris, 1948.
- J. HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983.
- G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, reimpr. 2a. ed., hrsg. G. Lasson, Meiner, Hamburg, 1975.
- Phänomenologie des Geistes*, 6a. ed., hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1952.
- M. HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, en *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1967.
- Identität und Differenz*, 4a. ed., Neske, Pfullingen, 1957.
- Überwindung der Metaphysik*, en *Vorträge und Aufsätze*, I, 3a. ed., Neske, Tübingen, 1967.
- A. L. KROEBER Y C. KLUCKHOHN, *Culture. A critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, New York, 1952.
- F. NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, hrsg. K. Schlechta, C. Hanser, München, 1977.
- M. G. REBOK, *Propuesta de una antropología desde la vincularidad*, en ACTAS III Congreso Nacional de Filosofía, U.B.A., Buenos Aires, 1982, II.
- Antropología de la violencia, en *Escritos de Filosofía*, Año V, nº 10,

Buenos Aires, Jul.-dic. 1982.

--- **La transvaloración: un desafío a la cultura**. IV Jornadas de Filosofía, Universidad Nacional de Tucumán, 1983.

--- **Cultura y Humanización**, I Simposio Internacional de Antropología Filosófica, 1983 y *Educación y Cultura en Cuadernos del Centro de Investigaciones y Orientación Social*, nº 13, 1985.

P. RICOEUR, *Ética y cultura*, trad. M. Prelocker. Bs. As, Docencia, 1986.

--- **Política, Sociedad e Historicidad**, trad. N. Corona, R. M. García, M. Prelocker. Buenos Aires, Docencia, 1986.

R. M. RILKE, *Sämtliche Werke*, Frankfurt a. M., Insel-Verlag, 1955.

E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, Boston, 1971.

María Luisa Rubinelli (Universidad Nacional de Jujuy)

El tiempo festivo del Estado en comunidades andinas del Noroeste. Significaciones.

En el presente trabajo nos proponemos realizar el análisis de la fiesta cívica -en especial la de homenaje a la Bandera- en el contexto del significado que la fiesta adquiere en comunidades andinas del Noroeste, cuya concepción del mundo caracterizamos como mítica.

Durante las festividades del calendario agrícola se produce la aparición de algunos rasgos de gran importancia en esta concepción:

La reunión de los miembros de la comunidad (familiar o del pueblo) en torno a lo sagrado,

el quebrantamiento de los límites (normas) del mundo cotidiano (gozo, baile, bebidas), el agotamiento y renacer del tiempo de vida (ciclos),

el riesgo de vivir, jugado en la práctica del ritual.

1. La fiesta cívica. Caracterización del espacio-tiempo.

Si en general las fiestas comunitarias son ocasiones de significación especialmente densa por el simbolismo que en ellas juega, esto se aplica también a las fiestas cívicas, en que se hace explícito uso de mecanismos que permanecen ocultos o poco claros en la cotidiana práctica institucional.

En las fiestas cívicas incluidas en el calendario escolar, observamos:

1.1. La clara delimitación del espacio en que tendrán lugar (escenario, sillas, ornamentación, micrófonos y parlantes, etc.);

1.2. Señalamiento del día festivo como un lapso temporal más significativo que los otros (invitación a embanderamiento de frentes, uso de escarapelas);

1.3. Ordenamiento protocolar muy rígido (recepción de autoridades, entrada de bandera de ceremonias, entonación del Himno, discurso, presentaciones de poesías, dramatizaciones, etc, retiro de la bandera, desconcentración);

1.4. Obligatoriedad de asistencia para quienes integran las instituciones.

La delimitación del lugar tiende a destacar la significación del espacio donde ocurre lo importante, desde donde es supervisada la rigida aplicación del ritual y la compostura de quienes asisten a él.

El centro del «acto» está en el escenario, lo que en él se hace y se dice es «lo serio». Todo tiende a destacar y subrayar esta seriedad: la presencia de la bandera, su ubicación en el escenario, la estructura del discurso.

El tiempo especial que comienza a transcurrir desde el inicio del acto (llegada de la bandera) impone determinadas posturas corporales, acordes a la rigidez del ceremonial. Habitualmente preceptores y maestros -distribuidos entre los alumnos asistentes- vigilan y castigan a quienes no respetan las normas que prescriben silencio, estáticas posturas, rostros inmutables.

Las sucesivas presentaciones que ocurren en el escenario son hilvanadas por «glosas alusivas», que van indicando la común pertenencia al tiempo especial. Aún cuando a veces la pertinencia no está clara, las glosas indican la continuidad. Si bien habitualmente se incluyen presentaciones de danzas folklóricas o de música autóctona, la reubicación de abanderado y escoltas, que suelen descender del escenario o alejarse más mientras ello ocurre, indica una diferenciación de lo que se puede ver como menos serio. Como en otros momentos de la vida institucional, una forma de expresión de la comunidad se inserta en lugares secundarios.

La no concurrencia a los actos cívicos por parte de los miembros de la institución (escuela, esencialmente) es penada. El castigo está reglamentado. Cuando más se acentuó el sentido de asistencia a los actos como de necesario cumplimiento de un deber para con la Patria fue durante el proceso de Reorganización Nacional que, como su denominación lo evidenciaría, habría asumido la tarea de conducir a los argentinos desde el caos al establecimiento (re-instauración) del orden que posibilitara el renacimiento de la Nación, lo que estaría indicándonos la fuerte presencia de una concepción mítica, que vuelve a mostrarse en la constitución de las Juntas de Gobierno, a semejanza de la Primera Junta de Gobierno Patrio. Durante el último período de gobierno de facto los actos cívicos debían realizarse el día que el calendario señalaba como feriado por conmemorarse el acontecimiento en cuestión. El día señalado tenía una carga tan determinante que no era posible introducir cambios, ni desplazamientos.

2. El discurso

En este entorno se pronuncia el discurso, cuya estructura es generalmente la siguiente:

2.1. Apertura: saludo a autoridades presentes, destacadas como destinatarios válidos de la palabra, lo que se subraya por medio de la ubicación es-

pacial: en primera fila de butacas o en el palco oficial (por sobre el nivel de los demás).

2.2. Punto de partida (con verbos en presente del Indicativo). Indica quiénes se reúnen, para qué: mención del acontecimiento recordado.

2.3. A partir del segundo párrafo, en general empleando el pretérito indefinido del indicativo, se menciona lo concluido en el pasado: referencias a lo realizado por el héroe cuya figura se rememora.

2.4. Expresiones de deseos (empleo del subjuntivo): lo no realizado en la actualidad del presente, desplazado hacia un futuro posible.

2.5. Exhortaciones-órdenes (empleo del imperativo, muy enfatizado), indicando a los oyentes lo que deben hacer para merecer el honor emanado de la nobleza de la figura de que se trate, sin llegar a asemejarse a ella.

2.6. Ultimos párrafos: exaltación del prócer o del símbolo al que se refiere la conmemoración. Nuevamente aparece el énfasis, señalado por los símbolos de admiración. *La Patria es contigo. Tú eres bendita entre todas las banderas* (Discurso nº 3). *Bendita seas por siempre, bandera de la Patria* (Discurso nº 4).

3. Relaciones significativas en el discurso

Trataremos de explicitar algunas que nos parecen especialmente significativas. Colocamos en el centro del haz de relaciones «la bandera».

1. La bandera (B) con elementos de gran significación en las concepciones míticas por la carga de sacralidad que implican: cielo, montaña, agua, sol.

...*Nuestro incomparable pabellón, celeste y blanco... nació bajo el cielo de una tierra elegida, para ser la señora de la paz y la justicia... azul como el cielo sereno de las pampas, que mueren al pie del bloque andino, y blanca como la nieve del picacho o la espuma del torrente bravo...* (Discurso nº 1).

...*Tú, que llevas un sol...* (Burnett F., «Oración a la bandera»).

2. B con lo celestial y lo santo, en la concepción religiosa católica.

...*colores que vistieron la imagen de María...fuiste para el pecho escapulario..., de los bravos el sudario...* (Burnett F. poesía cit.)

...*A nosotros, los maestros, que (B) nos recuerde el deber de modelar el bendito barro de la niñez con las manos de la humildad y de cariño como las del Supremo Hacedor del universo.* (Discurso nº 4).

3. B Como reaseguro de valores priorizados en concepciones democráticas de nación: paz, justicia, soberanía, libertad; valores que son proclamados también en formas no democráticas de gobierno, pero afirmándolos

abstractamente, en tanto pueden ser practicados por determinados sectores, basándose en la subordinación a su propia autoridad de todos los demás sectores diferentes a ellos mismos.

3.1. **B** garante de la existencia de los valores. *Es la misma bandera que flama muy alto y con orgullo entre las demás del globo, porque es un emblema que representa a una Nación libre, justa y soberana.* (Discurso nº 1).

3.2. **B** garante de la vigencia permanente (continuidad *Infinitum*) de esos valores. *Ella está tan segura de sus triunfos, sus glorias, su belleza, su soberanía, y segura, muy segura también de que el cielo se ha despojado de sus galas más maravillosas para ofrecérselas a ella, el símbolo triunfante del gran pueblo argentino.* (Discurso nº 2).

3.3. **B** adecuación al modelo de los países avanzados o «desarrollados». *Honremos... a nuestro emblema y que su inmaculada visión sea en todos los tiempos fanal que guíe nuestros pasos hacia el progreso y el bienestar.* (Discurso nº 2).

4. **B** con acontecimientos bélicos a los que siempre se hace referencia como si hubieran resultado triunfos. *Es la misma bandera que salió airosa y triunfante en Salta, Tucumán, en Chacabuco y Maipú y en otras tantas victorias...contemplaron asombrados su majestuoso paso por la Cordillera a la cabeza de un ejército imponente...Dios sea loado, la Bandera argentina no ha sido jamás atada al carro triunfal de ningún vencedor de la tierra!* (Discurso nº 1).

4.1. **B** En relación con la muerte: en batalla (el honor de ser reconocido por la negación de la propia persona ante la afirmación de la Patria-Nación).

Cuando el rugido del cañón anuncia / el día de la gloria en la batalla / tú, como ángel de la inmensa muerte / te agites y nos llamas! (Chassaing J. «A mi bandera». Poesía nº 2).

4.2. **B** En relación con la exaltación de los valores del guerrero: valentía, coraje, arrojo: reconocidos mediante honores.

Oh! que la sombra de la noche eterna / me anuble para siempre la mirada / si un día triste te vieran mis ojos / huyendo en la batalla. (Discurso nº 2).

Frente a ella, en presencia de sus benditos colores, prometamos con alto honor y verdadera nobleza... (Discurso nº 1).

Niños...prometáis lo que está en la medida de vuestras fuerzas para que la Bandera Argentina flamee por siempre sobre nuestras murallas y fortalezas, en lo alto de los mástiles de nuestras naves y a la cabeza de nuestras legiones y para que el honor sea su aliento, la gloria su aureola... (Texto del Voto a la Bandera para los niños de 4º grado en adelante).

Están ausentes las múltiples relaciones que pueden surgir de **B**-práctica diaria del hombre común, es decir, el oyente.

Siempre estos discursos son monológicos: la estructura, el mensaje y la forma de expresarlo indican lo que más interesa, que no es la comprensión y el intercambio con el receptor, sino la escucha silenciosa por parte de éste.

4. El para qué del discurso

La palabra pronunciada está destinada a convalidar la autoridad o reforzar su poder y se transforma en la voz del mismo.

Mediante este discurso generalmente se evoca el pasado, entendido como origen de la nacionalidad (de una identidad) y a los «prohombres» como fundadores, organizadores, demurgos de esa identidad, inspirados, sostenidos en su tarea cosmogónica por Dios o sus representantes: la Virgen María, Cristo, Santos Patronos, fuerzas sobrehumanas. La sacralidad de que son investidos los héroes de la Patria es absolutamente incuestionable, con lo cual sus figuras quedan fijadas en la inmutabilidad que las eterniza y valida, despojándolas de contexto histórico y obstaculizando cualquier análisis crítico comparativo.

Rara vez se reflexiona acerca del actuar histórico de las figuras que se mencionan, acerca de las consecuencias o de otras alternativas posibles ante las líneas de acción planteadas por el o los personajes en cuestión. En los discursos, con expresiones difícilmente comprensibles porque encierran una solemnidad desusada en el lenguaje habitual (no tan sólo en el cotidiano, sino hasta en el literario), se exponen virtudes y logros de los héroes nacionales convertidos en modelos tan magníficos que solamente por esa grandiosidad es pensable la existencia actual de la Nación, si bien ésta está marcada por la decadencia que la ha envilecido convirtiéndola en deforme reflejo de lo que fue cuando nació.

Sería entonces válido afirmar que la celebración de los actos cívicos contribuye a reforzar la imagen de poder de la institución sobre la comunidad. Y al decir «la institución» nos referimos a las que existen en cada comunidad, que al ser oficialmente reconocidas por el Estado, como la escuela misma, se reafirman a través del discurso de ésta.

El poder se fundaría sobre: a) su «saber» («su conocimiento de») los orígenes de la Nación; b) su respeto por la sacralidad de los mismos, en los que fundamentaría la fijación de normas pertinentes.

5. La voz que se escucha en el discurso

Quien pronuncia el discurso es siempre el docente. Con ello internamente, en la institución escolar, se legitima su autoridad, su palabra es inobjetable. Aunque el mensaje pudiera ser cuestionable desde muchos puntos de vista, nos lo es dicho desde un escenario, en medio de un clima de solemnidad. La convalidación de la institución hace que su discurso se sacralice. En realidad no es tan importante lo que diga, sino que cumpla con la finalidad del ritual, pero al lograrse esto, se legitima lo dicho. La convalidación de la palabra del docente quita significado a toda otra palabra que no acuerde con ella, dentro de la institución.

La respuesta que se genera entonces es el silencio, la apatía o la indiferencia, habitualmente atribuidas a la «pobreza» del educando o de la comunidad, de allí la necesidad de «educar al soberano», de iluminarle el camino hacia el conocimiento de la verdad.

Pero el docente que toma la palabra al decir su discurso, asume el discurs-

so Institucional y al dejar que su voz sea la de la autoridad de la Institución borra su propia palabra, dice lo que está autorizado a decir, repite lo que ya oyó decir en ocasiones semejantes y hasta «pide prestado» el discurso, lo copia, ya que la no reiteración del texto implicaría una re-creación³ y ello conlleva riesgos en un espacio en que la repetición asegura no exceder los límites fijados por la Institución, que lo va a reconocer así como miembro de ella.

La imitación del modelo autorizado, de acuerdo a la norma, permite al docente aparecer como respetuoso de aquélla.

6. Lo que se dice

La fuerza del modelo se muestra no sólo en la recurrencia al pasado (tiempo fuerte de los actos de origen) sino en que desde él se salta al futuro, señalando que la esperanza de un buen futuro se fundamenta en la repetición del glorioso pasado. Cuando se encuentran referencias al presente histórico, en general son tangenciales o exhortaciones a reafirmar la disposición, a renovar el esfuerzo mediante la contemplación de los modelos fuertes de los héroes fundadores.

La necesidad del respeto a la norma -asentada sobre la base de la incuestionabilidad del conocimiento que la Institución tiene de sus orígenes, en los que se han gestado los valores de la Nación- es aún más reafirmada por la invocación a la autoridad divina.

7. Las normas

En la reiteración del ritual también se refuerza la validez de la norma que las instituciones pregonan y que adquieren vigencia a través de las reglamentaciones que, al ser promulgadas o aplicadas, en coincidencia con la concepción tradicional del sistema educativo, (rescatando la función ordenadora y homogeneizadora del mismo) parecen adquirir autonomía, haciéndose incuestionable su vigencia y por tanto su validez. También los textos normativos se descontextualizan.

Se consolida una red de normas que vacía de significación a las situaciones vividas cotidianamente. Es imposible cuestionarlas desde situaciones de la vida diaria de los pueblos porque este acontecer es negado, borrado, y la sumisión a la norma que organiza así el mundo, asegurada.

8. Hipótesis de lectura

Nos preguntamos: ¿por qué estas fiestas cívicas revisten en la zona andina estudiada mayor solemnidad que en otros lugares? ¿por qué se percibe un respetuoso silencio durante ciertos especiales momentos del acto, sobre todo por parte de pobladores de mayor edad y de los habitantes de zonas rurales? ¿por qué si desde la Institución constantemente se niega la construcción del sentido del mundo que este pueblo ha realizado y realiza, esta misma Institución promueve respeto? ¿por qué se la sacraliza?

Sugerimos algunas hipótesis para la lectura interpretativa:

8.1. Si el discurso institucional pronunciado en las fiestas cívicas destina-

do a reforzar la autoridad (el poder) ejercida por la institución presenta características propias de una concepción mítica;

8.2. Si el mundo es concebido por el hombre de las culturas de la zona como mítico, esto implica: 8.2.1. la permanente referencia a la Pachamama como posibilitadora de: 8.2.1.1. subsistencia, 8.2.1.2. relación con los antepasados, 8.2.1.3. Identidad: 8.2.1.3.1. personal y 8.2.1.3.2. como pueblo; 8.2.2. la reiteración del ritual para el reaseguro;

8.3. Si la reiteración anual del ritual del Estado (representado por sus instituciones) tiende a: 8.3.1. reforzar la autoridad de quien detenta el poder; 8.3.2. desacralizar y desintegrar el universo del sentido de las culturas de la zona;

El Estado, aún logrando en parte su fin (8.3.1.)

8.4. Actúa lateralmente reforzando la validez de la práctica del ritual inscrita en la memoria de la comunidad.

8.5. Las comunidades resignifican la referencia a la fundación de la Nación, relacionando Nación con Patria y a ésta con Tierra (suelo), lo que remitiría a la Pachamama como fundamento del arraigo, que está signado por la sacralidad.

Esquemalizando:

En las comunidades andinas:

Nación — Patria — Tierra — Pacha — \leftarrow sacralidad del habitar el suelo propio, relación con los antepasados
reafirmación de la concepción mítica comunitaria \leftarrow ritual

En la concepción institucional oficial:

Nación — estructura jurídico-política

↓
hegemonizada por el sector en el poder.

9. Conclusiones

Ante la fuerte presencia de las instituciones oficiales, se propone que:

La ritualización de la conmemoración de ocasiones referidas al tiempo fuerte de sus orígenes por parte de las instituciones estatales; la transformación de los actores -héroes nacionales, fundacionales- en modelos arquetípicos y el señalamiento de estas ocasiones como festivas, coinciden con la concepción mítica del mundo con las sociedades andinas. Por ello la celebración del ritual del Estado produce efectos complejos y divergentes, en tanto legitima su poder, pero también refuerza la práctica del ritual que consolida en la comunidad andina sus lazos sagrados con la Tierra y por tanto su arraigo, que remite a su identidad.

Notas

¹ Citamos un modelo de discurso presentado a los docentes en uno de los «calendarios escolares» en circulación. El modelo comienza con unos versos de Leopoldo Lugones: *Aquellos hombres, con / dignidad severa / que es la lección más alta de / su ilustre carrera. / En la bella y difícil conciencia / del deber; / para honra de la Patria, dicen / como hay que ser... y se cierra con otros versos del mismo autor: Pues ellos nos dijeron en sus actos más bellos / El duro y noble encargo de ser mejores que ellos / ...Y... lo que los torna más buenos y admirables / en los póstumos días, es que son inimitables.* «Calendario escolar», E.D.A.

² Desde este discurso «pobreza» es sinónimo de: Ignorancia (carencia de saber) y por tanto Inferioridad (carencia de capacidad), lo cual quedaría ilustrado por la permanente recurrencia a: 1. «supersticiones» (creencias, prácticas de medicina popular, etc.) que se contraponen al discurso del conocimiento científico; 2. subjetividad-afectividad, en contraposición a la «asepsia» de la objetividad-universalidad del conocimiento verdadero; 3. desconocimiento o no respeto de la normativa.

³ Citamos fragmentos de los prólogos de los calendarios escolares ya mencionados en nota nº 1: *Se ofrecen discursos a modo de sugerencias, como para que el maestro recree su trabajo y lo adecue a las circunstancias, las glosas para los maestros de turno... Los temas son amplios como para que todos los maestros encuentren material aprovechable, que responda a las exigencias de la hora actual... Pretendemos...reunir en un libro... ideas que solucionen al maestro el problema de decidir: qué preparará para el próximo acto escolar... Aquí encontrarán cómo organizar una fiesta en la escuela, números para cada grado, disfraces económicos... Además...incorporamos elementos coreográficos...para que el docente encuentre aquí todo el material necesario, sin tener...que perder el tiempo en buscarlo en otros libros. Nuestra idea es ayudar a trabajar, ofreciendo aportes...aprovechables tanto para el maestro de Capital como para el del interior... (Calendario escolar, E.D.A. T. I y II)*

Bibliografía consultada

- Biblia de Jerusalem. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975.
- P. CARUSO, *Conversaciones con L. Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969.
- J. CAZENEUVE, *La mentalidad arcaica*, Bs. As., Siglo XX, 1967.
- P. CLASTRES, *Investigaciones en Antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981.
- C. CULLEN, *Reflexiones desde América*, Rosario, Ross, 1986-1987.
- M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Guadarrama, 1981; *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1974.
- M. FOUCAULT, *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza, 1981; *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971; *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980.

C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.

F. GUZMAN, *Seminario de sociolingüística*. F. H. y C.S., U.N.Jujuy, 1989.

R. KUSCH, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Bs. As., Castañeda, 1978; *Las religiones nativas*, Bs. As., 1988.

B. LAVANDERA, *Curso de lingüística para el análisis del discurso*, Bs. As., C.E.A.L., 1985.

J. C. MARIN, *La silla en la cabeza*, Bs. As. Nueva América, 1987.

P. RICOEUR, *Civilización universal y cultura nacional*, Bs. As., Docencia, 1986; *Educación y política*, Bs.As., Docencia, 1984; *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969.

A. A. ROIG, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, F.C.E., 1981.

• Documentos consultados: Actas, discursos, poesías (nº 1 y 2), glosas, en escuela de Humahuaca, correspondientes años 1987, 1988 y 1989 y otros anteriores.

D. E. Tegli de FISCARO y C. CACERES, *Calendarios escolares*, Bs. As., Ediciones Docentes Argentinas, 1986, T. I y II.

J.M. PUCCI, *La Obra*, Bs. As., 1979.

Luis Triviño

Identidad cultural: Pluralismo, Apertura y Libertad

1. Concepto de Identidad

1.1. Si como punto de partida de esta reflexión recurrimos a diccionarios habituales, veremos que en general los significados atribuidos a «identidad» están inspirados por el principio clásico según el cual «todo ser es idéntico a sí mismo». Identidad sería así simplemente la condición de idéntico o «mismidad»: «idem»-«entidad», el mismo ser. (Cuando se lo usa como término comparativo entre objetos materialmente diferenciados -«casas idénticas», « mellizos idénticos»- se hace referencia entre esos objetos a una relación de igualdad, o cercana a ella. se trata, pues, de un uso analógico). Si bien el pensamiento moderno suele considerar la «identidad-mismidad» como un concepto vacío, ya que no agrega ningún conocimiento nuevo acerca del objeto conocido o por conocer, es pertinente tenerlo en cuenta pues la interpretación «esencialista» de la identidad sociocultural que veremos luego, implícita o explícitamente lo toma como paradigma.

1.2. Un uso práctico del concepto anterior consiste en su aplicación a la forma de **demostrar la identidad personal**, esto es, de ofrecer un testimonio fehaciente de que «soy el que afirmo ser». Determinadas señales exclusivas

de cada individuo y además estables (esto es, que no cambian a través del tiempo, como la impresión dígito pulgar), más otras también exclusivas y que presuntamente cambian poco a partir de determinada edad (ej. la fotografía y la firma), aseguran que el individuo poseedor de ese «documento de identidad» es efectivamente el mismo que afirma ser. Aunque este uso del término identidad es puramente burocrático-legal, tiene cierto interés para nuestro análisis pues destaca la existencia de señales (signos o símbolos) a través de las cuales se pone de manifiesto la identidad -tema que también aparecerá luego en el nivel sociocultural-.

1.3. Finalmente, y sin pretender profundizarlo en todas sus implicancias, conviene incluir en esta revisión previa el concepto de **identidad psicológico-individual**. Podemos caracterizarlo como «la conciencia de sí mismo», esto es, la «memoria de la mismidad» o «preservación de la personalidad» a través del tiempo, a pesar de los cambios que experimenta el individuo a lo largo de su vida -cambios que se dan tanto en los rasgos psicofísicos como en los parámetros espacio-temporales (afiliación, pertenencia, *in group/out group*, conocimientos, ideas, sentimientos, actitudes, etc.)-. Aunque, como veremos enseguida, la identidad sociocultural no es la mera proyección, en el plano colectivo de la identidad psicoindividual, también es pertinente tener ésta en cuenta porque nos ejemplifica sobre uno de los problemas que se presentan al considerar este tema: la preservación de la identidad a través del tiempo, no porque no haya cambios sino a pesar de éstos.

2. La identidad sociocultural

2.1. Como primera aproximación podemos señalar que en este plano la identidad se manifiesta, en su dimensión sincrónica, a través de la conciencia compartida de pertenencia a una unidad sociocultural (continental, nacional, regional, grupal, étnica, etc.), y en su dimensión diacrónica, a través de la mismidad sociocultural cronológica (la unidad sociocultural a la que pertenecemos es la misma desde hace «n» años y suponemos que seguirá siendo la misma en el futuro).

Este primer acercamiento nos pone en contacto con tres implicancias que son, como veremos, tres proyecciones del mismo hecho: a) los alcances de la «mismidad» cronológica, habida cuenta de la dialéctica entre preservación y cambiabilidad; b) la existencia de especificaciones propias de la respectiva unidad sociocultural, que expresan y simbolizan su identidad; c) las diferencias con «el otro» -las demás unidades socioculturales con las que se convive y se interactúa- que permiten perfilar y recortar la propia identidad. Como puede ya suponerse, y se verá de inmediato, aquí comienzan realmente las complicaciones.

2.2. Ocurre que, sobre la base de lo visto en la revisión previa, suele postularse un concepto «esencialista» de la identidad sociocultural, que algunos llegan a calificarlo de «grosero» (en el sentido de acrítico o poco elaborado). Consiste en definir la identidad sobre la base de un listado de rasgos socioculturales que supuestamente forman un todo homogéneo e inmutable a

través del tiempo -homogeneidad e inmutabilidad que hacen que la identidad sea tal, esto es, que constituyen la «esencia de la identidad»-.

De este concepto se derivan inevitablemente algunas consecuencias: los cambios «atacan» contra la identidad, lo exógeno la «contamina», la desviación respecto del modelo establecido «traiciona» las «más puras esencias de nuestra identidad», etc. El planteo es antiguo: aparte de acusarlo por corromper a la juventud, Meleto sostiene la culpabilidad de Sócrates por que éste no creía en los dioses en que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas.

Pero más allá de que sus consecuencias sean objetables como perturbadoras de un ideal de convivencia tolerante y pluralista, su mera formulación merece una objeción de fondo y previa a cualquier otra consideración, que la descalifica de plano: este concepto «esencialista» de la identidad sociocultural no tiene correlato empírico alguno. En la historia real no hay ningún «estado de rasgos homogéneos e inmutables» que sirva para definir identidades históricas concretas. Tanto los grandes imperios -desde cuyos orígenes hasta sus derrumbes experimentaron cambios sustanciales en todos los órdenes (geográfico, económico, organizacional e ideológico)- hasta las humildes etnias indígenas -que por impactos de expansiones imperialistas también experimentaron reiteradamente cambios de fondo- no perdieron sus respectivas identidades mientras mantuvieron alguna forma de organización diferencial respecto de «los otros».

2.3. El concepto «esencialista» de la identidad sociocultural, pues, no es operacional [salvo que se intentara diferenciar lo «esencial y permanente» (esencia inmutable) de «lo transitorio y perecedero» (accidentes cambiables), en cuyo caso nos encontraríamos ante el insoluble problema de quién determina qué es lo inmutable y qué es lo perecedero en un proceso histórico concreto]. Esto ha llevado a varios autores a postular otros intentos de conceptualización de la identidad sociocultural. Su expresión más extrema está dada por Levi-Strauss, en un postulado cuyo escepticismo linda con el nihilismo: (lo que llamamos identidad)... *es una especie de fondo virtual al cual no es indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que tenga una existencia real*. Como su noción de estructura social, identidad sería sólo un «modelo mental» heurístico para el análisis de realidades, pero **no una realidad en sí misma**. Por lo que puede leerse en el seminario que dirigió en 1981 sobre «La identidad», se trata estrictamente de un punto de partida desmitificador, que facilita las propuestas de los otros participantes en ese seminario.

Por su parte, y con el citado apoyo teórico, un grupo de antropólogos argentinos ofreció una serie de estudios sobre «identidad étnica» (U. N. de Luján, 1988) que permiten orientar la reflexión sobre la identidad sociocultural superando tanto la inoperancia del «esencialismo» como la negatividad del escepticismo. Intentando una síntesis de los conceptos y definiciones ofrecidos por estos autores (con algunos agregados que estimamos pertinentes) podemos postular que para perfilar una identidad sociocultural concreta deben tenerse en cuenta los siguientes elementos:

-Red de relaciones (situaciones de contacto) entre categorías sociales in-

ternas y externas.

-Esas relaciones están en continuo proceso de construcción y reconstrucción, con diversos grados de permanencia (relativa) y de cambiabilidad, según el tipo específico de relación.

-Ese proceso se da en un marco de Interacción, donde combinadamente hay contradicciones colectivas e individuales y áreas de consenso (parcial).

-Las relaciones, las categorías, los procesos y la Interacción condicionan los «contenidos culturales» (autoconocimiento o autolimagen, conocimiento o imagen del «otro», conciencia de pertenencia, creencias, cosmovisiones, modos de comunicación, símbolos, etc.), al tiempo que dialécticamente aquéllos son interpretados a través de éstos.

-El perfil de la identidad se va dando así entre dos polos en tensión: la práctica social de todos y cada uno de los integrantes de la respectiva unidad sociocultural, por un lado, y el trasfondo de la formación histórica donde esa unidad está inserta, por el otro.

-En consecuencia, el perfil concreto de la respectiva identidad es siempre provisorio y transitorio. De allí que se produzca -con diverso tempo según cada proceso concreto- pérdidas de referentes y adopciones de otros (cambios en las ideas, símbolos, relaciones, etc.) sin que ello implique necesariamente «crisis» o «pérdida de la identidad».

Como puede apreciarse, el criterio analítico adoptado permite percibir en la identidad sociocultural su heterogeneidad tanto de formas como de contenidos, su dinámica constructiva y su cambiabilidad cronológica -rasgos que viabilizan su operacionalidad empírica-.

3. Síntesis del proceso de formación de la nacionalidad

3.1. Si aceptamos la tipología de naciones latinoamericanas que propuso Ribeiro -pueblos «testimonios», «nuevos», «trasplantados» y «emergentes»- Argentina constituye un nítido paradigma de **pueblo trasplantado** tal como puede visualizarse en esta apretada síntesis:

-Pueblos **aborígenes** prehispánicos

-**España Imperial**: conquista, colonización y organización virreynal

-**Independencia** nacional, en la que intervienen:

/Intereses locales de los sectores criollos

/situación **europea** (expansión napoleónica y sus consecuencias)

/intereses **anglo-franceses** en América

/nuevas corrientes **ideológicas** (iluminismo, liberalismo, racionalismo, etc)

-«**Anarquía**» dialéctica entre el interior y el puerto

-«**Restauración de las Leyes**»: federalismo tradicionalista

-**Organización Nacional del '53**: síntesis de federalismo y liberalismo; normas constitucionales de promoción de las migraciones europeas.

-«**Generación del '80**»: inserción del país en la división internacional del trabajo; modernización capitalista; grandes migraciones europeas (y asiáti-

cas) que constituyen en definitiva el perfil demográfico predominante («pueblo trasplantado») frente a la casi desaparición del indígena y la situación minoritaria y casi marginal del «criollo».

-**Resultados históricos**: marcada tendencia a la modernización tecnológica en un contexto capitalista, con la alternancia política conservadora /populista en torno a la problemática del reparto.

3.2 En consecuencia, la **herencia sociocultural** sobre la que Argentina construye y reconstruye su identidad presenta las siguientes características:

-pluralismo estructural y de contenidos (no homogeneidad);

-predisposición (parcial) a generar o asimilar cambios (no inmutabilidad);

-apertura a aportes exógenos (no aislamiento).

Esta «herencia» implica una **valoración positiva** (más allá de las circunstancias que generaron dictaduras o brotes de intolerancia) de la libertad personal y grupal, pues el pluralismo, la cambiabilidad y la apertura suponen la vigencia de la libertad -o mejor, como diría Arón, de un amplio reconocimiento de «libertades».

3.3 Por otra parte, si hacemos un enfoque y una reflexión similares para **cada uno de los países de Latinoamérica** (con diferentes procesos de independencia, de relaciones interétnicas, de elaboraciones ideológicas, etc.), constataremos que cualquier intento de perfilar una identidad latinoamericana deberá desechar toda propuesta «esencialista» y deberá tener en cuenta con mayor rigor aún las citadas características de pluralismo, cambiabilidad y apertura.

4. Conclusiones

De lo expuesto se desprende -como lo ha señalado reiteradamente Sábato- que ninguno de los supuestos «símbolos» de la identidad nacional argentina que a su turno se postulan -indigenismo, hispanismo, criollismo, folklore, religión, liberalismo, laicismo y otros- pueden ser tenidos como tales, esto es, como *divortium aquarum* entre lo «nacional» y lo «no nacional» (o, a nivel continental, lo «latinoamericano» y lo «no latinoamericano»); lo «propio» y lo «ajeno»; lo «auténtico» y lo «espurio», etc. Todos representan, de una u otra forma, con mayor o menor relevancia, etapas o sectores de la realidad argentina total: etapas que si ya pasaron, dejaron por cierto alguna herencia; sectores cuya respectiva importancia y representatividad van variando a través del tiempo bajo la importancia de los cambios históricos.

De allí que la identidad nacional **no está en ninguno de ellos por separado, ni en su eventual combinación como algo ya definitivamente cristalizado**. La identidad nacional se construye cada día a través de la creatividad sociocultural en todos los órdenes (producción material, formas de organización, actividades mentales) sobre la doble base ofrecida por la realidad histórica:

-las posibilidades derivadas del **mestizaje cultural** (la expresión es de

Sedar Senghor al hablar de la negritud), que permite la recurrencia a la pluralidad de aportes heredados; y

-las posibilidades derivadas de la **apertura a lo universal**, que permite la recurrencia a aportes exógenos enriquecedores,

-en un clima de **libertad creadora** que supone el respeto a la autenticidad personal y grupal.

Cualquier intento, pues, de postular **criterios apriorísticos de cómo «debe ser» la identidad nacional**, constituye una **deformación** de ésta, un **freno a la creatividad** y -con frecuencia- un **instrumento de discriminación y persecución** contra «lo otro», supuestamente «lo ajeno».

Bibliografía

- Raymond ARON, *Ensayo sobre las libertades*, Madrid, Alianza Ed., 1969.
Claude LEVI-STRAUSS (Dir.), *La identidad*, Barcelona, Ed. Petrel, 1981.
Darcy RIBEIRO, *Las Américas y la Civilización*, Bs. As., C.E.A.L., 1969.
Ernesto SABATO, *La cultura en la encrucijada nacional*, Bs. As., Sudamericana, 1976.
Leopold SEDAR SENGHOR, *Negritud: libertad y humanismo*, Madrid, Tecnos, 1970.
Luis TRIVIÑO, (artículos)
En el Día Americano del Indio, Diario Mendoza, 14/15 abril de 1976.
Perfil del Hombre Argentino, Diario Mendoza Cultural, 21 mayo de 1980.
¿Existe la Cultura Nacional?, Diario Mendoza, enero de 1981.
Héctor VAZQUEZ y otros, *Cuadernos de Antropología 2: Identidad e Identidad Etnica*, Coed. U. N. de Luján y EUDEBA, 1988.
PLATON, *Apología de Sócrates*. Trad. de C. Eggers Lan, Bs. As., EUDEBA, 1973.

Resúmenes

Fabiana Bertolissio (Universidad de Buenos Aires)

Intelectuales ¿para quién? Ayer y hoy: su rol en la sociedad

Intentamos un análisis del rol de los intelectuales sociales en nuestra sociedad desde el ángulo socio-político-ideológico, en el marco de la reciente democracia de los '80 y su comparación con ese rol en los '60 y '70. Delimitamos exclusivamente el caso argentino, con el propósito de realizar algunos aportes para el debate que hoy es preciso efectuar.

Retomamos las experiencias de lucha de las décadas '60 y '70 para ver qué papel cumplieron los intelectuales. Para ello rescatamos la categoría de «intelectuales orgánicos» de Gramsci frente a otros intelectuales no or-

ganizados políticamente y la interacción de ambos en ese momento histórico determinado. Mediante la categoría de «intelectuales institucionalizados» de James Petras, analizamos el porqué de su posición ideológica en tanto cooptados por la ideología dominante que los ha convertido en funcionarios de los institutos de investigación financiados por el exterior o por grandes grupos económicos nacionales.

Intentamos una síntesis y volcamos en la misma conclusiones necesarias para el debate en la presente Jornada, y en distintos ámbitos también, en cuanto a realmente cuál debe ser nuestro rol como intelectuales sociales, como investigadores de la realidad. Finalizamos con una necesaria revisión dialéctica de la experiencia del pasado.

José Blasco Palmieri (Mendoza)

La Telemática y sus valores para la Integración Latinoamericana

MI propuesta nace como una necesidad que sobrenada en esta difícil telemática sobre la televisión, en virtud de que después de su nacimiento en nuestro país -1950- se selló su presencia y su futuro, como una actividad primigenia de que es empresa y es arte, unida a su verdadera misión como **servicio a la comunidad**, con sus valores intrínsecos inalterables y básicos: la familia, el hogar, la información, la cultura, la educación y el entretenimiento.

Es por ello, que en sus escasos 40 años de vida argentina, esa premisa se va desactualizando con el avance de la ciencia en todos sus aspectos, particularmente con sus «hermanas más nuevas y modernas», como la satelitaria y la electrónica de computación, que en la «carrera espacial», está más allá de la ciencia-ficción como la **sonda Voyager II**, que desde hace más de **dos años**, sigue enviando mensajes al centro espacial de Estados Unidos, impecables y definidos, del curso que sigue del insondable Universo.

De la unión de estas ciencias -televisión informática- surge la nueva denominación **telemática**, por cuanto su espectro de acción y servicio se está amplificando más allá de la inteligencia humana.

Por ello he creído oportuno, llevar a estas Jornadas, la presencia de la importante función que puede cumplir la **telemática**, para aportar sus servicios «sin fronteras», para unirnos los pueblos de América Latina y del mundo, en sentimientos, en ideales, comprensión y amistad.

Hugo E. Delfino (Carmen de Patagones, Buenos Aires)

La realidad latinoamericana: la dependencia actualizada

América Latina cumple un rol específico dentro del Sistema Internacional de la División del Trabajo: no sólo es productora de materia prima sino también de plusvalía.

Este estado de dependencia económica y política se gesta bajo la hege-

monía de Inglaterra, en la primera mitad del siglo XIX y se completa, después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Norteamérica se transforma en el poder hegemónico de occidente y orienta sus inversiones hacia los nuevos sectores industriales de nuestros países. La situación de dependencia creada ante este fenómeno provoca:

- a) Industrialización refleja
- b) Desocupación masiva
- c) Marginalidad urbana
- d) Deterioro de los términos de intercambio
- e) Campos con condiciones de producción tradicionales y con gran pobreza
- f) Estados con fuerte presencia económica y política

Las intenciones de los Estados Unidos para la presente década y la verdadera están orientados al ajuste de todo el sistema para evitar el inminente estallido social, que se producirá de continuar el actual estado de opresión.

Jorge Estrella (Universidad de Chile, Santiago, Chile)

Al país que fueres

El escrito se propone testimoniar una situación donde los hábitos de un país vecino (Bolivia) obligan a revisar esa fuerte propensión al etnocentrismo que descubrimos en nosotros toda vez que atravesamos una frontera.

Inés Izaguirre (Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires)

Algunas reflexiones sobre las condiciones del conocimiento de lo social a fines de los '80.

El trabajo intenta analizar, desde un punto de vista epistemológico, los valores teóricos y de investigación que pueden advertirse actualmente en la currícula y en los repertorios de investigaciones de nuestras universidades. La autora señala las diferencias entre los procesos sociales desarrollados en América Latina a partir de los '60, y su procesamiento intelectual, con el panorama actual. Al mismo tiempo desarrolla una explicación sobre las condiciones fundantes de aquellas comisiones, que vincula con los procesos de derrota popular vividos por nuestras sociedades en la década pasada, la ausencia de una multiplicidad de perspectivas de análisis que fueron aniquiladas junto con sus portadores, y el efecto de mutilación que ello produce en las condiciones del conocimiento de lo social.

Marco Antonio Rabines (Mendoza, Argentina)

En búsqueda del ser nacional

Este trabajo se relaciona con nuestra integración en un genuino proyecto

cultural latinoamericano.

Contiene algunas reflexiones que desde la óptica del país se orientan, a impulsos de una marcada necesidad en el tiempo que nos toca vivir, hacia obtener pautas referenciales que debemos concretar en un futuro inmediato para que puedan ser utilizadas por los más jóvenes en la búsqueda de esa sociedad que queremos y que nadie nos regalará desde fuera de nuestras fronteras.

Esta tarea no deja margen a la reiteración de facilismos y recetas culturales agotadas, que nada aportaron a un proyecto genuino nacional en el marco de nuestra realidad continental.

Pretende llamar la atención sobre la urgente necesidad de un cambio de actitud que permita nuestra inserción en una América Latina que consideramos la Patria Grande y posteriormente en un mundo hoy marcado por contradicciones profundas que nos agobian y bloquean todos los caminos. Por ello es preciso reconstruir nuestros propios fundamentos culturales.

La referencia latinoamericanista apunta entonces a una consolidación de esos fundamentos, hecho que consideramos conectado con todo proyecto futuro significativo, y a reconocernos parte indivisible y material de nuestra región a través de objetivos concertados con América Latina.

María Cristina Reigadas (Universidad de Buenos Aires)

Crisis de los estados nacionales y transnacionalización de los asuntos mundiales

El sistema planetario, signado por los procesos de transnacionalización, aspira a unificar a la humanidad en torno a dos ejes fundamentales: un único mercado mundial y una nueva esfera psicocultural, basada en el orden de las informaciones y las comunicaciones.

En este trabajo, se analiza, en primer lugar, el concepto de «transnacionalización de los asuntos mundiales» en el plano económico, político y sociocultural. Por un lado, se plantea el conflicto entre las empresas transnacionales y los Estados Nacionales y, por el otro, el impacto de la cultura transnacionalizada en «las culturas», en cuanto singularidades históricas.

Se señala que, tanto las tendencias integrativas de la transnacionalización como los procesos de desintegración y afirmación de las autonomías, ponen en cuestión el sistema político moderno basado en los Estados Nacionales. Estos, sometidos a solicitudes contrapuestas, no pueden realizar sus funciones integrativas a nivel económico, político y sociocultural, y entran en una doble crisis de soberanía y legitimación, que suele ser visualizada, restrictivamente, como una crisis de racionalidad operativa, planteada en términos intrasistémicos.

Finalmente, se sugiere la necesidad de encarar con urgencia, desde la teoría y la práctica, el impacto de los procesos de transnacionalización en los

ámbitos mencionados, recordando que el colapso del sistema de los Estados Nacionales y de sus funciones integrativas, es una tendencia, pero no un destino.

Carlos Trad Fager (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)
Modelo médico y transnacionalización

La opción de la medicina por la enfermedad ha conducido a un modelo centrado en ella, biológica e individualista, con énfasis en lo curativo pragmático, en la tecnología y en los medicamentos.

Para ello ha «patologizado» grandes conjuntos sociales, «medicalizando» situaciones, componentes y momentos de la vida diaria como son el nacer, el embarazo, el parto y la alimentación infantil.

Se ha producido una mercantilización de la atención médica que transforma el concepto de salud como derecho humano en un servicio, comercializable según las condiciones de mercado.

Esto beneficia a las empresas de tecnología y medicamentos y a los grupos profesionales que viven de ellas. Desde la década del '60 se han agregado también las de la alimentación (en especial productos lácteos) en la tarea de transformar necesidades básicas elementales en factores de consumo y competencia comercial.

Las condiciones de dependencia científica y tecnológica de América Latina han hecho adoptar acríticamente un modelo que no contempla los intereses y necesidades de su pueblo.

La universidad debe orientar a la sociedad y participar con ella en un cambio integrador. Este requerirá una participación efectiva y protagónica de la comunidad, mediante la posibilidad de autocuidado, y el respeto a sus necesidades y decisiones sobre la vida y la salud.

**Amado Zogbi, Susana Roccandio de Serrano,
María Angélica Correa, Guillermo Millares, Beatriz Quiroga,
Fernando Pérez Lasala, Darío Lucero, Graciela Sevilla de Bauco**
(Universidad Nacional de Cuyo)

Integración Jurídica Latinoamericana. Interpretación de los contratos.

Los principios del Derecho Romano constituyen las bases de los Códigos Civiles de Latinoamérica. Estos reconocen como fundamentos de sus normas relativas a contratos, la teoría y el sistema contractual romano. De ahí que, las pautas orientativas de interpretación de los contratos se proyectan, desde su origen romanista, como elementos de interpretación y unificación del pensamiento jurídico latinoamericano.

Será entonces útil a las relaciones individuales de los ciudadanos de los distintos países latinoamericanos la identificación romanista en la hermenéutica de sus acuerdos contractuales, pero también lo será el juzgador en la solución equitativa del caso concreto a resolver.

Comisión

Democracia y formas de participación

Irma Antognazzi (Universidad Nacional de Rosario)

Introducción

La ubicación en casi todos los estados latinoamericanos de gobiernos elegidos por el juego democrático abre un período nuevo para el debate y la práctica política en América Latina. Si bien la cuestión de la democracia fue parte del movimiento real de la historia en América Latina contemporánea, ahora se plantea en otros términos. Pero así como no bastó en los años '60 hablar de «desarrollo» sin preguntarse qué desarrollo, hoy no basta hablar de «democracia» sin preguntarse qué democracia.

El tema es abordado profusamente desde ángulos dispares y hasta antagónicos lo que obliga a una mirada escrutadora de la sociedad latinoamericana.

Las expresiones con que se adjetiva la **democracia** son numerosas: «democracia a secas», «formal», «liberal», «pura», «gobernable», «viable», «posible», «burguesa», «participativa», «sustancial», «popular», «antimperialista», «revolucionarla», «socialista». Más allá de tanta aparente hojarasca, creemos que el problema puede plantearse sencillamente y que las ciencias sociales están en condiciones de responder: ¿qué democracia necesitan los pueblos latinoamericanos, en qué democracia están empeñados? y ¿qué democracia necesitan los grupos monopólicos dominantes? ¿en qué democracia están empeñados?

Consideramos que se hace imperioso dilucidar la cuestión, la que con mucho acierto se incluye en estas Jornadas de Pensamiento Latinoamericano, porque las ideas, en la medida que son adoptadas por grupos sociales, se plasman en fuerzas materiales y contribuyen a hacer la historia.

Democracia: una práctica y una discusión

El problema que acabamos de plantear se asienta en la caracterización del desarrollo capitalista de la Argentina en la etapa del capitalismo monopolista de estado. La creciente bibliografía al respecto ¹ permite comprender los corrimientos en la estructura social, donde un sector cada vez más reducido en número, la oligarquía financiera, posee los mecanismos políticos para facilitar el proceso capitalista de concentración de la producción-centralización del capital. Esa situación va afectando en distinta medida a diversos sectores y capas sociales y lanzando a la marginación y pauperización a grandes mayorías populares, ampliando el campo de las «víctimas» de esa política que buscan maneras de resistirse a perder los niveles de vida alcanzados. Esas condiciones entrañan un enfrentamiento que en los '70 fue encarado con la plena aplicación de la Doctrina de la Seguridad Nacional a través del golpe militar y que hoy, en los '80, se busca resolver con una «democracia estable», dando a las democracias latinoamericanas...la oportunidad de desarrollar instituciones políticas hasta el punto en que se perciba cierto grado de estabilidad ².

La grave situación planteada en el seno de nuestra sociedad ante la «crisis», cuya gravedad es reconocida desde distintas ópticas por todos los sectores sociales, conduce a la profundización del tema qué **democracia**.

Indagamos cómo se plantea el tema entre la intelectualidad y en nuestras universidades y encontramos que no está planteado el problema sino que se aborda una bibliografía que contiene una concepción lavada de **democracia**, despojada de los intereses en juego en las entrañas mismas de la sociedad. Así se presenta a la **democracia** como *mecanismo de procesamiento de conflictos, mecanismo de elección de élites basado en la universalidad del sufragio, en elecciones periódicas y en la alternancia de partidos*³ destacando que la **democracia** para ser tal reclama «incertidumbre» frente al resultado electoral, «pluralismo» o «renuncia de las certezas», colocando la definición desde algunos aspectos, a nuestro entender, secundarios, sólo políticos y puramente formales.

Se pretende limitar la práctica democrática a la compulsión electoral y a un juego bipartidista que legitime el conflicto y el consenso. El juego electoral sería la expresión del igualitarismo, el «rito electoral» por el cual todos los ciudadanos aparecen iguales ante un acto fundamental del estado,⁴ que serviría para descomprimir tensiones que abren brechas cada vez más profundas en la sociedad.

Los conceptos de «clase política» y la «teoría de las élites» se han hecho predominantes en la ciencia política capitalista así como la definición de *Democracia un método o un conjunto de reglas procesales para la constitución de un gobierno y para la formación de las decisiones políticas, más que una determinada ideología*⁵. A pesar de que está en boga la desideologización se caracteriza el ideal democrático como *la solución pacífica de los conflictos sociales, la eliminación hasta donde sea posible de la violencia institucional, la frecuente alternancia de la clase política, la tolerancia*⁶. Los «procedimientos universales» permitirían adoptar decisiones de los más diversos contenidos políticos. La cuestión queda reducida a un recetario: elección directa o indirecta, división de poderes, ciudadanos electores sin discriminación; voto igualitario; libertad para formar opinión; principio de las mayorías numéricas y la representación de las minorías; alternancia de partidos, a lo que se agregan variadas tipologías atendiendo también a la forma (parlamentaria o presidencialista, bipartidistas o pluripartidistas, etc.)

Desde esta mirada, la participación del ciudadano es a través del ejercicio del voto; aunque la democracia liberal no prohíbe taxativamente otras formas de participación (sí las recorta según el caso) no las estimula, al punto que por ejemplo un estudio sobre los indicadores de la participación política⁷ se reduce a un inventario de formas desde lo electoral y la relación individual con los partidos políticos.

La ampliación de la participación electoral en el capitalismo fue producto de una larga lucha que fue abriendo y legalizando espacios de representación a los diversos sectores sociales en la superestructura de la sociedad. Sin embargo la ampliación desde el punto de vista formal no va históricamente acompañada de una participación efectiva en el ejercicio de ese derecho: la alienación, el desinterés, la desinformación, el formalismo, el descompromi-

so, son expresiones electorales de algunas de las llamadas «democracias estables», como el caso de EE.UU.

El asunto de la participación preocupa grandemente en una etapa donde si se abrieran las compuertas a la voluntad popular, con información suficiente para decidir, con la formación necesaria para reflexionar, los minúsculos pero poderosos grupos económicos no podrían conservarse como tales.

Pensamos y proponemos para la discusión la siguiente afirmación: en la etapa del Capitalismo Monopolista de Estado, frustradas las experiencias de los golpes de estado por el desprestigio ante los gobiernos democráticos y los pueblos del mundo; ante el nivel de conciencia democrática y los reclamos de los pueblos de América Latina, los grupos económicos dominantes a nivel nacional y transnacional buscan crear condiciones para garantizar la tranquilidad de sus inversiones y altas tasas de ganancia. Con ese fin, en estas circunstancias históricas necesitan de lo que definen «democracias estables» no tanto o no sólo el «gobierno temporal» (el funcionario electo) como el *permanente... la estructura institucional y las burocracias que no cambian con las elecciones, la burocracia militar, judicial y civil*, tal como se lee en el Documento SANTA FE II citado más arriba. La situación conlleva por un lado, un recorte de las libertades democráticas, una degradación de las formas de la democracia burguesa, pero a la vez la búsqueda de consenso, participación pasiva, acatamiento. Para el logro de ese objetivo y como parte de un plan global estratégico, juegan un papel principalísimo los medios masivos de comunicación y la educación en todos los niveles.

Esconder el huevo de la serpiente. El consenso y la conciencia.

El reclamo por recuperar las formas de la democracia institucional frente a las dictaduras militares abrió brechas de protagonismo significativas. La defensa de la democracia es vista como el escenario propicio para conquistar mejores condiciones de vida y evitar la pérdida de los niveles alcanzados.

Se ensayan otras formas de participación y de organización, moviéndose incluso el electorado sin clientismo fijo a la búsqueda de proyectos que expresen sus necesidades.

La lucha por la democracia en América Latina hoy no es un retroceso, como pretenden quienes, erróneamente a mi juicio, hablan de la «derechización». Por el contrario es la asimilación de la práctica política y el discurso de los '70 a través de la experiencia vivida que ha dejado al descubierto muchas enseñanzas, que van conformando la historia colectiva. Una de esas enseñanzas ya generalizadas, es que se necesitan cambios estructurales en América Latina que reclaman el protagonismo de las grandes mayorías. Otra enseñanza es que los grupos monopólicos más poderosos son el principal enemigo de la democracia. Ambos aprendizajes populares son enfrentados desde los medios de comunicación: el primero, proponiendo personajes que están dispuestos a hacer por todos, instando a las conductas individualistas y fomentando la división frente a la unidad. El segundo, ocultando que en el poder monopólico se anda el «huevo de la serpiente» y que fueron capaces de colocarlo en los cuarteles cuando necesitaron lanzar feroces procesos represivos⁸. El poder monopólico genera autoritarismo pero en circunstancias

históricas como las actuales pretenden ocultarlo recurriendo a las formas de democracias restringidas a la que llaman «estable». Se trata no sólo de ocultarlo sino de ganar consenso con instrumentos diversos en campañas publicitarias y de propaganda, fabricando líderes carismáticos a quienes se propone seguir, apoyar, confiar en sus decisiones, esperar, colocando en una persona «elegida» el quehacer colectivo de la historia. Esa «democracia estable» para ser tal necesita aparatos jurídicos eficientes y Fuerzas Armadas sólidas, todo esto enmarcado en lo que se llaman «conflictos de baja intensidad»⁹.

Por cierto que la cuestión de la «estabilidad» preocupa profundamente a las mayorías populares. La inestabilidad en nuestro país no es producto de una ley histórica ni del fatalismo. La base de la inestabilidad es el conflicto entablado dentro mismo de los sectores de poder por garantizar su dominación pero también el enfrentamiento con los sectores sociales afectados que buscan afanosamente canalizar sus intereses y aspiraciones con una nueva expresión política aún en gestación. Por esto la cuestión de la estabilidad divide las aguas: para mantener el *status quo* o para avanzar hacia formas más desarrolladas de ejercicio de la soberanía popular. Consenso, acatamiento y pasividad, por un lado; protagonismo, creatividad, iniciativa, conciencia, por el otro.

El imperialismo (no sólo el gran capital transnacional sino las oligarquías financieras nativas) manifiesta preocupación por lo que llama «conflictos de baja intensidad», término crecientemente ublcuo utilizado para describir una forma de lucha que incluye operaciones psicológicas, desinformación, información errónea, terrorismo y subversión cultural y religiosa...*los EE.UU. somos vulnerables a otras formas de lucha además de conflictos armados*¹⁰. Obviamente se trata de la decisión de entablar una lucha ideológica y política en la región, *educar a los medios de difusión y al público norteamericano... así como a los líderes de difusión y de las comunidades ante... el peligro para los intereses de EE.UU.*¹¹.

Por todo esto se hace imprescindible ver el papel que juegan los intelectuales desde sus centros de investigación, sus publicaciones, las universidades, desde donde se puede hacer un valioso aporte al servicio del progreso de los pueblos de latinoamérica o a la formación de meros técnicos, sin conciencia ni preparación científica como para actuar reflexivamente en su labor profesional.

La sociedad entera está en debate, por eso mismo esta problemática debiera instalarse en nuestras universidades porque consideramos que desde ese espacio se puede contribuir con el quehacer académico, a echar luz sobre el asunto y elaborar las propuestas políticas adecuadas para la solución de los graves problemas de Latinoamérica.

Ya se asoma otra forma de democracia para América Latina.

Se trata de una democracia basada en el ejercicio de la soberanía popular ejercida desde los aparatos del estado. Una democracia de nuevo tipo, no solamente del pueblo (garantizada por las elecciones periódicas); ni sólo para el pueblo (como programa prometido desde un gobierno elegido) sino ade-

más, por el pueblo (con protagonismo y organización popular para concretar el programa y controlar los mecanismos de elección y decisión).

No se trata de un cambio en el vacío sino de propuestas superadoras a partir de las condiciones actuales. *La Democracia no es una forma de constituir el poder, sí en cambio una buena forma de relacionarse con él; la mejor que podamos concebir. Por eso hay que insistir en la defensa de un sistema de libertades lo más amplio posible, en la igualdad irrestricta ante la ley, una Democracia cada día más transparente en un doble sentido: primero que los actos y decisiones de los gobernantes sean de inmediato conocimiento y de fiscalización pública, y segundo, que la ciudadanía pueda pronunciarse de manera inequívoca sobre las cuestiones políticas verdaderamente fundamentales,* dice Agustín Cueva¹² y Angel Flisfisch agrega: *Tenemos por delante una gran empresa, un desafío notable en términos de imaginar, de proponer, conceptualizar formas de participación distintas de las formas de participación electoral o de la mera inserción en un sistema de partidos, que impliquen una profundización real de la Democracia...*¹³.

Estos nuevos ejercicios de protagonismo deberán ir adoptando formas jurídicas a través de las reformas constitucionales y de la legislación que los contemple. En suma una democracia con participación requiere desarrollar la iniciativa.

Consideramos tan importante este punto que nos permite afirmar que sin iniciativa del conjunto del pueblo, no de unos pocos elegidos, no hay democracia. Para ello, el Estado debe garantizar la plena vigencia de los derechos humanos, entendidos con la amplitud que contiene la Declaración Universal de los Derechos Humanos, las condiciones de vida y de desarrollo que distinguen a la calidad humana.

Si por democracia entendemos protagonismo, interés por los asuntos colectivos, responsabilidad, solidaridad, iniciativa, es condición necesaria la elevación cultural del conjunto del pueblo.

La transparencia de la función pública no quedará supeditada a una cuestión moral de los funcionarios, sino al control de la gestión por el conjunto del pueblo a través de sus propias organizaciones (barriales, estudiantiles, fabriles, sectoriales, políticas, sindicales, etc.) donde cabe una figura todavía inexistente en la democracia restringida, la revocabilidad de los funcionarios.

La democracia con soberanía popular efectiva se regula por su propia legislación, una estructura de gobierno acorde a esos contenidos y un programa que exprese los intereses sociales de todos los sectores que no comparten los objetivos ni la política de la oligarquía financiera. Para que estos requisitos se cumplan, el conjunto social y político que expresa dicho bloque popular debe disponer del aparato del estado, de un estado distinto al estado de los grupos económicos monopólicos. Consideramos que si no se llega hasta esa instancia, adonde anida el «huevo de la serpiente» hoy, a las entrañas mismas del estado de los monopolios, no se garantizará el nunca más ni ninguna otra meta deseada por más alcanzable que parezca.

Las formas para arribar a una democracia con soberanía popular efectiva son seguramente variadas, serán caminos nuevos que todavía no están ex-

plorados, pero sí no cabe ninguna duda requieren ir ensanchando las brechas de la actual democracia, forcejeando su apertura donde los intereses monopólicos están interesados en cerrar, practicando el protagonismo para colocar programas que representen los intereses de las diversas capas sociales hoy afectadas económica, social, cultural y políticamente; bregando por una educación comprometida con el progreso social; lidiando con los medios de comunicación que insisten -como formadores de opinión- en convencernos que la democracia es así no más, una democracia a secas. La **democracia** nunca es a secas. Por eso costó tanto dolor y esfuerzo abrir esta brecha que estamos transitando en estos años y que amenaza cerrarse a cada paso.

La democracia con soberanía popular efectiva no es producto de una utopía fantástica sino de una necesidad histórica. Consideramos que esta cuestión de la democracia es vital para América Latina -y nos atrevemos a extender al mundo entero-. Ante un futuro sombrío de hambre, represión y alienación, proponemos el debate del conjunto de los intelectuales argentinos comprometidos con la democracia como trampolín hacia el progreso social, con una democracia donde sea realidad aquello que dice: *la soberanía reside en el pueblo*.

Notas

¹ Agustín CUEVA, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1987.

Mónica PERALTA RAMOS, *Acumulación del capital y crisis política en Argentina 1930-1974*. Buenos Aires, Amorrortu, 1978.

Elsa CIMILLO y otros, *Acumulación y centralización del capital en la industria argentina*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1973.

Martín ASBORNO, *Los grupos económicos y el estado*, Cuaderno de CICSO/88. BASUALDO, KAVISSE y ASPIAZU, *El nuevo poder económico en Argentina de los años '80*. Buenos Aires, Legasa, 1986.

² Documento conocido como *Santa Fe II*, elaborado por un grupo de asesores estadounidenses y presentado a la administración Bush sobre la estrategia de EE.UU. hacia América Latina en la década del '90.

³ Catalina SMULOVITZ, *Apuntes de cátedra Historia de los sistemas políticos*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Norberto BOBBIO, *Democracia*, México, F.C.E., 1986.

Alejandro PIZZORNO, *Introducción al estudio de la participación política*.

⁴ Alejandro PIZZORNO, op. cit.

⁵ y ⁶ Norberto BOBBIO, op. cit.

⁷ L. W. MILBRATH, *Political Participation*, Chicago, 1965.

⁸ VARIOS, *El fascismo en América Latina en Nueva Política* N° 1, 1976.

⁹, ¹⁰ y ¹¹ *Santa Fe II* (op. cit.)

¹² Agustín CUEVA, *La cuestión democrática en América Latina*;

algunos temas y problemas. San Pablo, mimeog., 1987.

¹³ Angel FLISFISCH, Reportaje en *Revista David y Goliath*, Año XVIII, N° 53, Buenos Aires, CLACSO, 1988.

Bibliografía (adicional)

Perry ANDERSON, *Dictadura y democracia en América Latina*, Conferencia dictada en Buenos Aires, 1987, Cuadernos de la Facultad de Sociología, Universidad de Buenos Aires.

Marcel CAVAROZZI, *Autoritarismo y democracia 1955-1983*, Buenos Aires, CEAL, 1987.

Agustín CUEVA, *Ideología y sociedad en América Latina*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1987.

Miljail GORBACHOV, *Informe XIX Conferencia Nacional del PCUS*, Capítulo referido a las reformas del sistema político y a la democratización de la sociedad soviética, Editorial de la Agencia de Prensa Nóvosti, 1988.

N. LECHNER y otros (compilador), *Estado y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1986.

Ruy Mauro MARINI, *La lucha por la democracia en América Latina*, (ponencia) seminario «Democracia y paz en América Latina», México, 1985.

Mario RODRIGUEZ, *La democracia popular*. Cooperativa Tierra Fértil, 1986.

Varlos, *Algunas cuestiones sobre la democracia*. Cuaderno n° 12, Serie Análisis Político FISYP, Bs. As., julio de 1989.

F. WEFFORT, A. FLISFISCH, N. LECHNER, *Construir democracia desde la precariedad y el cambio*, *Revista de CLACSO*, año XVIII, n° 53, 1988.

Nidia Carrizo de Muñoz (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)

Análisis de la identidad histórica a través de tres problemas

Entre los problemas que afectan a América Latina en lo que se llama la búsqueda de su identidad, he seleccionado, a mi modo de ver, tres que considero relevantes para la comprensión del tema.

Primero, una cierta incapacidad para asimilar el propio pasado histórico que provoca la yuxtaposición de etapas histórico-culturales en permanente conflicto y negación con los anteriores. Tomo la idea de tradición y la de progreso en permanente confrontación.

Otro problema se refiere a la concepción estática de la idea de identidad, parcializándola en la identificación con una etapa histórico-cultural. Es decir, prescindiendo de un análisis que creo es fundamental: entender la identidad como resultado del proceso histórico.

El tercer problema seleccionado, es la polarización permanente de las ideas que llevadas a expresiones simplistas y extremas afectan negativamente al concepto de identidad. Esta polarización termina por un lado en una reacción inmovilista y parcial de la realidad histórico-cultural y por otro en un desvanecimiento de la identidad en conceptos tan vagos que atentan contra su identificación para los pueblos de América Latina.

Los obstáculos al desarrollo de una conciencia clara de la identidad han pasado por manejar verdades parciales; por el traslado de conflictos irresueltos o de sobrecargar frustraciones de una etapa a otra, sin clausurar el pasado por una verdadera asimilación y selección. En estas circunstancias, las sociedades nacionales deben hacer un enorme esfuerzo de creatividad cultural y de autoafirmación, reteniendo todos los elementos de su tradición, redefiniendo e integrando en su cultura los valores originales susceptibles de sobrevivir y de actuar como fuerza integradora.

Identidad es tener conciencia de sí mismo a través del tiempo. Asumir una conciencia personal y colectiva de pertenencia a un grupo con las especificidades que presenta ese grupo.

La yuxtaposición de etapas y no la continuidad elaborada por asimilación y absorción es el origen de la identidad problemática en América Latina.

La tarea que vivimos hoy es la de asumir nuestra propia historia. Amalgamar diversidades y asumir la realidad porque ésta es ineludible.

Pero el proceso de asimilación del pasado es selectivo, las generaciones hacen una elaboración selectiva de su pasado para su proyecto de país.

En América se han producido selecciones parciales, unilaterales (indigenismo, criollismo, inmigración, hispanismo, etc.), que son verdades, pero verdades incompletas y muchas veces expuestas como antagónicas y polarizadas.

Los intentos superadores de esas parcialidades por el contrario realizan una visión integradora, con un enfoque universalista para insertarse en el mundo moderno; pero muchas veces las declaraciones generales (la identidad es la libertad, la creatividad) se contraponen al contenido de la definición que se refiere a lo que singulariza una comunidad con valores propios.

Lo expresaba ya José Martí, cuando decía que es preciso ser a la vez el hombre de su época y el de su pueblo.

No es posible construir un espacio de creación cultural sobre la base de mitigar o anular lo que constituye la historia o las experiencias de generaciones anteriores.

La identidad no se define sino como parte de una historia. La historia debe lograr la síntesis y explicación del pasado.

Cuando no hay asimilación del pasado, hay yuxtaposición de etapas que provoca también una polarización ideológica para su interpretación. De donde los diálogos son monólogos, nunca oímos lo que dice el otro y si lo oímos creemos siempre que dice otra cosa.

¿Cómo seleccionar el pasado? Existen los estudios que realizan su selección no del momento conflictivo, del choque cultural, ideológico sino a tra-

vés de descubrir cómo se produce la amalgama de los diversos factores (políticos, sociales, culturales, etc.) que se van combinando y decantando a través del proceso histórico. Es decir cómo se asociaron y combinaron los factores para producir la síntesis histórica. Cómo se tejieron e imbricaron las etapas históricas, casi podríamos decir en sus imaginarias fronteras.

La síntesis se produce a través del tiempo histórico que no es un tiempo lineal; sino que presenta ciertos rasgos: es asincrónico (los cambios no se producen al mismo tiempo en todas partes y no tiene el mismo ritmo), es multidimensional (múltiples líneas de desarrollo paralelas y no paralelas). Se da en diferentes aspectos de la realidad, es fluctuante y oscilante (se avanza, se retrocede, se estanca, tiene altibajos), es relativo (de acuerdo a la posición del historiador) ².

La identidad se realiza a través del tiempo histórico y participa de estas características. De allí la diversidad regional y la supervivencia en grados diversos de las etapas vividas que se resuelven en una originalidad donde es difícil desenmarañar cada herencia.

La asimilación del pasado (indígena, criollo, inmigrante, etc.), reconoce las distintas etapas como formadoras de la sociedad multirracial, que nos ofrece la identidad colectiva. La permanencia en mayor grado de culturas sobrevivientes, testimoniales, de cada una de las etapas, es la identidad grupal o individual.

Tal vez, la búsqueda de la identidad encuentre algunas respuestas en el tiempo histórico múltiple y en la comprensión de los puntos de asociación, combinación y amalgama de las etapas histórico-culturales.

Un hilo conductor: las ideas de tradición y progreso

La identidad se asienta en la tradición de los pueblos, pero en América las ideas de tradición y progreso se encarnaron como polos distintos en una sociedad que dificultosamente puede hacer su síntesis.

En el siglo pasado asistimos a esa lucha de la idea de tradición y progreso. La tradición se identificó como reacción y el progreso como desarraigo. No se descubrió el modo de asociación de esos factores a través del tiempo histórico y la yuxtaposición y la polarización prevalecieron para darnos conceptos estáticos de la tradición y por lo tanto de la identidad.

La tradición es integradora, formadora de identidad, revitalizadora de principios de conducta social valiosa, incorporadora de elementos que elabora y transforma.

La reacción propugna la restauración de formas jerárquicas de vida colectiva allanadas por el progreso social y la creciente democratización política y social. Tiene fobias antidemocráticas y antipopulares y un sentido restaurador sin visión proyectiva ³.

Se caracteriza por una aceptación de los aspectos estrictamente tecnológicos y económicos del cambio, pero rechaza al mismo tiempo, todo cambio en otros órdenes: tales como el religioso, educacional y político ⁴.

La resistencia se estructura en un fenómeno social que pone de manifiesto la diferencia entre realidad social y formalismo liberal de minorías ilustra-

das. La vida histórica no es sólo lo que cambia aceleradamente sino lo que cambia a mediano plazo, también es lo que cambia lentamente y lo que parece no cambiar. Cuando se percibe el juego que se produce entre esos componentes, para una asociación que nos dé un resultado diferente, es cuando percibimos el verdadero camino de la identidad.

Así como hay tradición y reacción, hay una idea de progreso que interpreta a la historia como el hombre caminando lentamente en una dirección definida y deseable e infiere que este progreso continuará indefinidamente y la otra que entiende que este proceso debe ser resultado necesario de la naturaleza psíquica y social del hombre y no debe hallarse a merced de ninguna voluntad externa⁵.

Esta segunda idea de progreso es la que puede ayudar a la síntesis entre tradición y progreso y elaborar la apoyatura de la identidad que no es esencial y excluyente sino incorporadora y cambiante⁶.

Un pueblo es una realidad histórica y así como no puede privarse de su suelo que es su espacio, tampoco puede romper con la tradición que es su tiempo. Pero, como la vida es esencial novedad el problema a que se enfrentan el pensador y el buen político es el de combinar lo nuevo con lo viejo. Para guiar la marcha de un país hacia adelante, hay que tener sentido de la continuidad histórica, pero esta continuidad no es una fluencia que mana sin esfuerzo ni intención. El pasado no puede impulsarnos por sí solo hacia el porvenir. Es incumbencia nuestra seleccionar del pasado esa intuición directiva, ese sentido de una misión presente y futura. Vivir es en parte revivir. El mismo concepto de tradición envuelve el de renovación, y sin ésta, la tradición se paraliza, y ya no es entonces tradición. El cuerpo de un pueblo se muere y su pasado se archiva en la memoria infiel de los otros pueblos⁷.

La identidad tiene que ver con el choque entre tradición y la idea de progreso.

La idea de identidad estática identificándola con una etapa histórico cultural, la paraliza, la desgaja del proceso histórico y puede convertirse en reacción; por otra parte el progresismo que desconoce los tiempos históricos de la identidad puede desvanecerla, diluirla en un universalismo y costará mucho para los pueblos de América Latina pensarse como región, desde sí misma y relacionarse con el mundo al cual no puede estar ajena.

La polarización de esa lucha ha dejado como consecuencia la no formulación de ideales progresivos y con sentido realista, asentados en la tradición.

Para que la conciencia de la propia identidad tenga un sentido operativo en la realidad tiene que darse un consenso mínimo en la sociedad.

Ese consenso debe empezar por ser expresado por los componentes representativos de la sociedad: las élites políticas, económicas, militares y culturales, que son protagonistas del poder y del discurso político.

La sociedad es multirracial, multifacética e incluyente y los representantes del discurso y del poder no debieran persistir en planteos sectarios de una reacción que pretende ser tradición ni un progresismo que tratando de insertarnos en un mundo moderno tecnologizado e internacionalizado (del que no podemos prescindir), tratan de evadir la realidad socio cultural de nuestros

pueblos con la existencia y vigencia de tradiciones culturales, de localismos, fenómenos religiosos, diversidades étnicas que constituyen en cada país los materiales con que se ha construido su propia identidad.

Esa identidad tiene que ver con la región. América Latina es una región por el espacio que ocupa y por el tiempo histórico que comparte. Pero además, para sentirse región hace falta que las naciones que la componen admitan como naturales y legítimas las interacciones que se dan entre ellas. Los países deben resolver ese modo de relación entre ellos para proyectarse a un mundo internacionalizado, planetarizado del cual, repito, no pueden ser ajenos.

La identidad tiene que ver con sentimientos profundos de los pueblos que tienden a prevalecer sobre la racionalidad. Las interpretaciones que se apartan de la comprensión de esas raíces pueden tender a desvanecer el concepto.

Notas

¹ Luis TRIVIÑO, Ponencia presentada en el Congreso de Ciencias Sociales y Técnicas de la Educación, Mendoza, 1988.

² Cristian BUCHRUCKER, *El tiempo en la historia*. Cátedra de Historia Contemporánea, Facultad de Filosofía y Letras, U. N. Cuyo.

³ Alfredo GALLETI, *Historia de las Instituciones*. Buenos Aires, Editorial Platense, 1987.

⁴ Gino GERMANI, *Política y Sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Paidós, 1986.

⁵ John BURY, *La idea del progreso*, Trad. E. Díaz y J. Rodríguez Aramberrí. Madrid, Alianza, 1971.

⁶ Roberto FOLLARI, *Notas acerca de la polémica sobre lo postmoderno en la Argentina*. Selección Informática Nº 87, Mendoza, agosto de 1988.

⁷ Eduardo NICOL, *Libertad y Comunidad*, en Cuadernos Americanos, año VII, vol. 40. México, Julio-agosto 1948, p. 82.

Giulietta Fadda (Universidad Central de Venezuela)

Democracia y participación urbana¹

Cuando nos referimos a la «democracia» en términos corrientes², pretendemos significar que ella garantiza unas reglas de juego, según las cuales se permite la más amplia participación a la mayor parte de los ciudadanos en las decisiones que involucran a la colectividad en que ellos se desenvuelven (Bobbio, 1976, 42). No obstante, basta mirar a nuestro alrededor para percibir que tal derecho a decidir o, lo que es igual, a participar, no es amplio, ni menos aún, de la mayor parte de la población. Variados son los ejemplos, en este sentido, en las distintas realidades latinoamericanas, donde extensos grupos sociales quedan excluidos de las posibilidades de decidir sobre as-

pectos tan trascendentales como su propia salud, educación, vivienda, y en general, sobre los bienes y servicios comunitarios. Aún más, se puede apreciar que las instituciones democráticas no logran controlar o neutralizar la existencia de grupos con posibilidades diferenciales de participar en las decisiones que afectan a la comunidad entera. En otras palabras, estamos señalando la existencia dentro del sistema democrático, de grupos con mayor poder que otros, hecho que resulta incongruente con la definición inicial.

Frente a tales circunstancias, parece haber un consenso teórico según el cual la participación, en la medida en que se amplíe, puede representar una vía plausible para una implicación progresiva en la toma de decisiones de los grupos excluidos, esto es, para un perfeccionamiento de la democracia. En tal sentido, algunos teóricos de la planificación³, han venido cuestionando los modelos de desarrollo preexistentes y planteando la necesidad, en especial para los países subdesarrollados, de proponer alternativas a «otro desarrollo», que aspire a una sociedad más justa, más igualitaria y más democrática, en la cual la distribución de los bienes y servicios fuese más equilibrada. Un desarrollo que se base tanto en la autonomía nacional frente a factores externos de poder, como en una redefinición del cuadro nacional, en función de los intereses y necesidades de los sectores sociales mayoritarios (Delgado, 1981, 25). Las mencionadas proposiciones convergen a ciertas nociones claves, entre las cuales la participación, la desconcentración, la descentralización y la democratización juegan un papel preponderante.

A nivel nacional venezolano -y presumiblemente en la mayoría de los países Latinoamericanos- parece existir un consenso en torno a la necesidad de un nuevo modelo de desarrollo más democrático y participativo. Confirman esta aseveración algunos discursos y documentos emitidos desde las cúpulas del poder. Es también la opinión de diversos personajes de los medios académicos, políticos y civiles del país⁴. Ratifica además esta apreciación, el despertar de movilizaciones de la sociedad civil que luchan por espacios de participación, un ejemplo de esto, es el movimiento vecinal en Caracas (ver Fadda 1986, Fadda 1987, 150-167).

Podríamos concluir entonces, que tanto los discursos provenientes «desde arriba» como las manifestaciones nacidas «desde abajo» abogaban por mayores niveles de participación y por ende, de democratización. Llegados a este punto, en que reconocemos un consenso amplio en este sentido, cabría preguntarse: ¿cuáles son entonces los obstáculos para llegar a instrumentar una real participación y democratización?

Para tratar de explicar esta cuestión y evaluar la naturaleza participatoria (o anti-participatoria) de los agentes comprometidos en el proceso, se recurrió al enfoque de Pearce y Stiefel (1980, 95), según el cual se entiende la participación como un «encuentro» (en su acepción más lata: desde convergencia hasta confrontación). Esto es, como una relación social, en la cual no se pueden desarticular como procesos discretos, aquéllos que resultan de acciones promovidas «desde arriba» de otros que son producto de acciones provenientes «desde abajo». Ellos se conciben como partes de una misma relación o «encuentro» de intereses diversificados por compartir el poder decisorio, el cual teóricamente la democracia otorgaría en forma indiferenciada. En el «en-

cuentro» los sectores excluidos confrontan a los que controlan las disposiciones que determinan pautas de acceso a recursos, servicios, status y poder.

Tal enfoque se aplicó al estudio de un caso específico de «encuentro» a nivel urbano, cuyos protagonistas fueron: por un lado, una comunidad vecinal del Área Metropolitana de Caracas (AMC), la cual con sus estrategias «desde abajo», buscaba incidir sobre decisiones que, tomadas por el Estado, la afectaban; y por otro lado, el Estado, agente de las estrategias instrumentadas «desde arriba». El estudio condujo a una serie de conclusiones e inferencias en relación a este tipo de participación.

Llegamos a conferir gran importancia para los resultados de ese «encuentro», no sólo a las acciones de los grupos excluidos, sino a la concepción que los grupos hegemónicos tienen de la participación. Esto, porque, estando interrelacionadas las acciones de ambos grupos, ellas se determinan mutuamente y por ende, no se podría entender el fenómeno enfocándolo desde un solo polo de acción.

Detectamos, en ese proceso común que implica el «encuentro», discordancias entre las tácticas promovidas desde las estructuras institucionales y aquéllas ejercidas por la comunidad. Las tácticas «desde arriba», supuestamente implicarían socializar, ceder grados de poder por parte de quienes tradicionalmente lo han detentado. El requerimiento de participación «desde abajo», implicaría por el contrario conquistar, ganar grados de poder por parte de sectores que hasta entonces han tenido escaso o nulo acceso a él. Acciones que, en la realidad, resultan conflictivas: La participación pasa así a ser, según la expresión de Hain (1980, 190), una «guerra de poder» en la cual la supuesta cesión de poder no se produce espontáneamente, sino que debe ser conquistada a través de arduas luchas «desde abajo». De este modo, el mentado consenso entre sociedad política y sociedad civil, en torno a la necesidad de mayores grados de participación y democratización, no es más que una quimera. Una de las formas de discordancia más significativa, detectada en el «encuentro», fue la recurrente actitud por parte de las autoridades institucionales de convertir las luchas emprendidas por la comunidad, en movimientos meramente reivindicativos. Lo mismo puede decirse de la cooptación de que fue objeto el movimiento. Ambas actitudes podrían considerarse como una de las dificultades insoslayables que debe enfrentar cualquier movimiento de este tipo.

La concepción que los grupos políticos hegemónicos tienen la participación resultó estar ubicada en los niveles más bajos⁵ pudiéndosela calificar de anti-participativa o pseudo-participativa. De sus políticas, por lo tanto, no podrían esperarse grandes transferencias de poder ni democratización del sistema imperante en forma espontánea. Por el contrario, ellas estarían recurriendo, de acuerdo a Borja (1986, 64), a la «participación como coartada», o sea, una participación que, *independientemente de la buenas intenciones democráticas de sus proclamadores, es el discurso retórico que complementa una política de liderazgo carismático o de poder partitocrático.*

Si al «encuentro» no concurren otras fuerzas con características democratizadoras, que hicieran frente al comportamiento de contención demostrado por los grupos hegemónicos, tendríamos que presumir un total estan-

camiento o aún una involución de los grados de **participación y democracia** alcanzados. Situación que no ha llegado a producirse. Así lo demuestran, entre otras cosas, la evolución democrática del país y, a nivel urbano, las movilizaciones que concurren, con presiones transformadoras, al «encuentro».

De tales conclusiones se pueden hacer algunas inferencias:

La **participación** «desde abajo», si bien ha tenido en el ámbito urbano un gran empuje y logros significativos, requiere superar ciertas limitaciones en las que a veces ha caído. Nos referimos, por ejemplo, a formas de clientelismo, a la tendencia que presenta para ser cooptada o integrada, a la parcialidad de ciertos objetivos reivindicativos.

Como partícipe del «encuentro» y en razón de lo dicho más arriba en cuanto a que no se pueden esperar transferencias espontáneas de poder «desde arriba hacia abajo», la comunidad requiere adquirir responsabilidades y compromisos para lograr una mayor **participación**. El derecho a participar difícilmente será obsequiado por parte del Estado, sino que de acuerdo a lo que demuestra la historia, habrá que conquistarlo penosamente y paso a paso.

El efecto final del «encuentro», no será el trazado o anticipado por ninguno de los actores, sino la resultante de un complejo juego de fuerzas multidireccionales. De hecho, en el estudio logramos demostrar la modificación de algunas decisiones del Estado, como respuesta a las acciones de la comunidad. Ello significa una modificación en las relaciones Estado/comunidad, ya que esta última conquista, en determinadas circunstancias, mayores niveles de poder. Dicho de otra manera, no sólo la política del Estado logra modificar comportamientos de la comunidad, sino que también la **participación** comunitaria logra hacer lo propio con relación al Estado, lo cual puede implicar una forma de llegar a compartir algunos grados de poder decisivo y de democratización. A modo prospectivo, podríamos convenir con Laclau (1985) en que una pluralidad de posiciones podrían llevar a la proliferación de espacios de **participación**.

Por último, pensamos que en el «encuentro» entre sociedad civil y sociedad política se lograrán mayores grados de **participación y democracia**, sólo en la medida en que se reduzca la brecha entre ambas. Ello implica que una mayor disposición al reclamo «desde abajo» vaya acompañada de una apertura a estas estrategias «desde abajo», los cambios en la cúspide tienden a estancarse y con políticas de contención o coerción por parte de las altas esferas, las acciones de las comunidades tienden a desestimularse. Obviamente que la presión «desde abajo» es factor prioritario para una transferencia de poder desde el Estado a la sociedad civil. En síntesis, creemos que en la medida que el diálogo se haga más fluido y constante y con acciones provenientes de ambas partes, se lograrán mayores grados de **participación**, los cuales resultan indispensables para encauzar el aspirado perfeccionamiento democrático.

Referencias bibliográficas

Sherry A. ARNESTEIN, *Ladder of Citizen Participation*. AIP Journal, July, 1969.

Norberto BOBBIO, *Quale Socialismo? Discussione di un'alternativa*. Torino, Einaudi, 1976.

Jordi BORJA, *Participación... ¿para qué?*, Alfoz nº 29 y 30, Madrid, junio-julio, 1986.

Carlos DELGADO, *Desarrollo y participación, Socialismo y participación* nº 16, Lima, diciembre, 1981.

Gulletta FADDA, *Participación: discurso político y praxis urbana, Caracas 1973-1983*. Tesis de doctorado, Caracas, CENDES, 1987.

Peter HAIN, *Neighbourhood Participation*, London, Temple Smith, 1980.

Ernesto LACLAU, *New Social Movements and the Plurality of the Social*. En David Slater, Ed., *New Social Movements and the State in Latin America*. Dordrecht, CEDLA, 1985.

Carole PATEMAN, *Participation and Democratic Theory*. Cambridge, U. Press, 1970.

A. PEARCE A. y M. STIEFEL, *Participación Popular: un Enfoque de Investigación. Socialismo y Participación*, nº 9, Lima, febrero, 1980.

Revista Número. nº 352, Caracas, 24 de mayo, 1987.

Andrew THORNLEY, *Theoretical Perspectives on Planning Participation*. *Progress in Planning*, vol. 7, nº 1, Pergamon Press, 1977.

Notas

¹ Algunos de los aspectos abordados en este artículo son resultado de la investigación realizada por la autora para su tesis de doctorado (CENDES, UCV), 1987, denominada *Participación: discurso político y praxis urbana. Caracas, 1973-1983*.

² Para una discusión más extensa de este aspecto ver Fadda 1987, p. 73 y siguientes.

³ Para una revisión de estas teorías ver Fadda 1987, p. 14 y siguientes.

⁴ Ver Revista Número, nº 352, 1987, dedicada al tema de la Participación en Venezuela.

⁵ Para esta evaluación se consideraron las escalas de Arnstein, 1969; Pateman, 1970 y Thornley, 1977.

Roberto Follari (Universidad Nacional de Cuyo, CONICET, Mendoza)

Reconversión de la política

Si bien la sociedad argentina en su conjunto no fue alcanzada por los procesos de modernización que desde el poder político se propusieron durante la etapa intermedia del gobierno alfonsínista (1985-87), y de hecho estos no prosperaron, sin duda que se operó en ese momento una notable transforma-

ción de los modos de actuación de quienes son protagonistas de lo político.

La sociedad argentina transitó desde el fin del gobierno militar y la consiguiente recuperación de la democracia por un sendero incierto pero de ritmo acelerado: la manifestación de expectativas sociales largamente reprimidas, y la apertura al mundo en lo cultural e ideológico, propiciaron una explosión de nuevos discursos y tecnologías que se superpusieron al suelo histórico -comparativamente retrasado a nivel internacional- de la cultura argentina (en sus muy diversas variaciones según sectores sociales y regiones geográficas y económicas).

El triunfo electoral radical agregaba un elemento extra a la pérdida de posibilidad de remitirse a los hábitos previos para ubicarse en la nueva situación; la derrota peronista era un hecho inesperado, e implicaba una reubicación de discursos e identidades sumamente fuertes, que hacía indeciso el «piso» en el cual asentarse, el propio lugar subjetivo desde el cual juzgar y decidir.

En lo cultural, la difusión progresiva del video y la apertura a la TV satelital irrumpieron en un universo hasta ayer sumamente provinciano y autocentrado, multiplicando súbitamente las posibilidades de recibir mensajes sin que se hubieran gradualmente conformado pautas para una elaboración de éstos; hubo una violenta reconstitución del campo de recepción informativa que hasta poco antes funcionaba según hábitos muy tradicionales.

El estilo de hacer política del radicalismo en el gobierno fue muy diferente del que caracterizó a este partido anteriormente; podemos afirmar que se produjo una modernización política. Desde un discurso que abandonó los estereotipos de la apelación republicana hacia una defensa argumentativa de la democracia, que dejó de interpelar en términos morales para hacerlo en jerga de expertos en ciencias sociales; a una práctica que reemplazó el comité por el *pool* de asesores y consultores, por la búsqueda de profesionales y de «notables» para la negociación sistemática y planificada con los diversos factores de poder económico y social.

Incómodos, los viejos políticos fueron saliendo de escena; una metódica racionalidad instrumental, una cultura del cálculo científico de los procedimientos los fue desplazando rápidamente. Los políticos exitosos empezaron a contarse entre los jóvenes, muchos de ellos universitarios. Se comenzó a aplicar constantemente los sondeos y las encuestas, se estipuló en términos de semiótica cómo conformar la autolimagen, se contrataron sociólogos y psicólogos sociales que ayudaran a la formalización de los proyectos gubernativos y a la generación de discurso político.

Esto se impulsaba fundamentalmente desde el gobierno, sobre todo por Alfonsín y la política de la Coordinadora en sus diferentes vertientes. Por su parte, el peronismo había vivido a medias una recomposición de ese tipo; mas permanecían en su seno figuras que, como el paradigmático Herminio Iglesias, nada tenían que ver con esa pragmática modernizante, racionalizadora y ajena al principismo de los viejos discursos. La elaboración de la derrota electoral por el peronismo resultó lenta; al comienzo, se creyó en un simple accidente, y en la posibilidad de convocar socialmente con el anterior discurso frente a este nuevo al que se veía como amenazante, incluso como una no permisible concesión a lo transnacional. El no querer admitir que los

códigos sociales de recepción habían cambiado llevó al desenlace final en la desigual polémica Caputo vs. Saadi sobre el Tratado del Beagle, con una derrota aplastante del añejo político que apeló a un estilo sin mesura ni mediación científica, al que Caputo pudo presentar fácilmente como una nueva versión de la barbarie frente a la civilización. El viejo modelo quedaba así sepultado.

Comenzó entonces la recomposición interna del peronismo en busca de imitar el modelo que ofrecía el radicalismo. Se requería un discurso matizado, intelectualizado, ajeno a la vociferación y el principismo dogmático que se achacaba a la denominada «ortodoxia». La lucha institucional para que el sector proclive a la renovación tomara la dirección del partido fue lenta y costosa, pero en cambio su triunfo en cuanto metodología para lograr consenso en el seno de la opinión pública fue total e inmediato: el estilo político tradicional estaba agotado, y los dos partidos mayoritarios empezaban a asemejarse cada vez más entre sí¹.

La importancia socialmente asignada a los derechos institucionales y las garantías personales había crecido exponencialmente luego del proceso dictatorial; el radicalismo puso en ello su acento, por cierto fraguando así las bases de una administración estatal no-carnívora y respetuosa de las libertades. Paralelamente la desmesura, el grito, la exigencia, la presión política, fueron visualizados como enemigos de esta naciente racionalidad, a la cual se identificaba discursivamente «in toto» con los beneficios de la democracia. Se configuró un eje semántico de polos opuestos: de una parte libertades, democracia, mesura, negociación de intereses contrapuestos; de la otra lo atávico, brutal, violento, autoritario, incluyéndose aquí junto a lo dictatorial, toda forma de movilización social, que no era factor sustancial de la previa identidad radical, pasó así al archivo de lo temible, desordenado, lo que atenta contra la estabilidad. Incluso cierta inhabilidad de la conducción de la CGT, superpuesta con el discurso oficial sobre los paros, logró en buena medida presentar a estos como inconducentes, estériles y atentatorios contra la institucionalidad. Finalmente, la conocida teoría de los «dos demonios» hizo el resto; el terrorismo de Estado, justamente excrado, era presentado como respuesta simétrica al terrorismo de signo opuesto; las protestas sociales masivas de los años 70 quedaban reducidas a simple desorden provocativo, y consecuentemente se inhibía cualquier continuidad posible con esa rechazada tradición histórica, interpretada como parte del autoritarismo a superar por la sociedad argentina.

Sin duda que se ganó mucho con esta nueva forma de hacer política, con este paso acelerado desde la burocracia a la tecnocracia, tomando términos de A. Gouldner. Precisamente se confrontó a una tradición de la izquierda que hacía sólo del enfrentamiento su metodología política; y con una del populismo para la cual la institucionalidad era considerada secundaria, cuando no condenable y «partidocrática». Se afectó a las corporaciones al reforzar el sistema de partidos. Se buscó poner racionalidad ante la brutal pugna distributiva que ha caracterizado a la sociedad argentina, proponiendo un debate social sobre el tema de la acumulación. Se prestigió al sistema democrático, planteándolo como valioso en sí mismo, al margen de lo económico

(es decir, que si bien es deseable que la democracia resuelva la cuestión económica, su legitimación política no depende sólo de este punto). Se estableció reglas de juego para las pugnas entre partidos y tendencias dentro de estos. Se operó con racionalidad ante el conflicto social, sin imprevisiones de tipo político tradicional; a pesar de los yerros y claudicaciones de la clase política en Semana Santa y Villa Martelli, es impensable la determinación de qué hubiera sucedido con situaciones de tal complejidad en tiempos de Balbín, Casildo Herreras o Isabel Perón.

Pero no resulta difícil advertir la contracara necesaria de esta figura; el antiprincipismo fue llevando a un pragmatismo cada vez más desenfadado, el acento en la racionalidad instrumental a creer que todo es resoluble sólo con actividades de pasillos y negociaciones, el uso de los medios masivos fue reemplazando la política cara a cara al extremo de eliminar toda accesibilidad a los personajes políticos, la movilización social ha sido desalentada y deshebrada, en tanto visualizada como una amenaza a la libre gestión decisional por parte de los políticos.

No nos interesan aquí detalles de cómo acaeció luego este proceso, por ejemplo la derrota de la renovación peronista y su «reintegración» dentro del discurso de Menem; ejemplo privilegiado de funcionamiento de la nueva lógica política. Queremos reconstruir un cuadro de ésta, no diseccionar su génesis.

Llegamos así a que resultara posible la situación actual: con la nueva administración, se produce algo impensable años atrás. El gobierno peronista asume una política económica ultraliberal, que en ningún momento se habla anticipado en la campaña proselitista. Se cambia de discurso rotundamente al tomar el gobierno, en una dirección que trastoca frontalmente la identidad del peronismo histórico y que en nada condice con los documentos previos del Partido Justicialista (por ejemplo los emitidos en la reunión de Mar del Plata a comienzos del año 1989). Se busca incluso desestabilizar la conducción sindical que organizó la oposición a los planes económicos de Alfonsín. No importa ahora analizar el contenido de todo esto, sino su forma; preguntarnos cómo puede suceder una situación tan paradójica. Cómo esta especie de encarnación fáctica de la ciencia/ficción -reconstitución abrupta de una identidad política histórica hacia la de quienes fueron sus enemigos- puede practicarse sin aparente violencia, tal vez faltando el consenso de muchos, pero con la facilidad de que la clase política guarde prudente silencio y estime «impolítico» oponerse, o siquiera formular públicamente reservas.

Es que ha cambiado la forma de la política. Se han trastocado las leyes del juego que regían hasta hace cuatro o cinco años, sin que lo advirtamos. Ha ocurrido una recomposición no sólo de las posiciones, sino ante todo de un cambio en el juego, sino de juego. Se trastocó la dimensión política como tal, y es connatural a este fenómeno que no sea fácil advertirlo. Porque, para decirlo parafraseando a Kant, se han modificado las condiciones de posibilidad de participar de lo político, no (sólo) los contenidos. Es decir, no tanto «lo que vemos» como las condiciones desde las que se ve.

El escenario

El cumplimiento/rebasamiento de lo moderno en posmoderno² se ha dado aquí rápidamente. Estamos instalados en una modalidad política posmoderna propiamente dicha; ciertamente, no en la llamada posmodernidad crítica que habla del juego de la pluralidad y las máscaras, esa posmodernidad celebratoria y crítico-social de Deleuze y Derrida, que estrictamente no es sino el coletazo último de la modernidad sobre sí misma, el impulso proyectual estetizado y autoerótico³. No; nosotros hablamos de la posmodernidad como tal, con sus rasgos de pérdida de la idea de futuro, de narcisismo *cool*, de abandono de lo político hacia la privacidad, de primacía de la imagen y de los medios sobre cualquier intencionalidad de los sujetos, de desencantamiento pasivo. La posmodernidad de Lipovetski y Baudrillard, esa que no nos «vende» una nueva época como un encomiable producto, sino que nos enfrenta a ella y a su desencanto irremediable. Ni celebración ni negación de esa realidad⁴.

No es del caso aquí hacer un balance sobre lo posmoderno, el cual debería ser complejo y matizado; lejos de nosotros la idea de que no hay en ello elementos rescatables, desde la crítica a la teleología y el logocentrismo a la recuperación de lo microsociedad, lo estético y lo corpóreo. Pero no afirmamos que en Argentina exista una situación social característicamente posmoderna; decimos sólo que se posmodernizó lo político, y sobre todo «los políticos».

Así, se ha disociado completamente lo social de lo político. Los hombres políticos, sujetos cada vez más especializados, ya no representan nada, ni quieren representar a nadie: son mediadores de presiones de los *lobbies*; juegan un juego ajeno y lejano con visibles características de *show*, se exhiben a través de la TV en un escenario al que nadie puede hacerse escuchar. Ya no necesitan hacer caso a la gente común; basta con que a ella le guste lo que se dice, o acepte la «imagen» meticulosamente construida. Y si no hubiera éxito, el ciudadano común no tendrá canales para expresar su disgusto. Es más: si excepcionalmente los encontrara, basta con no hacer caso, ya que en la barahúnda de noticias diarias lo que hoy es principalísimo mañana estará olvidado. Los afectados por los problemas pasan, mientras en cambio los políticos seguirán.

El sistema ya no absorbe demandas sociales, menos aún las elabora. El mismo las conforma a su manera, las condiciona a través de la omnipresencia de los medios. Y si algo se escapa de esta lógica cerrada -como ocurrió en junio con los desbordes sociales por el hambre creciente- fácil es dirigir a la opinión pública contra los «agiladores» reales o ficticios, escondiendo cuidadosamente el drama principal de la brutal recomposición negativa de los ingresos, precipitada desde febrero de 1989⁵.

Actualmente, el campo social popular está desarticulado, carente de discurso propio y sin organización; la expresión misma «organización popular» es hoy percibida como una rémora. En contrapartida, la lucha por la propia carrera de parte de cada político es el norte fundamental; los principios ya no cuentan, lo instrumental da al traste con lo ético, todo es aceptable con tal de no quedar fuera del juego. La sociedad es mera espectadora, mientras los

grandes empresarios negocian abiertamente las decisiones estratégicas con legisladores y ministros, cuando no son ministerio ellos mismos.

Baudrillard ha analizado un proceso análogo en la política francesa⁶. Ha insistido en que se trata de una tendencia inmanente del mundo dominado por el simulacro y el signo, el universo de la tecnología de las comunicaciones. Analiza este autor cómo el devenir vertiginoso de las imágenes ha reemplazado al de la subjetividad centrada tradicional. Actualmente, estamos hechos por la TV, somos su prolongación homogénea; es imposible sustraerse a esta desubjetivización con apelaciones morales o normativas. Se ha acabado con el sujeto, pero en un sentido nada alentador, distante de la errancia lúdica de los posestructuralistas.

La política es cada vez más fruto de esa sociedad de la mostración por medos. Es representación, pero sólo en el sentido teatral, escénico; es simulacro, en tanto está totalmente desustancializada, pero no juega en ella el Dionisos nietzscheano sino la lógica inmanente del poder, la del Estado como «monstruo frío» que presenta Nietzsche en su Zarathustra. Juego narcisístico de unos pocos al que la sociedad no está invitada.

No pensamos la situación como surgida de una decisión intencional de los políticos, aunque en más de un caso la hubiera. Se trata de un proceso objetivo y transparente, una recomposición orgánica de las formas sociales de relacionarse y de significar.

En esa condición estamos; una sociedad que no tiene vías para expresarse, unos representantes que se bastan a sí mismos y creen poder prescindir de la sociedad. Un hiato entre población y dirección política. Una constatable impremeabilidad del aparato político a las demandas. Falta de credibilidad social frente a las continuas frustraciones a que lleva el pragmatismo desaprensivo de los políticos, su grosero cambio de discurso según conveniencia y circunstancias. Descreenca y pasividad. La política es sólo cuestión de los políticos y -cada vez más, peligrosamente- cuestión éticamente no muy transparente.

¿Desprestigiar al ámbito político? No es nuestro propósito. Esa es una vieja táctica de la derecha; ésta «se olvida» de que en gobiernos de facto la corrupción no ha sido menor, y el control social sobre ella ha resultado -como es obvio- absolutamente nulo. La valoración de las libertades públicas permite afirmar que la peor democracia sigue siendo infinitamente preferible a la mejor dictadura, si es que hay algo como una dictadura «mejor». No puede prescindirse de los hombres dedicados específicamente a lo político para hacer la administración y gestión de la política. Pero lamentablemente, ellos mismos están minando su prestigio con grave perjuicio no tanto para sí, como para el consenso que requieren las instituciones de la democracia.

Ante la creciente sordera de la «clase política», que habla pero no escucha, caben dos reacciones sociales a largo plazo. El divorcio entre sociedad y sistema de representación política puede llevar, si se sigue su actual línea tendencial, a dos caminos igualmente frustrantes: a) Alguna reacción social cataclísmica y desesperada, sin direccionalidad ni planificación, violenta e imprevisible. Su inorganicidad serviría para que fuera fácil presa de represión y avance mayor de sectores autoritarios en su influencia sobre el poder polí-

tico; b) Asunción del nuevo estado como «natural». Las cosas son así, y no puede hacerse nada. En este caso, los políticos no padecerán desvelos, sólo que la legalidad del sistema estará acompañada de una creciente ilegitimidad, y el régimen democrático quedará vaciado de aquello que lo diferencia de un gobierno que se impone por la fuerza. El día que así sea, ya nadie estará dispuesto a defenderlo, y no veremos nada que reedite aquellas columnas humanas (en verdad, hoy ya impensables) que marcharon decididamente a Plaza de Mayo cuando el alzamiento de Semana Santa.

Los que tratamos de mantener un pensamiento crítico estamos ante la cuestión. Rearticular lo social con lo político: se trata de un problema, no de un programa. Para que fuera un programa, tendríamos que intuir cómo hacerlo. Y para ello, previamente debiéramos haber comprendido a plenitud qué es esta monumental reconversión política en acto.

Estamos en ella, dentro de ella, arrasados por ella, en el vértigo de un movimiento en curso y sin destino, transubjetivo, sin nadie que lo guíe direccionalmente, juego en que somos jugadores tratando de adivinar un centro y una razón inexistentes. No como sujetos trascendentales de un saber seguro, no como dueños de una verdad que se escurre y no se manifiesta, tenemos que desentrañar la trama de esta reconversión en proceso. Abandonando la enfermedad de transparencia que inficiona la concepción clásica de la izquierda⁸, tendremos que movernos en un pensamiento de lo tentativo y lo parcial que nos convoca con urgencia. Antes de que el decurso real, en su objetividad avasallante, nos inficione como sujetos y nos ubique, reconstituidos en el polo pasivo de esta universalizada economía del signo, economía ocupada en desviar la mirada de la dura imposición que nos hace la economía a secas.

Notas y referencias

¹ Esto ha sido muy destacado por los analistas políticos, e hizo todo a la época 1986/87 (eje alfonsinismo/renovación peronista), previa a la agudización de la crisis económica y el surgimiento de Menem como alternativa. Por ej., Vicente PALERMO, *Política y militancia: ¿hacia el fin de una cultura fragmentada?*, en N. LECHNER (comp.), *Culturas políticas y democratización*, FLACSO/CLACSO/ICI, Santiago de Chile, 1987.

² Lo posmoderno no es la simple «negación» de lo moderno, ni su «superación dialéctica». Es más bien la inversión del sesgo de lo moderno en el pleno cumplimiento de su propia dinámica inmanente: por ello habla VATTIMO de «rebasamiento» en *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987.

³ Entendemos que la desconstrucción posestructuralista no es propiamente posmoderna, aún cuando se la suela considerar como tal. Incluye una posición crítica evidente, y representa una notoria continuidad con las vanguardias artísticas de la modernidad; lo posmoderno abandona tanto las posiciones críticas exacerbadas, como la idea de vanguardia. Desarrollamos esto en nuestro libro *Modernidad y posmodernidad*, en prensa.

⁴ Esto dos autores, diferentemente en cada caso, no «postulan» lo posmoderno, sino intentan describirlo, diseccionar sus síntomas en la vida social.

Esto los aleja tanto de las apologías tipo Lyotard, como del cerrar los ojos a la densidad del fenómeno, al estilo Habermas.

⁵ La caída del salario comenzó mucho antes, pero la aceleración de esa caída se dio desde la crisis de febrero. En cuanto a los agitadores, seguramente los hubo; pero sólo una situación objetiva de carencia de lo elemental pudo determinar que alguien, muchos en realidad, los siguieran o imitaran.

⁶ En su libro *La izquierda divina (1977-84)*, Barcelona, Anagrama, 1985.

⁷ La «razón» en que se instauran los grupos políticos progresistas suele ser fuertemente declamatoria, en tanto unilineal, teleológica y «ascendente»; en total ignorancia de la ciencia y la epistemología contemporáneas. Una lectura de Derrida podría ser útil para devolver la imagen de intemperie del sentido, y de inexistencia de intérpretes/no-interpretados de la Verdad; nadie rellena como un «en sí» el sentido de la historia (si algo como ese sentido existiera). Una interesante crítica a la razón centrista de la izquierda (con un imprevisto fundamento en la obra de Lakatos), en C. Pareja: *Una alternativa al pensar iluminista*, en C. PAREJA y R. PÉREZ, *Pensar el futuro (post-iluminismo y proyecto de país)*, CLAEH, Montevideo, 1987.

⁸ Es brillante y definida la crítica a esa transparencia en J. BAUDRILLARD, op. cit.

Jan Knippers Black (University of New Mexico, EE.UU.)

Democracy on a Leash: The Plight of the Reformer in Latin America

Whether the Bush Administration likes it or not, the Cold War is over; Gorbachev had simply opted out. In fact, that war has ended because both the Soviet Union and the United States have wasted their economies on the arms race, and both have lost the ability to call the shots even in their own most jealously guarded spheres of influence.

Does that mean that Latin America and other regions where democracy and social justice have long been suppressed in the name of the Cold War are now to emerge into a new Golden era? Hardly.

With the passing of the traumatizing era of the divine right of generals, the affluent classes in most of South America can breathe a sigh of relief; they are no longer in constant danger of being swept off the streets or dragged from their homes to be tortured and perhaps «disappeared». But that is not to say that civil and human rights are no longer being violated. As a Brazilian social worker commented to me in the late 1970's, the military dictatorship had «democratized» the violation of human rights. Redemocratization means that such violations are restricted once again to the poor, who had always been vulnerable. (A situation by no means limited to Brazil or Latin America or the Third World).

The problems facing the continent's old and new democratic regimes in the late 1980's are staggering, but they are not necessarily the same

problems that most preoccupied national leaders during the last interlude of optimism a generation ago. That earlier generation of civilian leaders pondered the means of modernizing their economies at minimal cost to traditional and marginal sectors. As it happened, the cost has been scandalous, but a very great deal of modernization has indeed taken place. The overriding problems now are not those associated with traditionalism but rather those of the *flotsam* of modernization.

Those Latin Americans who had dared to hope that the end of military rule would bring economic development and social justice have been only partial not to a safe enough distance to allow democracy a free reign.

The wave of democratic reformism that swept Latin America in the late 1950's and early 1960's generally indicated that economic growth and the elaboration of economic roles had generated a middle class that was attempting to wrench from the traditional power structure its rightful place in policy-making councils; or, in some of the more highly developed states, it meant that a more or less democratic system had given political representation to a working class that had yet to be expressed in economic redistribution. The resurgence of such reformism in the 1980's has more often meant that a more or less counterrevolutionary regime, having arisen most likely in response to an earlier bout with reformism, has run its course or has at least come to recognize the need for an institutional buffer zone between exploiter and exploited and is now willing to share its power, or at least its stage, in exchange for sharing also the blame for inequitable policies.

The essential point is that the reformers' position is based on moral force - on the evidence of popular support for his or her ideas - rather than on a constituency having economic power (e.g., ownership or control of the means of production). Organization charts notwithstanding, that generally means that the reformist president lacks the full powers normally associated with the office - most importantly, control over military and paramilitary forces, including the police.

There have been times and places in which reformist leaders and movements have been able to consolidate their positions and move their societies to a higher level of development. During the first two decades of the 20th century, for example, José Batlle y Ordóñez, having drawn a generation of European immigrants into his urban-based Colorado Party, was able to turn a politically and economically backward Uruguay into a modern social welfare state.

As a rule, however, the position of the reformer is a most precarious one. The ritual of an election should not normally be viewed as conferring power upon the popular choice. If the winner does indeed appear to be the popular choice, and one who aspires to respond to the will of the electorate, the odds are that real power is not vested in the electorate and that the reformist leader will be strait-jacketed by armed forces and/or foreign powers having motives contrary to those of the electorate. An extreme case in the late 1980's was that of President Vinicio Cerezo of Guatemala, who often seemed a virtual prisoner in the presidential palace. President Alan García of Peru and former President Raúl Alfonsín of Argentina appeared to have rather more latitude but hardly a full range of powers.

Directly or indirectly, First World governments and major donor institutions have often promoted political and economic reform, but within limits, limits guaranteed by flows of aid and credit as well as by First World influence on Third World armed forces. The limits might be drawn, for example, at the expropriation of foreign-owned assets, the encouragement of rural labor organization, or the trimming of military budgets.

Some reformists of an earlier era rejected the limits and came to be seen, in Cold war terms, as subversives. Others accepted the limits and came to be seen by their own constituencies as *entreguistas*, or sell-outs. The sell-outs then lost their political bases to the subversives. In the case of U.S. clients in particular, since U.S. policy has been more prone to sharp reversals than the policies of other donor states, reformists have been subject to a sort of political whiplash when limits were drawn abruptly as a new administration replaced the old. The consequent fluidity, particularly in the 1960's and 1970's, was unnerving to domestic and foreign elites and sometimes led to counterrevolution.

As in the case of revolutionary governments, the most important policy breakthroughs of the reformist government are generally made early on, while supporters are mobilized and optimistic and before opponents have fully marshalled their forces. Reformers generally have more slack in the leash, however, for expanding human rights and civil liberties than for rewarding their constituencies with economic gains and opportunities. To the extent that they run the risk of overstimulating the economy, creating shortages for more affluent consumers, and generating inflation. The risk is particularly great since the increase in effective demand is likely to coincide with capital flight, domestic and international credit freezes and other expressions of elite displeasure that interferes with production. In the end, the reformist, unable to generate employment elsewhere, may feel obliged to bloat his own bureaucracy.

Even if the reformer is utterly unsuccessful in redistributing income, his intentions alone will have sufficed to mobilize opposition on the right. Meanwhile, the high expectations of his erstwhile supporters will have turned to frustration, frustration likely to be vented in ways newly legitimated by the reformer, such as strikes and street demonstrations. Sooner or later, the police, perhaps with military backing, will turn on the strikers or demonstrators with unguarded fury. The reformist leader then has to decide whether to assume responsibility for repressive measures he did not authorize or admit publicly that he is not in control of the country's security forces. He usually chooses the former.

In Latin America and other areas where military governments have withdrawn from power in the 1980's, making way, in some cases, for genuine would-be reformers, that withdrawal has been considerably less than complete. While the military remains more or less on call, the more immediate task of protecting foreign and domestic elite interests, in particular of ensuring that debt servicing is maintained without threat to the existing economic structure, has been assumed by the International Monetary Fund (IMF)

When foreign creditors demand sacrifice as the price of extending further

loans, the rich make the usual choice about whether or not to accept that sacrifice, and the sacrifice is borne by those who have no choice. Civilian elites who can no longer blame the military for such grossly inequitable policies can now pass the buck to the mysterious and seemingly omnipotent IMF.

A party such as the Dominican Republic's PRD, popular and reformist in its origins, would ordinarily be a source of anxiety for economic elites and a target for military repression, as indeed it was throughout most of its history and as recently as 1978. Because of that history, in fact, it was a much subdued PRD that assumed the presidency in 1978. Even so, the most modest of its promised welfare measures were thwarted by the austerity measures imposed by the IMF, while the military lurked in the background. Seeing themselves under constant threat, feeling the pull of the short leash, PRD executives, Salvador Jorge Blanco in particular, made concessions to the armed forces, to creditors and to other foreign and domestic elite interests that even notoriously conservative presidents might have resisted.

Such an outcome, allowing a reformist party to take «power» only to discredit itself, while their own reputations are protected along with their interests, has obvious appeal for economic elites, as for hegemonic powers. In the United States in the 1980's, a government representing the ideological right finally discovered what more seasoned conservatives had long recognized, that in a client unable to act upon a popular mandate and unwilling or unable to control military and paramilitary forces is a better hedge against social change than a representative military government. That learning process was expedited by a congress that under popular pressure to end support for human rights violation insisted on taking a firm position on both sides of the fence; particularly with respect to Central America, it made the maintenance of a «democratic» civilian facade a condition for the ongoing provision of military aid.

Is there a way out? There might be if First World policy makers and officers of the multilateral financial institutions could be held to their protestations about commitment to democracy. There might be incorporated into international law a ruling to the effect that a people cannot be held liable for debts incurred by a strategy, like that attempted in vulnerable isolation by Peru's President Alan García, to limit debt servicing to a modest percentage of annual foreign exchange earnings. In fact, were reason or fairness to prevail, there might be many plausible exits. But the Age of Aquarius missed its cue.

None of our theoretical models offers a creditable vision as to how current trends and relationships, so often inimical to the interests of people and other living things are to be transformed. So long as national borders pose no obstacle to the movement of capital, and autarchy remains virtually universally unfeasible or unappealing, it is hard to see how nationalistic and/or egalitarian policies could fail to provoke severe punishment.

I find some hope, however, in the boomerang effect, that is, in the belated recognition on the part of First World leaders that their policies are self-defeating. Even the largely co-opted leadership of the AFL-CIO finally noticed that the U.S. policy of keeping labor in client states weak and disorganized (and thus cheap) was depriving U.S. workers of their jobs. It cannot forever escape

the attention of First World farmers and industrialists that the bankrupting of the Third World by Western financial institutions is depriving them of customers.

It is particularly ironic that the United States, even as it fights a losing battle against Japan, Europe, and a number of the newly industrialized countries, or NICs, to maintain market shares in other parts of the world, continues, through its debt collection policies, to destroy markets in the only part of the world where it traditionally enjoyed a clear advantage.

Dante Polimeni Fornés y Oscar Rojas Flores (Universidad Nacional, Costa Rica)

Los movimientos populares en centroamérica y el rol histórico-social de la mujer: El caso de Costa Rica.

Esta ponencia intenta una caracterización histórico-social de algunas etapas relevantes de la participación de la mujer centroamericana en el marco de las luchas populares, surgidas como parte de la evolución de los modos de producción y el estrangulamiento de las configuraciones culturales originarias. Creemos que este es el camino adecuado para identificar la problemática específica de la mujer en las luchas sociales actuales, el señalamiento de sus limitaciones presentes y la necesidad de una generalización y profundización del ámbito del problema con su proyección obrera y campesina desde una perspectiva global.

Se dice con mucha frecuencia que la mujer en nuestra sociedad es un ciudadano de segunda clase. Esto plantea dos planos para el análisis: la mujer dentro de la estructura dominante versus la mujer en el plano de la estructura histórica subyacente. El enfoque también nos ubica en roles diferentes desempeñados por la mujer. La mujer «moderna»: objeto pasivo, doméstico, familiar, sexual, que refuerza lo tradicional; la mujer objeto asumido, belleza y aparato publicitario; la mujer objeto mano de obra, a cargo de quehaceres domésticos que proyecta al esquema fabril o de plantación. El otro rol que es el fundamental en nuestro caso es aquel, en que la mujer asume su acción como portadora de la identidad histórica centroamericana.

Es difícil evitar la caracterización de nuestra situación actual, si se elude la presencia de su raíz patriarcal que proviene de diferentes vertientes, en donde se conjugan la imposición del colonialismo mercantil por parte de España y sectores de reproducción socio-cultural en comunidades aborígenes que no se pueden integrar con las estructuras dominantes. Es así como con las formas de economía de subsistencia en comunidades que han practicado la agricultura liviana o de azada, colectado frutos y raíces tropicales, se produce una organización claramente matrilineal, de identificación del grupo a través de las figuras femeninas. Estas, presentes en el momento de imposición colonial, se convierten en tendencias subyacentes sin expresión

socio-política propia, pero con tareas que suponen formas especiales de resistencias. A la conquista, mantienen la identidad del grupo aborigen y en las culturas esclavizadas, sean aborígenes o negras con posterioridad, las mujeres asumen la responsabilidad económica y cultural del grupo.

Así el aislamiento y conservación de algunos rasgos culturales no originaron una transición sensible de la estructura originaria a una estructura colonial integrada. Este modo de producción campesino evolucionó adecuándose lentamente hacia el desarrollo de la «hacienda» con una identidad cultural que fue claramente fortalecida con la mujer, como elemento cohesionante del grupo. Así la estructura de subsistencia se mantiene y fortalece con el nudo asociativo familiar, a partir de la inserción ideológica de dominación patriarcal de la conquista.

El período independiente convive con el sistema de economía de subsistencia, como elemento coadyuvante al desarrollo y consolidación de un estado liberal. La temprana inserción de Costa Rica en el mercado internacional a partir de la exportación cafetalera, la construcción de ferrocarriles con la siguiente inversión extranjera en las plantaciones bananeras con una significativa incorporación de mano de obra extranjera, transformó violentamente la estructura de producción que mantenía formas tradicionales. La agricultura de plantación incorporó la estructura de campamento, desintegradora de la estructura familiar del trabajador y fortalecida por una concepción de consumo en donde sobresale el licor y la prostitución, que pretende absorber y subordinar al hombre.

El fenómeno de campamento origina la descampinización a partir de la desvinculación de los trabajadores con su medio. Algunas mujeres siguen a sus hombres y se convierten en cocineras del campamento, lavanderas, costureras, algunas caen en la prostitución.

Otras mujeres enfrentan estoicamente este proceso de desintegración a partir del mantenimiento de actividades de subsistencia, elaboración de ropa, trabajo como doméstica en áreas urbanas cercanas, etc. Este proceso se extiende hasta el primer cuarto de siglo presente.

El proceso de modernización que se presenta a partir de la internacionalización del capital, acentúa aún más el proceso de descampinización. El desarrollo de la ganadería y de la agricultura extensiva concita a la expulsión del campesino que viene a promover el crecimiento del sector terciario o a la incorporación como mano de obra no calificada de un incipiente sector industrial. En este impacto progresivo, desintegrador de la familia campesina tradicional costarricense, la mujer ha sido el último y único reducto defensivo de la cohesión del grupo. En esta silenciosa labor ella administra los exiguos ingresos de los miembros de la familia con ocupaciones remuneradas, contribuyendo además con el cuidado de los niños de los que trabajan, tareas domésticas y orientación familiar y en una significativa mayoría de casos, como trabajadora en el sector informal.

Esta ingente labor de la mujer centroamericana, la hace convertirse en el epicentro del flagelo que ocasiona la crisis económica, política y social que sufre esta región del mundo.

En mayor o en menor grado, nuestra mujer ha acumulado día a día una actitud de defensa y lucha ante las aporías del sistema colonial y neocolonial, en protección de su grupo. Esta convergencia histórica que por siglos ha otorgado este papel determinante a la mujer en la sobrevivencia de la estructura de grupo, también ha sedimentado contenidos conservadores en su práctica cotidiana, en donde se manifiesta una desvinculación de su práctica política, en la mayoría de los casos de tipo electoral únicamente, con el ámbito de la práctica concreta.

La «democracia política» articulada por los sectores del poder ha generado una participación relativa de la mujer de las capas medias: intelectuales, profesionales, burócratas. No obstante esta apertura ha significado una amenaza real a la estructura política-económica dominante, lo que produce un tránsito dialéctico de la mediación electoral de la mujer hacia un autoritarismo represivo estatal. En los actuales momentos líderes sindicales femeninos: médicos, maestras y empleadas de la burocracia estatal sufren demandas penales del Estado, por haber encabezado movimientos reivindicativos de carácter gremial.

El nivel violento de la crisis que afronta Centroamérica, ha originado el desbordamiento progresivo del conservatismo social de la mujer, mostrándose una creciente, fuerte y decidida incorporación política de la mujer con una visible participación en las luchas populares.

Los signos de la historia centroamericana, señalan cada vez más el brote de la participación de la mujer en las luchas populares y como factor fundamental de cambio social incorporadas en proyectos alternativos de desarrollo económico-social, que gestionen niveles de liberación e independencia colectiva en la región. Este fenómeno de antecedentes y características muy específicas en el área, requiere un serio y profundo análisis. Está claro sin embargo, que en Centroamérica en lo general debe ser a partir de la práctica cotidiana concreta de la pareja, que se debe estructurar la organización de la mujer, con el propósito de mandar y luchar por la transformación social necesaria en nuestros pueblos.

Celso Rodríguez (OEA, EE.UU.)

El pensamiento de Criterio y la presidencia de Arturo U. Illia

Es un lugar común para la mayoría de los argentinos que la presidencia de Arturo U. Illia (12 de octubre de 1963 - 28 de junio de 1966), constituye apenas un hecho de discreta dimensión política, que está insertado en un contexto mucho más amplio y significativo que tuvo como protagonistas principales a Juan Domingo Perón y las fuerzas armadas. Aunque a Illia se le reconoce sin reservas una honestidad pública y personal a ultranza, que durante su gestión no haya habido un solo preso político a disposición del Poder Ejecutivo y que Argentina no haya vivido un día bajo el estado de sitio, esos hechos tienen un peso histórico que desde nuestra percepción actual

podrán ser importantes o relativamente importantes, pero nunca fundamentales. En el marco de la Argentina contemporánea es lugar común que Illia fue un hombre bueno, muy honesto, en ocasiones tozudo, que rara vez tomaba decisiones aunque los problemas se acumularan peligrosamente y que un día las fuerzas armadas lo sacaron del poder para acabar con su tremenda inoperancia, que entre todos los males que acarreaaba, era presagiar el retorno peronista al poder.

En este trabajo examino la presidencia de Illia tal como se reflejó a través de editoriales de la revista *Criterio*, que se publica en Buenos Aires y fue fundada en 1928 por Monseñor Gustavo J. Franceschi. Aunque no está asociada oficialmente a la Iglesia Católica, sus páginas están al servicio de los principios de esta religión y goza de prestigio intelectual en un importante sector del pensamiento argentino. Los puntos de vista de *Criterio* fueron emitidos dentro de un marco conceptual, analítico; para lectores interesados en la exégesis de los acontecimientos.

Después de los desasosiegos que soportó Argentina como consecuencia de los resultados de las elecciones nacionales del 18 de marzo de 1962, la remoción del presidente Arturo Frondizi por las fuerzas armadas y los posteriores enfrentamientos militares entre azules y colorados, *Criterio* juzgó con cauto optimismo el triunfo de Illia en las elecciones del 7 de julio de 1963. Al entrar la presidencia de Illia a su día uno, *Criterio* ya había esbozado estos cuatro conceptos claves con que habría de juzgar su gestión de gobierno y que consideraba atributos indispensables para que el radicalismo lograra el consenso mayoritario en el poder: legitimidad, representatividad, conciencia de que constituye un gobierno de transición, y eficiencia. La obtención de estas metas haría posible, finalmente, lograr el gran objetivo de la estabilidad política del país.

El Plan de Lucha de la C.G.T. (Confederación General de Trabajadores) a comienzos de 1964, puso en evidencia las dificultades del gobierno para mantener su autoridad política, lo que afectaba directamente su legitimidad. Se perfilaban ya las dos facetas antitéticas del presidente que *Criterio* analizó así: *Illia ha logrado crear la imagen del honesto administrador... Pero no ha podido lograr que se perfilie todavía la imagen completa del estadista necesario. Criterio* sostuvo que el logro de la «legitimidad» la impedía el propio gobierno por su *conducción lenta e inoperante, complicada por un partido que ha olvidado demasiado pronto que el país no es radical.*

Los editoriales comenzaron a destacar desde entonces que las actitudes que asumieran las fuerzas armadas ante la conducción radical serían objeto de progresivas especulaciones a medida que aumentaran las tensiones. *Criterio* les asignó un papel que las convertía en jueces supremas de la situación nacional, pues debían *tomar conciencia de que el futuro les depara en América Latina misiones con alternativas muy duras y decisivas: factores vigilantes de una legitimidad democrática o autores de una nueva legitimidad.* Vale decir, asumir el control de los gobernantes legales o autoproclamarse gobierno de la nación. El alcance devastador de este concepto cobra una mayor magnitud si se considera que fue expresado cuando el Presidente Illia recién iba a cumplir sus primeros ocho meses de gobierno.

Cuando en junio de 1964 aparecieron tortugas por algunos lugares de Buenos Aires con la inscripción «somos gobierno», Criterio entendió que esa crítica a la lentitud oficial y a la inoperancia en la conducción, destacaba lugares comunes que peligrosamente reflejaban el sentir de la opinión pública. Si era un lugar común que el gobernante era honesto, podía descansar en sus laureles; pero si también era un lugar común que era excesivamente lento, se evidenciaba su falta de eficiencia y, más significativo, transmitía una imagen que afectaba la legitimidad del poder que ostentaba.

Al cumplir Illia su primer año de gobierno, Criterio reiteró que el oficialismo había llegado al poder con una legalidad prestada que debía completar con una legitimidad ganada mediante el esfuerzo cotidiano, con eficiencia y honestidad. Para entonces el tono de los editoriales referidos al gobierno habían asumido un tono decididamente crítico y pesimista: *El panorama político y social no se oscurece y el gobierno radical no puede superar la óptica del partido*. Esto hería profundamente la legalidad con un futuro muy incierto. En contraposición, afirmó Criterio, *las fuerzas armadas representan una parte de la realidad nacional que procuran adecuarse al nivel del tiempo, a las necesidades de modernización*.

Las elecciones nacionales de marzo de 1965, las primeras después de 1955 en las que el peronismo participó con sus propios candidatos y sin estar sujeto a ninguna proscripción, demostraron la fuerza constante del peronismo pero también el dilema crucial que enfrentaba «la frágil Argentina». Si el radicalismo fundaba la legitimidad política en el sufragio, y nada había superior a él, ¿en qué condiciones llegaría el país a las elecciones de 1967? (elecciones nacionales y para gobernadores). Para Criterio el interrogante no tenía respuesta satisfactoria, pues 1967 podría significar *el conflicto sin otra solución que la fuerza*. Un dilema creado no tanto por el crecimiento de la fuerza peronista, sostuvo, como por el vacío de una alternativa suficiente para enfrentarlo con éxito.

Un año y cuatro días antes de que ocurriera el golpe de Estado que derrocó a Illia, Criterio preguntó por qué en la Argentina se volvía a hablar de golpes de Estado y de revolución, pues el rumor necesitaba afirmarse en un estado de ánimo, en una creencia, o en ciertas ideas más o menos compartidas. Es que aunque se reconocía la legalidad del presidente, Illia no había conseguido imponer una *creencia colectiva suficiente en torno a su eficiencia, a su capacidad para responder a las expectativas de los sectores predominantes, a su flexibilidad para adecuarse a las exigencias de un Estado moderno, dinámico y en desarrollo*.

Criterio reiteró con frecuencia la falta de «legitimidad» del gobierno, basándose principalmente en estas razones: a) no se creía en la capacidad del gobierno para conducir con eficiencia el proceso político y económico del país, b) no se concebía en muchos sectores que el gobierno radical fuera capaz de cambiar el rumbo y su comportamiento como para satisfacer las expectativas hasta entonces frustradas y c) no se alcanzaba a avizorar un futuro claro con un gobierno radical al cabo de los seis años constitucionales. ¿Significaba esto que el gobierno tenía los días contados? La respuesta de Criterio fue que no sería fácil encontrar una coyuntura suficiente para «jus-

tificar» un golpe de Estado o una revolución. Pero si el gobierno radical no era capaz de conducir el proceso nacional con eficiencia, la alternativa para trocar la legalidad en legitimidad era la revolución, o sea una transformación total del orden político, social, cultural y económico.

En febrero de 1966 Criterio explicó así su vaticinio de lo que sucedería en el país: *El problema de las fuerzas armadas es que...si deben intervenir para suplir a sectores dirigentes sin capacidad de conducción o desertores de sus misiones específicas, será asumiendo la totalidad del proceso nuevo que se inicie con algún cambio político profundo*. Columbrando más allá de Illia y del radicalismo, Criterio sostuvo: *Tenemos la obligación ética de llamar la atención de la conciencia pública, adormilada aún por la droga del quietismo de estos últimos dos años, porque lo que se cuestiona no es sólo la vigencia de un partido político o de un equipo gobernante, sino el cumplimiento cabal de nuestro destino como pueblo*.

Aunque Criterio se refirió a Perón infrecuentemente, en mayo de 1966 emitió un juicio certero sobre el papel que jugaba en la intranquila escena nacional: *Perón ha llevado a la vida argentina a un virtual empate del que no se puede salir... Perón no se resigna al retiro, pero no puede forzar el retorno. Es como un viejo amor al que no se olvida y al que no se vuelve: Perón presenta el espectáculo de un caudillo frustrado y pone al país en el punto muerto de una interminable agonía...Los países sufren decisivos temblores cuando sus antiguos amos se niegan a morir*.

Así llegó el 28 de junio y el golpe producido por las fuerzas armadas, que Criterio justificó sin reservas: *La revolución de junio halló desde el comienzo la fórmula de lo que podría constituirse en el «origen de una nueva legitimidad», un nuevo orden que prometía una política de modernización, viejo anhelo que el gobierno radical había malogrado durante casi tres años*.

Como el resto del periodismo argentino, Criterio censuró el estilo presidencial de Illia, ventilo abiertamente las posibilidades de un golpe de Estado, no hizo una sola mención en defensa de que la constitución se mantuviera vigente ante cualquier crisis que se presentara y brindó una prudente pero solidaria bienvenida a la llamada Revolución Argentina, aceptando la vigencia de la doctrina del «derecho de la revolución triunfante» que la Corte Suprema emitió en 1930. En cuanto a su crítica fundamental de que pese a su legalidad el gobierno carecía de legitimidad, representatividad y eficacia, al ser éstos atributos que no pueden ser objetivamente determinados, no deberían haber justificado, por sí, la violación del orden constitucional establecido.

En junio de 1966 también quedó demostrada la facilidad con que en amplios sectores de la sociedad argentina se aceptaba, sin ambages, que las fuerzas armadas tenían soluciones casi mágicas para restaurar el orden y la grandeza del país. Criterio compartió este punto de vista, desechando la grave contradicción que significaba apoyar un régimen que prometía restablecer una «auténtica democracia representativa», imponiendo un régimen autoritario.

Lista de los editoriales de *Criterio* pertinentes a la gestión presidencial de Arturo U. Illia que considero en mi trabajo

Después de las elecciones, 25 de julio 1963.
El problema político: cohesión y eficacia, 22 de agosto 1963.
Los que llegan, 10 de octubre 1963.
Ineludible toma de conciencia, 14 de noviembre 1963.
Ley de Abastecimiento y dirección económica, 23 de enero 1964.
El plan de lucha de la C.G.T., 13 de febrero 1964.
El marxismo nacional por dentro, 9 de abril 1964.
El mensaje presidencial, 14 de mayo 1964.
Entre la confusión y la zozobra, 11 de junio 1964.
Plan e inseguridad, 9 de julio 1964.
Los argentinos frente al cambio, 10 de setiembre 1964.
El gobierno radical, 22 de octubre 1964.
El Plan Nacional de Desarrollo, 12 de noviembre 1964.
Las elecciones universitarias, 14 de enero 1965.
Las elecciones de marzo, 11 de febrero 1965.
Decisión y prospectiva, 11 de marzo 1965.
Radicales y peronistas, 25 de marzo 1965.
Economía y realidad, 8 de abril 1965.
Los objetivos nacionales, 27 de mayo 1965.
La frágil Argentina, 10 de junio.
Inestabilidad, 24 de junio 1965.
La función del Estado, 8 de julio 1965.
Los empresarios, 22 de julio 1965.
Intolerancia y realidad, 11 de noviembre 1965.
El combate político, 27 de enero 1966.
El fin de una tregua, 24 de febrero 1966.
Argentina política, 12 de mayo 1966.
Análisis de la Revolución Argentina, 14 de julio 1966.
Los católicos y el cambio político, 28 de julio 1966.
La prueba del poder, 25 de agosto 1966.
Temas de la Revolución, 8 de setiembre 1966.
El momento del cambio educacional, 22 de setiembre 1966.
Las tendencias de la Revolución, 24 de noviembre 1966.

María Cristina Seghesso de López Aragón (U. N. Cuyo, Mza.)

La participación política en el constitucionalismo provincial

I - Aspectos histórico-conceptuales

La participación, sostiene A. L. Melo,¹ no es un fenómeno político aislado, sino que integra el proceso político planario y, por ello, se da en interrelación

con los otros procesos particulares, pudiendo considerársela como un aspecto de la socialización política y, según las formas que adopta, refleja la madurez de ésta.

La participación política en el constitucionalismo mendocino tuvo su inicio con la Carta escrita de 1854 y, antes de esta fecha, se configuró empíricamente por obra de la costumbre y a través de la preceptiva que le impuso el régimen de constitución flexible vigente en la provincia. Dentro de este marco de análisis trataremos tres tipos o grados de participación política que fueron producto del devenir histórico-jurídico: a) un largo período de participación política limitada o restringida, que perdura hasta 1912; b) una participación política ampliada, que es consecuencia de la ley Sáenz Peña y c) una participación política más completa o abarcadora a partir del voto femenino.

II - Después de la Independencia

Desde sus comienzos la Revolución de Mayo afirmó el principio de la soberanía del pueblo y ésta fue una nota distintiva en el discurso político patrio. De ahí que el «pueblo» o el pronunciamiento popular aparece toda vez que la historiografía mendocina hace referencia al apoyo legítimo otorgado a una decisión o para sostener una autoridad en esos primeros tiempos.

Antonio Zinny relatando los sucesos locales que en 1810 habla concretamente la separación del español Faustino Ansay de la comandancia de armas, expresa: *Al despojar de las armas al comandante Ansay, el Cabildo y el pueblo que concurrieron a ese resultado, sorprendiendo a aquél, manifestaron con entusiasmo su adhesión a las disposiciones de la Junta de Buenos Aires* y luego acota que el *Teniente Coronel Francisco Javier de Rosas, segundo de Ansay, (fue) nombrado comandante de armas y subdelegado de Real Hacienda por aclamación general del pueblo el 19 de julio*².

Pero como la Junta de Buenos Aires designó a Maza en la comandancia, el Teniente Coronel de Rosas debió resignar el mando. Así fue que -continúa Zinny- *los oficiales de caballería se dirigieron a la Junta Central, manifestando sus recelos, con sus fundamentos sobre este nombramiento, el que deseaban recayese en Rosas, a quien el pueblo había elegido con entusiasmo por merecer su confianza*³.

Cabe aclarar que el término «pueblo» está aquí aplicado a los «vecinos» con «casa poblada», ubicados como *la parte más sana y principal de la población*⁴ que a toque de campana acudían -según la fórmula colonial- para resolver en Cabildo Abierto la urgencia que los había convocado. De esta convocatoria se deduce que la participación tenía límites o, dicho de otro modo, que el «ámbito electoral» estaba localizado territorialmente al perímetro urbano y, socialmente a la pequeña burguesía local que, en el caso particularmente citado, contó con el apoyo de la autoridad militar y también civil o del cabildo.

De manera semejante se expresa la crónica histórica sobre la resistencia al relevo del General San Martín por Ignacio Perdríel en 1815. En dicha oportunidad el Director Supremo Carlos de Alvear se dirigió al Cabildo mendocino comunicándole: *...he recibido la noticia de que transmitida a ese pueblo la*

nueva de que el general San Martín se separaba de esa provincia, se juntó el pueblo a pedir su continuación como resulta de un oficio firmado por varios vecinos que tengo a la vista...⁵

Acorde con este contexto fue la legislación electoral que rigió en este período. La ley del 17 de mayo de 1827, de larga vigencia, fijó dentro de un radio limitado las 4 mesas para sufragar (en la capilla del Buen Viaje, en la Plaza Nueva, en la Plaza Mayor y en la de San Vicente), en un acto que duraba medio día del domingo. Por esta norma tenían derecho al voto, que era público, todos los hombres emancipados, o de edad de 21 años, que hayan nacido en el territorio de la provincia que tengan en ella alguna propiedad inmueble, ocupación industriosa en ciencias, artes o comercio, empleo civil o militar, o que acrediten haber obtenido en el país algún premio por servicios a la causa de la libertad. Los españoles que hayan prestado servicios militares en los ejércitos de la patria, los que obtengan carta de ciudadanía, y los casados que residan en el país desde el año 1818. Los extranjeros naturalizados en el territorio de la unión, y los que cuenten cuatro años al menos de residencia en el país, o se encuentren entrelazados en alguna familia americana (art. 5). Asimismo les estaba vedado el sufragio a los esclavos, los regulares, los deudores al tesoro público, los que hayan sido condenados a penas infamatorias, los que tuvieran causa abierta; los dementes, los notoriamente vagos y fallidos (art. 6). Es decir, el espectro participativo se conformaba prestando más atención -por la implementación del comicio- a quien fuera vecino de la ciudad,⁶ con capacidad económica o con el status proveniente de su desempeño en una categoría de empleo. A los extranjeros se les exigían determinados recaudos y había una puntuación dirigida al español porque, como es obvio, aún subsistían resabios de las luchas por la emancipación. De igual manera el círculo se estrechaba otro tanto pues a las restricciones que para sufragar tenían los sectores indigentes de la sociedad, incluyendo expresamente a los vagos, se les agregaban los habitualmente impedidos por razones de incapacidad física, estado o condición, indignidad, sexo y edad.

La participación se hacía efectiva en forma directa o, mediante un procedimiento indirecto, quedaba delegada. Con este último se apuntaba a «purificar» el voto, a mediatizar la voluntad popular.

Acorde con lo dicho al gobernador se lo elegía por un mecanismo de segundo grado⁷ y por la mencionada norma de mayo de 1827 a los representantes se los designaba en forma directa⁸. Para el acceso a estos cargos se exigieron ciertas calidades, -entre otras edad, fortuna o profesión- que naturalmente respondían al gobierno local de los denominados «notables».

III - Etapa constitucional

a) En la segunda mitad del siglo XIX y bajo el orden constitucional hubo en la provincia una tendencia que pujaba por restringir la participación política. Ella se puso de manifiesto en tres oportunidades: 1854, 1864 y 1894.

Los convencionales mendocinos de 1854 siguiendo el pensamiento de Alberdi, posiblemente lo sostenido por el General Espejo en su proyecto (arts.

11, 26, 30 y 31), por influencia de las constituciones chilenas y por la legislación local en la materia, establecieron el voto calificado en la primer sanción de la Carta Provincial del año citado. Por ella se les otorgaba el derecho a los ciudadanos mayores de 21 años, a los que siendo de otras provincias hubieran residido un año en Mendoza y a los extranjeros naturalizados. En todos los casos se requería el goce de una propiedad o profesión cuya renta anual fuera de 200 pesos y, a partir de 1860, se exigía también saber leer y escribir.

Esta cláusula fue objetada por el Congreso de la Nación al revisar dicha constitución. Las críticas se dirigieron a las limitaciones impuestas al sufragio universal. El diputado nacional Corvalán, por Mendoza, en la ocasión sostuvo que la Cámara no debía separarse un momento de lo dispuesto en el artículo 82 de la Constitución Nacional: que las restricciones impuestas al derecho del sufragio por la Constitución de Mendoza estaban en oposición a aquel artículo y la base del sistema republicano que se había adoptado, el cual consistía en que la soberanía de la Nación reside en el pueblo: que si acordaba a la Provincia de Mendoza, el derecho de imponer a los ciudadanos para poder votar, la necesidad de que sepan leer y escribir, de que tengan un capital o renta de \$ 200 y además a los de otras provincias un año de residencia, se acordaba también que se podía haber exigido el conocimiento de filosofía y latín, la posesión de \$ 10.000 de capital o renta y diez años de residencia⁹. Se defendía así el sufragio universal masculino que, bajo el imperio de la Constitución de 1853-60, sería sostenido por las leyes electorales de la nación. Por su parte los convencionales constituyentes de Mendoza frente a las objeciones del Congreso, procedieron simplemente a suprimir el artículo del texto local.

Cabe acotar que el sufragio calificado estaba en algunas cláusulas de la legislación electoral de la provincia, cláusulas que por la Carta Fundamental eran Inconstitucionales y por disposición expresa de la Constitución local de 1854 (art. 61) quedaban derogadas. Esto ocurría con la ley del 17 de mayo de 1827 que, con sus posteriores modificaciones, siguió vigente hasta 1864-65. En este tema fue justamente la norma dictada el 29 de setiembre de 1864 la que volvió a incluir calidades de renta o capacidad para ejercer el sufragio. En esta ocasión el ejecutivo vetó la ley pero ella se impuso por insistencia de la Cámara. Ante estos hechos el Fiscal Público, impulsado por la prédica recriminatoria de la prensa, inició reclamos por inconstitucionalidad que no llegaron a concretarse. Finalmente la crisis, que la norma había desatado, cedió cuando las disposiciones conflictivas fueron derogadas por resolución de la autoridad provincial¹⁰.

El tercer momento manifiesto de esta tendencia que venimos marcando se produjo con la redacción del artículo 54 en la Constitución de 1894-95. Dicho texto imponía nuevamente requisitos de capacidad o fortuna para poder votar y su vigencia perduró hasta la reforma de 1900.

b) Hacia fines del siglo XIX y comienzos de la nueva centuria la participación ciudadana, observada como expresión sociopolítica, no crecía como era de suponerse con el aumento de población porque, entre otras causas, incluían ciertos caracteres del sufragio (vgr. sufragio sólo masculino, no obliga-

torio, etc.) y principalmente la manipulación del comicio. Tres grandes males perturbaban la vida electoral argentina: la abstención del votante¹¹, la manobra fraudulenta y la venalidad que hacía perder la conciencia de ciudadano al elector¹². Asimismo por el sistema electoral vigente (plurinominal irrestricto) se imponía la lista y ninguna posibilidad había para la minoría.

Frente a esta realidad el proceso constituyente local, que reformaría la Constitución de 1854, comenzó en forma paralela a buscar algunos correctivos para esta situación. Entre otros temas dirigió la atención hacia la naturaleza jurídica del sufragio y fue Julián Barraquero en su proyecto de 1881¹³, quien echó las bases. *La atribución del sufragio popular -decla el publicista mendocino- es un derecho inherente a la calidad de ciudadano argentino y un deber que desempeñará con arreglo a las prescripciones de esta Constitución y de las leyes de la materia (art. 57, 2ª. parte).* De esta fuente, que a su vez repetía el artículo 48 de la Constitución porteña de 1873, lo tomó la Carta de 1894 (art. 53) y así estatuyó un sufragio como derecho-deber y función. Este texto fue mantenido por las posteriores leyes fundamentales de la provincia¹⁴.

También la prensa de estos años se hizo eco de esta falta de participación y afligida por el ausentismo en el comicio sostuvo: *Teniendo en cuenta la importancia de la función electoral para sostener en su mayor pureza al gobierno representativo republicano, los constitucionalistas modernos, tienden a darle al sufragio, no ya el carácter de un derecho político, sino el de una función pública obligatoria para todos los ciudadanos. Haciéndole obligatorio el sufragio -agregaba La Palabra- se le hace comprender que tiene un deber a cuyo cumplimiento puede ser apremiado por el poder que él mismo ha contribuido a crear*¹⁵. Cabe recordar aquí el pensamiento de Barraquero que explica el ensamble de estos conceptos modernos con las ideas declmonónicas. Para este jurista el sufragio era un derecho social y político y también una función pero no puramente mecánica sino social, sujeta a una ley moral que exige responsabilidad. Por estos fundamentos dicha función no podía, a su juicio, quedar en manos de quienes carecieran de discernimiento y libre albedrío para apreciar su trascendencia. De ahí que Barraquero propugnara un sufragio universal vedado para los analfabetos¹⁶, es decir, calificado en cuanto a exigencias de capacidad.

Todas estas aspiraciones y propuestas venían impulsadas por distintos objetivos y, en el tema que nos ocupa, apuntaban a revertir la apatía de una ciudadanía no participativa que, como es obvio, descreía de la posibilidad de competir para modificar el resultado electoral; de igual manera se deseaban combatir las unanimidades en el poder que producía el sistema. En este trayecto el cambio lo operó la reforma de Sáenz Peña, en 1912, que implantó registros irreprochables, sobre la base del padrón militar, con un sufragio universal¹⁷ que pasó de ser facultativo y público a obligatorio y secreto¹⁸, y con la organización y fiscalización del comicio a cargo de funcionarios designados por el Poder Judicial. *El sufragio obligatorio -decla Sáenz Peña- es un reactivo contra la abstención. El voto secreto mata la venalidad...*¹⁹.

c) En este primer recorrido histórico-constitucional Mendoza brinda ade-

más dos notas interesantes.

En primer lugar aparece en el siglo XIX la consulta o -según la denominación de algunos autores- el referéndum constitucional. Esto se produjo en 1824-26, pero esa consulta no estuvo dirigida al pueblo sino a la Legislatura que era la encargada de aceptar o rechazar la Constitución Nacional dictada en 1826. En esta única ocasión la Sala de Representantes, doblada en su número, procedió a vetar la Carta Magna. En este orden nos interesa la inserción de este sistema democrático semidirecto en la Constitución de 1894 (art. 223). Por este texto se estatuyó que declarada por ley la necesidad de reforma de la Carta local se sometería a consideración del pueblo, en la próxima elección de diputados, la convocatoria o no de la Convención Constituyente. Por este instituto se amplió la participación en la formulación de la decisión sobre la reforma, quedando la misma en manos de electores calificados como tales por el citado cuerpo dispositivo de 1894. Al mismo tiempo la medida endurecía la mecánica de esta Constitución rígida en el procedimiento a seguir para su reforma. Esta consulta al pueblo, incorporada como dijimos en 1894, fue suprimida parcialmente en la Carta de 1900 y totalmente en la de 1910. La Constitución de 1916, receptora de la ley Sáenz Peña, la reimplantó en su articulado marcando -con respecto a su anterior vigencia- un avance en la democratización del poder y manteniendo, paralelamente, esa fuerte constitución rígida.

Otra nota singular de Mendoza es que las autoridades de cauce en la administración de irrigación son elegidas por los regantes²⁰, hecho que configura un voto calificado y funcional. Debemos tener en cuenta la razonabilidad de esta disposición atendiendo a las causas geoclimáticas que siempre han dado prioridad en la provincia al régimen del agua. Por ellas esta materia adquirió rango constitucional. Así fue que la Carta de 1894 creó el Departamento de Irrigación compuesto de un Superintendente -nombrado por el Ejecutivo con acuerdo del Senado- y 4 vocales designados por los propietarios de los predios (art. 216)²¹.

IV - Evolución del espectro participativo

Uno de los efectos provocado por el voto obligatorio fue, en general, la politización del ciudadano²², hecho que despertó su interés por la cosa pública y, en consecuencia, su apertura hacia la participación. En esto le ha cabido siempre papel fundamental a los partidos políticos.

En relación con lo expuesto hay que destacar que con la primera aplicación de la ley Sáenz Peña se produjo un notorio cambio cuantitativo con respecto a los sufragantes. Los resultados en cifras (redondeadas) de todo el país registraron un ascenso de gran importancia: de 191.000 votantes en 1910 se pasó a 640.852 en 1912. Para Mendoza el salto en valores relativos, en las fechas citadas, fue del 17% al 64%²³, es decir, en dos años se triplicó la concurrencia a las urnas.

Otra estadística cronológicamente más puntual nos permite observar en Mendoza la evolución ascendente del porcentaje de votantes/inscriptos, en elecciones nacionales de presidente y vice, entre 1916 y 1963. Los datos en

ese período fueron: 59,72% en 1916, 88,06% en 1928, 71,80% en 1931, 79,02% en 1937, 85,15% en 1946, 86,37% en 1951, 90,09% en 1958 y 89,02% en 1963²⁴.

Cuando la ley electoral N° 8871 entró en vigencia se aplicó en Mendoza²⁵ la cláusula penal para los transgresores, pero, la misma fue luego olvidada²⁶. El incumplimiento de las penalidades impuestas por ley era un fenómeno político nacional. Y en cuanto al procedimiento para castigar a los abstencionistas, aunque de apariencia sencillo, era complicado y largo si se tiene en cuenta el elevado número de abstenciones en algunos distritos²⁷.

En síntesis podemos decir que evidentemente la ley Sáenz Peña fue un estímulo para la participación política. La estructura administrativa funcionó, el pueblo estaba preparado y la movilización conseguida fue alta²⁸. Por otra parte la sanción penal no operó como factor importante en el desarrollo y los descensos en el número de votantes respondieron, entre otros motivos, al tipo de elección, el carisma del candidato, etc. En este sentido todos estos matices emergen a través del análisis histórico.

Notas

¹ Artemio L. MELO, *Compendio de Ciencia Política*, Bs.As., Depalma, 1983, tomo II, p. 214.

² Antonio ZINNY, *Historia de los gobernadores de las provincias argentinas*, Bs. As., Hyspamérica, 1987, tomo III, parte II p. 252-253. Cfr. J. A. VERDAGUER, *Historia de Mendoza*, Mendoza, El Siglo Ilustrado, 1953, p. 64 y Dionisio CHACA, *Breve Historia de Mendoza*, Bs. As., Talleres Castagnola, 1961, p. 140.

³ Antonio ZINNY, op. cit. p. 253.

⁴ Este concepto fue ampliado en ocasión de elegirse los diputados que en 1810 cada ciudad del interior debía enviar a Buenos Aires. En la oportunidad (19 de junio de 1810) se aclaró que cabía citar a cabildo abierto a *todos los vecinos existentes en la ciudad, sin distinción de casados o solteros*. De esta manera se amplió el concepto de vecino y se permitía la participación de grupos afectos a la nueva casa, comenta Víctor TAU ANZOATEGUI y Eduardo MARTITE en, *Manual de Historia de las Instituciones Argentinas*, Bs.As. Ed. Macchi, 1980 p. 462.

⁵ Julio C. RAFFO de la RETA, *Provincia de Mendoza 1810-1820*, en *Historia de la Nación Argentina*, Academia Nacional de la Historia, Bs. As., El Ateneo, 1947, tomo X, p. 63.

⁶ Que los comicios se orquestaron atendiendo más al interés del habitante de la villa que al de la campaña era común en esos tiempos. En este aspecto el Reglamento de 1817 había estatuido expresamente que las elecciones para llenar «empleos consejiles» se harían popularmente en las ciudades y villas donde estuvieran los Cabildos *sin exceder la convocación fuera del recinto de ellas* (Sección V, Cap. II, art. I) y los ciudadanos de «las inmediaciones y campaña» podían concurrir si lo deseaban (Ibid., art. II). A este efecto a la ciudad o villa se la dividía en 4 secciones (Ibid., art. III) y, en tal sentido -aunque se refiere a comicios de capitulares- hay bastante similitud con la

preceptiva mendocina comentada en el texto.

⁷ Cfr. proyecto del 29-VII-1825 (en Silvestre PEÑA Y LILLO, *Gobernadores de Mendoza, General José Albino Gutiérrez, Juan de Dios Correas y Juan Corvalán*, Mendoza, Best Hnos., 1938, tomo II p. 125 y 281) y las leyes, que establecían -como el proyecto citado- el sistema de la «Sala doblada» del 5-VII-1827 y del 17-VIII-1827 en Archivo Histórico de Mendoza (A.H.M.), Época Independiente, carpeta 199, doc. n° 4, folios 30, 31 y 32.

⁸ Ley del 17-V-1827 cap. 1º, art. 1º en A.H.M. carpeta 199, doc. n° 4 cit. folios 28 y 29; la ley adicional de elecciones del 15-XI-1827 introdujo una excepción al fijar que *No concurriendo a elegir doscientos sufragantes, la elección se hará por la Representación de la Provincia reunida en sus dos terceras partes a lo menos*, Cfr. A.H.M. cit. carpeta 757, doc. n° 48 folio 7. Esta ley aplicada con posterioridad fue cuestionada por este procedimiento indirecto que dejaba en sus manos la designación de sus miembros cuando se daba el número bajo de sufragantes por ella estatuido.

⁹ Juan F. LORENTE, *Constitución mendocina de 1854*, en *Anales del Primer Congreso de Historia de Cuyo*, Mendoza, 1938, tomo V, p. 34.

¹⁰ M. Cristina SEGHESSO de LOPEZ, *Historia del Régimen Electoral Mendocino anterior a la Ley Sáenz Peña (1853-1912)*, en *Revista de Historia del Derecho* N° 16, Bs. As., Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1989.

¹¹ En 1902 la ley electoral nacional N° 4161 vino precedida de grandes preocupaciones y una de ellas era la alarmante ausencia en los comicios. Según datos expresados en el Congreso Nacional las abstenciones en las provincias oscilaban entre el 73% y el 94%, siendo para Mendoza del 91%, cfr. Dardo PEREZ GUILHOU, *Participación y control en las leyes electorales argentinas*, en *Revista Todo es Historia (Cuando el pueblo vota)*, N° 197, octubre de 1983, pág. 14.

¹² Palabras del Ministro del Interior en 1911 citadas por Salvador DANA MONTAÑO, *El sistema representativo y su realización contemporánea: la legislación electoral vigente*, Santa Fe, 1942 pág. 11.

¹³ Proyecto del 7-1-1881 en A.H.M., Carpeta de Constituciones de Mendoza.

¹⁴ C. 1900 art. 52; C. 1910 art. 18 inc. 1 (precisa, y así lo reprodujeron los posteriores textos, que el sufragio se otorga a los ciudadanos desde los 18 años de edad); C. 1916 art. 50 y C. 1949 art. 73.

¹⁵ **La palabra** del 22-VI-1889, pág.1 cfr. cita completa en nuestro trabajo *El régimen Electoral en la provincia de Mendoza desde la ley Sáenz Peña a 1930*, en *Revista de Historia del Derecho* cit. N° 8, Bs. As. 1981, p. 373 y ss.

¹⁶ Cfr. Julián BARRAQUERO, *Su labor parlamentaria, constitucional y jurídica*, Bs. As., Talleres Gráficos Gutiérrez, 1926, p. 590-593.

¹⁷ En el ámbito municipal el voto universal recién se implantó en 1920 (ley N° 769).

¹⁸ A lo largo del siglo XIX el voto en Mendoza fue público, verbal o escrito, según las leyes y facultativo o voluntario. Sin embargo varios proyectos de

Constitución intentaron establecer el voto secreto. Ellos fueron el proyecto de Manuel A. Sáez en 1870 (art. 19 inc. 3), Rosario, Imp. Vidal 1870; el proyecto de 1882 (art. 154 inc. 4) elaborado por una comisión integrada por C. S. de la Torre, Pedro I. Anzorena, Federico Corvalán, Jullán Barraquero, Pedro Sèrpez, José N. Lencinas, Oseas Guñazú y Moisés Lucero, en A.H.M. Carpeta de Constituciones; el proyecto de 1888 (art. 150, inc. 4) elaborado por Pedro I. Anzorena, Matías E. Godoy, Agustín Videla y N. A. Villanueva, en A.H.M. carpeta N° 29, doc. N° 13. Pese a estos proyectos la Constitución de 1894 no incluyó el voto secreto.

En el plano legislativo la ley N° 157 del 23-VIII-1900 intentó moralizar en este tema, pero recién la N° 589, del 22-IV-1912 lo estableció al adoptar la nacional N° 8871.

¹⁹ Roque SAENZ PEÑA, *Concordancias de la política presidencial*, Bs. As., Talleres de la Of. Meteorológica, 1912, p. 42.

²⁰ C. 1894 art. 216, C. 1900 art. 210; C. 1910 art. 126, segunda parte, sostenía la *administración de los canales distribuidores y sus ramos, (estarán) a cargo de los regantes, bajo la inspección y control de las autoridades que determine la ley*; C. 1916 art. 187 C. 1949 arts. 243 (establecía que los miembros del Consejo serían designados por el Ejecutivo con acuerdo del Senado pero la ley podía determinar que lo fueran por elección de los regantes) y 244 (fija cierto límites).

²¹ Esta forma de designar al Consejo varió con las Constituciones de 1900 (art. 208) y 1916 (art. 188).

²² Cfr. Gregorio BADENI, *Comportamiento electoral en la Argentina*, Bs. As., Plus Ultra, 1976 p. 33.

²³ Todos los datos los hemos extraído de Darío CANTON, *Elecciones y partidos políticos en la Argentina*, Bs. As., Siglo XXI, 1973, p. 45.

²⁴ *Ibid.*, p. 267 a 277.

²⁵ *Ibid.*, p. 44.

²⁶ *Los Andes* del 16-V-1922, pág. 5.

²⁷ Cfr. Juan A. GONZALEZ CALDERON, *Derecho Constitucional Argentino*, Bs. As., Ed. Lajouane y Cía., 1923, tomo II, p. 304-305.

²⁸ D. CANTON, *op. cit.* p. 44, 45 y 58.

Juan Fernando Segovia (U. N. de Cuyo, CONICET, Mendoza)

Conflicto social y democracia: pluralismo y neocorporativismo

1. Precisiones teóricas y conceptuales

En esta ponencia se trata de explicar suscitadamente la vinculación existente entre el «pluralismo» (pl.) y el «neocorporativismo» (nc.) como modelos procedimentales de solución de los conflictos sociales en las democracias occidentales. Secundariamente, se pretenderá ver en qué medida tales modelos

son aplicables a la solución de conflictos sociales en la democracia argentina entre 1984-1989.

Para este propósito se hace necesario aclarar el bagaje de presupuestos teóricos que utilizamos y que aparecen en términos tales como «conflicto social» y «democracia».

a) Que el conflicto es de la esencia de la política, resulta una afirmación obvia y aceptada por cualquier filosofía social y política. La política es conflictiva porque, empíricamente, toda sociedad o comunidad está constituida por diversidad de intereses y valores y/o bienes individuales y colectivos.

No obstante, debe también admitirse que la política no consiste en el conflicto sino en su solución a través de la armonización de los intereses contrapuestos. La resolución de conflictos por el proceso de decisión política supone la existencia de un interés colectivo o «bien común» que es criterio y medida de la vida política.

b) También es obvio que los conflictos verificables en una comunidad política no son individuales, en tanto la comunidad no se constituye de individuos aislados sino de personas asociadas o agregadas a grupos sociales. Desde su perspectiva constitutiva, pues, los conflictos son sociales.

Pero el carácter social también puede explicarse contemporáneamente: esto es, a través del análisis de la complejidad social de las modernas comunidades con su pluralidad de organizaciones formales, su diversidad de intereses, la manifestación colectiva de pretensiones, etc. Para estas sociedades pluralistas constitutivamente, acuña Daniel Bell el término «sociedades comunales»; para la presión colectiva de los diversos intereses sociales, recurre Bell a la noción de «revolución de los títulos en ascenso».

c) Las democracias occidentales contemporáneas son, por lo tanto, pluralistas en cuanto a la resolución de los conflictos sociales. Este es el tema que queremos abordar.

Previo a ello, debemos advertir que por democracia entendemos algo muy similar a lo que Robert Dahl ha llamado «poliarquías», esto es: sistemas políticos que resuelven pacíficamente los conflictos sociales a través de un procedimiento electivo de las élites dirigentes (*A Preface to Democratic Theory*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1956, p. 63 y ss.)

2. Democracia y resolución formal de conflictos

El concepto de democracia apuntado supone un criterio normativo de resolución de conflictos: debe hacerse pacíficamente; al mismo tiempo, implica un patrón normativo-procedimental para ello: la resolución de conflictos se logra por medio de las instituciones representativas.

De lo dicho deviene que las democracias, formalmente, canalizan y resuelven los conflictos por «órganos institucionalizados a tal fin», fundamentalmente a través del congreso o parlamento, asiento de la representación popular. El procedimiento de representación da por sentada la previa competencia de partidos políticos por el poder.

El esquema básico sería el siguiente:

pluralismo social → pluralismo de partidos → elecciones competitivas → representación política = resolución de conflictos

Sin embargo, por diversas causas que no es del caso analizar, las democracias occidentales vienen padeciendo desde la segunda gran guerra una crisis de representación que afecta la virtualidad representativa de los partidos políticos y la capacidad resolutoria de conflictos de las Instituciones representativas. Un importante sector de la ciencia política habla actualmente de la «crisis de consenso» y de la «ingobernabilidad» de las democracias en las sociedades más avanzadas. (Lipset, Inkeles, Bobbio, etc.).

En buena medida, la crisis se ha debido y se debe al vaciamiento del mecanismo formal de resolución de los conflictos.

3. Pluralismo y neocorporativismo

Para completar la deficiente actividad de los mecanismos formales (parlamentos e instituciones representativas) se han ideado dos modelos teóricos que refuerzan la participación de los grupos sociales: el pluralismo y el neocorporativismo.

a) El modelo pluralista, responde a la visión mecanicista de la política que los teóricos norteamericanos heredaron de Arthur Bentley (*The Process of Government*, 1908).

A partir de la composición grupal de la sociedad, se afirma el carácter «contingente» de la soberanía estatal (Laski) y se apunta a la «descentralización de las decisiones» (Dahl) por medio de la dispersión del poder del Estado. El proceso de decisión política que correspondería en todo a los órganos del Estado (según el modelo formal), es sustituido por un sistema de libre-competencia de los grupos sociales interesados en un resultado determinado. El gobierno se transforma -como apunta Gaxle- en el «punto focal de las presiones», limitándose su rol a «reflejar» las demandas predominantes o de mayor peso (Daniel Gaxie, *Les professionnels de la politique*, PUF, Paris, 1973, p.16). La política se convierte en una lucha por el dominio del centro de decisión, esto es: por los aparatos de poder, reducidos a un grupo más en la competencia política. La política de resolución de conflictos acaba por tornarse en una simple y pura negociación de presiones.

b) El modelo neocorporativo sustituye la idea de un «mercado político autorregulado» (implícita en las tesis del pluralismo) por la de un acuerdo tripartito no competitivo. Siguiendo a Schmitter pueden señalarse algunas diferencias esenciales entre el pluralismo y el neocorporativismo: 1. en el pluralismo el número de grupos intervinientes es indeterminado, en el neocorporativismo están especificados los grupos intervinientes; 2. los grupos se forman voluntariamente en el pluralismo, mientras que en el neocorporativismo son categorizados compulsivamente; 3. el neocorporativismo es no competitivo, jerárquicamente ordenado y funcionalmente diferenciado, en tanto que el pluralismo es competitivo, no jerárquico y autodeterminado; 4. los grupos intervinientes en el pluralismo no requieren de reconocimiento o aprobación estatal, en cambio los grupos en el neocorporativismo suponen el reconocimiento o la licencia (no la creación) estatal; 5. finalmente, en el pluralismo los grupos no

ejercen ningún monopolio representativo de sus categorías, en tanto que en el neocorporativismo es observable cierto control en la selección de líderes y en la articulación de demandas y exigencias.

El neocorporativismo se diferencia del corporativismo clásico (de corte fascista) no únicamente por la relativa independencia de los grupos del poder estatal, sino también porque los acuerdos neocorporativistas no sustituyen los canales formales de representación política (partidos y parlamentos). En consecuencia, la decisión política no resulta de una voluntad orgánica sino de un acuerdo triangular donde intervienen: los grupos representativos del «capital» y del «trabajo», por un lado, y el Estado, por el otro. En esta medida, el neocorporativismo aparece compatible con los sistemas democráticos, no obstante la crítica de ciertos sectores socialistas (Offe) que señalan que el neocorporativismo escapa a los márgenes normativos constitucionales de las democracias.

Puede señalarse como notas del neocorporativismo: 1. El desplazamiento de determinadas decisiones políticas (especialmente las económico-sociales) a entes para estatales; 2. Esas decisiones políticas tienen por base la negociación y el consenso; 3. Desarrolla la participación institucional de los grupos de interés; 4. Los grupos participantes en el acuerdo tienen reconocido cierto monopolio en la representación de sus sectores; 5. El Estado actúa como interlocutor básico de los grupos; 6. Los grupos son corresponsables de las decisiones adoptadas; 7. Los grupos renuncian a sostener posiciones autónomas de reivindicación; y 8. La negociación es centralizada (Maestro).

El alcance y el poder de los acuerdos provenientes de políticas neocorporativistas es variable, pero los investigadores han señalado su existencia en varios países europeos: Inglaterra, Francia, la República Federal Alemana, Noruega, Holanda, Bélgica, Austria, donde funcionan con relativo éxito, a pesar de las críticas.

c) El modo como se resuelve el vacío representativo en los procedimientos democráticos formales difiere, según se ha señalado, en el pluralismo y en el neocorporativismo; sin embargo, ninguna de estas soluciones parece ser lo suficientemente justa como para evitar o solucionar los conflictos sociales.

En el caso del pluralismo se han señalado las siguientes críticas: 1. Supone que todos los grupos aceptan las reglas de juego, cuando en realidad no es así (movimientos de protesta o revolucionarios); 2. Supone la igualdad de arranque y la igualdad de oportunidades de todos los grupos, lo que también es inexacto pues no existe tal situación de mercado (p.e.: para la Iglesia, las colectividades indígenas, etc.); 3. Supone que las funciones de los grupos son naturalmente estabilizadores o que conducen a la armonía, lo que también es erróneo (hay grupos que al presionar desestabilizan); 4. Dejan la decisión final en manos de los grupos más poderosos económicamente; y 5. Renuncian (como expresamente lo ha reconocido Dahl) a cualquier criterio objetivo y *a priori* de interés común o de bien común, reduciendo éste a la suma de intereses de los grupos que pueden ganar.

No obstante, debe advertirse que el pluralismo como modelo carece de e-

fectiva aplicación práctica; se trata más bien de un análisis «zonal» (USA) que ciertos teóricos han pretendido validar para todas las sociedades. Además, en la realidad comprobable empíricamente, se ha observado que el mentado pluralismo es corregido por ciertos mecanismos: 1. La Intervención coactiva estatal, como sucede con las políticas sociales que distribuyen beneficios; y 2. Por la planificación estatal, de donde el pluralismo devendría en un mecanismo de corporación en la planificación.

El neocorporativismo tiene también ciertas falencias que los teóricos han notado: 1. La reducción de los grupos representativos, dejando fuera de la negociación a ciertos «terceros» que, no obstante, cargarán con el peso de lo decidido en el pacto trilateral; 2. El debilitamiento de las asociaciones gremiales corporativas, especialmente de los sindicatos que, para hacer cumplir el acuerdo a sus adherentes, debe perder representatividad frente a la «base», al tiempo que se independiza de ella y se hace autónoma; y 3. El actual estado crítico del Welfare State restringe el campo de la negociación: se asiste continuamente a duras crisis económicas y a decisiones unilaterales del Estado en sectores antes consensuados corporativamente.

4. La democracia argentina

Luego de los años iniciales de la transición, el gobierno radical intentó adoptar medidas neocorporativas (los famosos y reiterados «pactos sociales») que continuamente fracasaron por un cúmulo de causas, entre las que podemos mencionar: 1. La situación de crisis económico-social; 2. La poca disciplina de los actores sociales en el acuerdo (empresarios y sindicatos), poco acostumbrados a respetar lo convenido (sensibles a actuar autónomamente); 3. La desorientación constante del Estado, el que tampoco cumplió con los términos del pacto. Debe notarse que el único programa estable (Plan Austral, 1985) resultó de medidas políticas luego consensuadas corporativamente y no de un acuerdo neocorporativista. Hacia el fin del gobierno radical (diciembre 1988 - julio 1989) se tenía la impresión de vivir bajo una especie de pluralismo «voraz» donde los grupos con más peso económico o influencia política salían beneficiados.

Desde la asunción del gobierno justicialista, se advierte una tendencia similar a la del Plan Austral; similitud que pasa por el mecanismo de las decisiones antes que por el contenido: fijación pública de metas económico-sociales, que luego se negocian con los sectores más representativos. Se trata de un neocorporativismo «incompleto» o de un pluralismo «rectificado».

5. Bibliografía

Los principales problemas teóricos planteados pueden ampliarse en:

U. V. ALEMAN y R. G. HEINZE, *¿Del Estado estamental al corporativismo liberal?*, en *Revista de Estudios Políticos*, Nueva Epoca, 5, 1978, p. 145-156.

K. V. BEYNE, *Los grupos de presión en la democracia*, trad. de P. H. de Fontenla, Ed. de Belgrano, Bs. As., 1986.

Comparative Political Studies, 10, 1977, que contiene diversos artículos sobre el tema, especialmente: C. W. ANDERSON, *Political Design and the*

Representation of Interests, p. 127-152; G. LEHMBRUCH, *Liberal Corporatism and Party Government*, p. 91-126; L. PANITCH, *The Development of Corporatism in Liberal Democracies*, p. 61-90; y P. C. SCHMITTER, *Modes of Interest Intermediation and Models of Social Change in Western Europe*, p. 7-38.

G. MAESTRO, *Acerca del neocorporativismo*, en *Revista de Estudios Políticos*, Nueva Epoca, 48, 1985, p. 153-175.

C. OFFE, *Partidos políticos y nuevos movimiento sociales*, trad. J. Gutiérrez, Sistema, Madrid, 1988.

J. F. SEGOVIA, *Aspectos ideológicos del pluralismo social...* en AAVV, *Elecciones, electores y elegidos*, Univ. de Morón, Bs. As., 1987, p. 73-89.

A. F. UTZ, y H. B. Streithofen, (comp.), *La concepción cristiana de la democracia pluralista*, Herder, Barcelona, 1978.

Richard Walter (Washington University, Missouri, EE.UU.)

Los Estados Unidos y la evolución de la democracia en Latinoamérica

Históricamente, las actitudes y acciones de los Estados Unidos con frecuencia han tenido un impacto ambiguo en la evolución de la democracia en Latino América. Por un lado, los Estados Unidos han servido como el modelo más importante y exitoso de desarrollo democrático en el hemisferio, su política oficial ha apoyado consistentemente el establecimiento de instituciones similares en Latinoamérica, y en muchas ocasiones han intervenido directamente en los asuntos latinoamericanos con la meta profesada de conservar, proteger, y alentar las instituciones y procesos democráticos. Al mismo tiempo, este intervencionismo, combinado con intereses económicos establecidos, ha socavado las instituciones democráticas que supuestamente intentaba proteger, conduciendo más bien a dictaduras represivas que tenían el pleno apoyo de los Estados Unidos. Frecuentemente también el profesado apoyo a la democracia ha servido para ocultar intereses más pragmáticos, erosionando la confianza de Latino América en los Estados Unidos como campeón de la democracia y la libertad y como el país con cuyo apoyo a la democracia siempre se podía contar. El objeto de esta reseña es, por lo tanto, revisar los puntos más salientes de esta ambigua relación histórica y llegar a algunas conclusiones sobre la situación de la actualidad y las perspectivas del futuro.

En ambas Américas, del Sur y del Norte, las revoluciones del siglo dieciocho y de principios del siglo diecinueve tuvieron sus raíces en las mismas ideas filosóficas de la ilustración liberal europea. Ambas se comprometieron a respetar los derechos y libertades individuales, la soberanía de estado y el establecimiento de un gobierno representativo popular. Para Latinoamérica, los sucesos del Norte, de principios del año 1775, fueron un importante ejemplo que se imitaría. La Declaración de Independencia de Thomas Jefferson

contenía ideas frases que se repetirían tres décadas después cuando las colonias iberoamericanas empezaron su lucha contra la madre patria. Aún más, la constitución norteamericana sirvió de prototipo de organización gubernamental para la mayoría de los estados latinoamericanos después de la independencia. Durante esa lucha los Estados Unidos demostraron plena simpatía y solidaridad a los esfuerzos de las antiguas colonias portuguesas y españolas que querían establecer su propia soberanía. En 1823 los Estados Unidos formularon una política exterior, la doctrina Monroe, con el objeto de proteger a las incipientes naciones de la América del Sur de una reconquista y de las ambiciones imperiales europeas.

Durante el s. XIX la democracia y las instituciones democráticas echaron raíces en los Estados Unidos. Se estableció un sistema democrático y estable de dos partidos políticos y con regularidad se llevaban a cabo elecciones al nivel local y nacional que incluían un electorado que cada vez ofrecía más. El gobierno y el sistema político demostraron ser suficientemente fuertes como para poder soportar los traumáticos efectos de una sangrienta guerra civil que dividió al país. Pero en Latinoamérica la democracia demostró ser mucho más frágil y difícil de implantarla. A excepción, en términos generales, de Chile y Colombia, la región estaba constantemente plagada de conflictos internos, vio prevalecer los gobiernos autoritarios en vez de los elegidos por el pueblo, y fue gobernada por la ley de la fuerza en vez de la fuerza de la ley. Después de 1823 los Estados Unidos prestó relativamente poca atención a Latinoamérica aunque se expandieron ciertos contactos comerciales y grandes inversiones se hicieron en Centro América, el Caribe, y México. En cuanto a México, ya era posible ver las primeras señales de ambigüedad de parte de los Estados Unidos. A mediados de los años 1860 los Estados Unidos impulsó la doctrina Monroe para acabar con la invasión francesa de ese país y para dar fuerza al régimen liberal de Benito Juárez. Sin embargo, a mediados del siglo, los Estados Unidos se había apoderado de la mitad del territorio mexicano y después respaldaron entusiastamente el régimen autoritario de Porfirio Díaz. Al mismo tiempo, en los años 1880, los Estados Unidos tomaron la iniciativa en el establecimiento de la Unión Panamericana, organización que tenía como uno de sus objetivos principales promover los valores democráticos en el hemisferio.

Empezando con la intervención en el conflicto cubano-español en 1898, los Estados Unidos se embarcaron en una política de intervención más directa, activa, y consistente en los asuntos de Latinoamérica. Entre esa fecha y a principios de los años 1930, mandaron con frecuencia fuerzas armadas, generalmente a los *Marines*, para proteger y promover sus intereses en el Caribe, Centro América y México. En 1903, durante la presidencia de Theodore Roosevelt, los Estados Unidos ayudaron a crear la República de Panamá y establecieron su control sobre la zona del canal. El mismo Roosevelt añadió una enmienda a la doctrina Monroe que intentó dar una justificación filosófica y legal a la política de intervención. Países como Cuba, Nicaragua, Haití, la República Dominicana, y Panamá virtualmente se convirtieron en colonias de los Estados Unidos. La lógica que respaldaba estas intervenciones era primeramente proteger la vida y propiedad de los ciudadanos de los Estados Uni-

dos, la mayoría de los cuales tenían conexiones con empresas particulares cuyas inversiones en la región había crecido notablemente durante estos años de diplomacia del «dólar» y del «buque de guerra». La intención secundaria era la promoción de la estabilidad y orden necesarios para la evolución de la democracia en aquellos países en donde se había intervenido.

México es un ejemplo útil aunque no necesariamente típico de estos esfuerzos. Entre los años 1910 y 1920, durante la revolución épica de ese país, el presidente Wilson, en el año 1914, mandó tropas a los puertos de México para apoyar a los revolucionarios «constitucionales» y a lo que él consideraba que eran las fuerzas democráticas involucradas en la lucha. Sin embargo, el resultado final fue complicar el problema aún más y vigorizar el fuerte nacionalismo anti-yanqui. Las intervenciones en otros países, sobre todo en Cuba, Nicaragua, la República Dominicana, y Haití, dejaron como amargo legado los regímenes de varios caudillos brutales como Fulgencio Batista, la familia Somoza, y Rafael Trujillo, todos de un modo u otro creados por la política norteamericana y apoyados por el poderoso vecino del Norte. Todos ignoraron los principios democráticos predicados por los Estados Unidos y con los cuales se habían comprometido.

Mientras el intervencionismo y la dictadura daban las pautas de la historia de las zonas próximas a los Estados Unidos, el desarrollo democrático empezó a echar raíces en varios países de Sud América. La evolución de la democracia continuó con relativo éxito en Chile y Colombia y emergió con fuerza considerable en la Argentina y el Uruguay. El desarrollo de estos sucesos puede decirse que poco se debió a la ayuda directa de los Estados Unidos, pero se beneficiaron del ejemplo que este país proporcionó, especialmente de las reformas intentadas durante la era «progresista».

El largo período de intervención directa y abierta de los Estados Unidos en los asuntos de Latinoamérica terminó a principios de los años '30 con la administración de Franklin D. Roosevelt y la aplicación de la política del «Buen Vecino». Este período, sin embargo, también tuvo sus ambigüedades. Los Estados Unidos del segundo Roosevelt demostraron más sensibilidad y comprensión de las fuerzas del nacionalismo y deseo de querer determinar el propio destino de Latinoamérica, especialmente en el caso de México. Es más, en una época cuando ideologías y regímenes totalitarios invadían Europa y Asia y adquirían más influencia en Latinoamérica, los Estados Unidos del *New Deal* de Roosevelt proporcionaron un importante ejemplo de una democracia estable y liberal, capaz de bregar efectiva y humanamente con las consecuencias de la Gran Depresión. Además, aliada con Inglaterra, la Unión Soviética, y la mayoría de Latinoamérica, fue el líder en combatir efectivamente las dictaduras fascistas de la segunda guerra mundial. A pesar de todo, durante todo este período, el gobierno de Roosevelt hizo poco para desligarse o desanimar a las diversas dictaduras del Caribe y de América Central, tan dependientes del apoyo y la aprobación de los Estados Unidos.

El fin de la segunda guerra mundial trajo cambios muy importantes al hemisferio. A resultas del conflicto, los Estados Unidos emergieron como la primera potencia mundial, disfrutando de un poder económico, militar y diplomático sin precedentes. Sin embargo, muy pronto después del fin de la gue-

ra, se inició una era de incesante confrontación por parte de los Estados Unidos con la Unión Soviética. Esta confrontación subsecuentemente influyó considerablemente en la política de los Estados Unidos hacia Latinoamérica y también hacia el resto del mundo. En Latinoamérica, al fin del conflicto global se vio un desarrollo democrático continuo en países en donde tales instituciones estaban ya de pie como en Chile, Colombia, México, Uruguay y, más ambigüamente, en la Argentina. El triunfo de la democracia sobre las dictaduras resultó de la guerra, alentó la aparición de movimientos populares democráticos en Brasil, Venezuela y Guatemala. El experimento en Venezuela acabó abruptamente en 1948, aparentemente debido a causas internas, pero resurgió con nuevo vigor y sorprendente vitalidad en el año 1958. En Guatemala, sin embargo, en el año 1954 los Estados Unidos, viendo los desarrollos que tenían lugar en ese país a través de la lente de un prisma anti-comunista, anti-soviético, implementó una nueva política de intervención sutil y oculta para derrocar el gobierno constitucionalmente elegido allí. Después de la revolución cubana, técnicas similares se utilizaron en otras partes, especialmente en el Brasil en 1964 y en Chile en 1973. El resultado de cada una de estas tres intervenciones fue reemplazar un gobierno elegido democráticamente pero que los Estados Unidos consideraban hostil a sus intereses económicos y estratégicos, por una dictadura militar considerada simpaticante con estos intereses y que recibía, por lo menos inicialmente, una sustancial ayuda diplomática y económica. Aún más, en las décadas de 1950 y 1960 y de un modo más o menos intenso a partir de estos años, los Estados Unidos continuaron asociándose con varias dictaduras «tradicionales» cuya razón principal para merecer el apoyo de los Estados Unidos se basaba en su profesado anti-comunismo.

Al mismo tiempo, los Estados Unidos implementaron políticas como la de la Alianza para el Progreso para fomentar el desarrollo social y económico y para responder democráticamente a la atracción de la revolución cubana. Mientras estas políticas tenían pocos efectos de largo plazo, subrayaban el continuo compromiso «oficial» norteamericano a la promoción de valores democráticos liberales en la región. Los Estados Unidos también ayudaron a proteger y promover el desarrollo democrático en Colombia, Venezuela, Costa Rica, y la República Dominicana en los años 1950 y 1960. Sin embargo, fundamentalmente desde principio de los años '60 hasta mediados de los '70, los Estados Unidos demostraron claramente su preferencia por diversas dictaduras militares, favoreciendo la estabilidad que ofrecían al igual que su cálida recepción de intervenciones norteamericanas a cualquier experimento riesgoso de regímenes democráticos pero menos estables y ambigües.

Un cambio mayor de esta actitud ocurrió con la elección de Jimmy Carter como presidente de los Estados Unidos en 1976. Inyectó un tono de moralidad a la política exterior que no era tan evidente desde los días de Woodrow Wilson. Este nuevo enfoque hizo dar marcha atrás a la corriente pragmática de sus predecesores y dio lugar a desacuerdos mayores entre los Estados Unidos y regímenes militares de Argentina, Brasil y Chile. Aunque no era el ingrediente más importante en la notable transición de los años '80 en Latinoamérica del autoritarismo militar a la democracia civil, sin embargo, la política

de los derechos humanos de la administración de Carter indudablemente jugó un papel importante en este proceso.

Pocas administraciones han demostrado más claramente las ambigüedades de la política de los Estados Unidos hacia Latinoamérica que la de su sucesor, Ronald Reagan. Mientras que quizás se daba demasiado crédito a la reaparición de la democracia en la región en los años '80, la administración hizo mucho para alentar y sostener este desarrollo tanto diplomáticamente como de palabra. En la Argentina su importante respaldo verbal a Alfonsín cuando se vio confrontado con dos insurrecciones militares, fue particularmente notable. Al mismo tiempo, la administración de Reagan no hizo virtualmente nada para aliviar la colosal carga de la deuda extranjera acumulada por los países latinoamericanos más importantes durante el período de autoritarismo de los años '70, una deuda que tuvo mucho que ver con la decadencia económica de los años '80 y que a su vez representó la amenaza más grande a las democracias recientemente establecidas en la región. Quizás bastante del fracaso en resolver este problema puede remontarse a la obsesión de la administración con los acontecimientos de El Salvador y Nicaragua. Tal obsesión y la política que resultó de ésta, trajeron a la memoria los peores días del «imperialismo yanqui» en Latinoamérica, y sus repercusiones internas del escándalo Iran-Contra amenazaron con debilitar ciertas prácticas e instituciones democráticas en los Estados Unidos.

A medida que llegamos al fin de los '80, el movimiento democrático en Latinoamérica continúa. Argentina ha visto su primer y exitoso cambio de gobiernos civiles elegidos por el pueblo en más de medio siglo. Durante los últimos meses ha habido señales de una apertura democrática mayor en el país mexicano de un solo partido y en el fin de la dictadura de Stroessner en el Paraguay. Las elecciones en unos días y unas semanas en Brasil, Chile, y Uruguay representan otro testimonio de la favorable ola democrática. Pero los problemas económicos siguen, aparentemente con escasas probabilidades de mejoría. Estos problemas representan un difícil reto a toda Latinoamérica. Al mismo tiempo, el reto a la nueva administración de George Bush será reconocer las ambigüedades del pasado y desarrollar políticas coherentes para ayudar y mantener la alentadora evolución democrática del hemisferio.

Existen varios rasgos nuevos e importantes del panorama nacional e internacional que tendrán un efecto significativo en la formulación de la política de la actualidad. En primer lugar el público norteamericano de los años '80 ha demostrado su oposición a una asociación continua con dictaduras represivas. Un ejemplo patente es el caso del régimen de Marcos en las Filipinas. También, la mayoría del pueblo norteamericano se ha opuesto a la política intervencionista en Centro América. Los cambios de rol y la actitud de la Iglesia Católica han sido importantes al respecto. En segundo lugar, los insólitos cambios que están teniendo lugar en la Unión Soviética bajo Mikhail Gorbachov han contribuido a reducir significativamente las tensiones entre las dos superpotencias y cambiar dramáticamente la mentalidad y el contexto de la guerra fría que tanto han influido en las diversas políticas de Washington en la posguerra. En tercer lugar, el movimiento general hacia la democracia y libertad se ha convertido en un fenómeno global y es probable que continúe

floreciendo y esparciéndose. En cuarto lugar, junto a este movimiento ha surgido un abandono a la ciega adherencia a ciertas doctrinas y un pragmatismo político mayor que quizás contribuya mucho a disminuir la confrontación y a realzar la cooperación entre naciones, una cooperación basada en prácticas y valores democráticos mutuos. Mientras el presente y el futuro, a la luz del pasado, parecen prometedores para las relaciones latinoamericanas con los Estados Unidos, no se puede ignorar ciertas realidades contemporáneas. Persisten urgentes problemas de la deuda, drogas, terrorismo y una decadencia y estancamiento económicos. La cooperación de los Estados Unidos y Latinoamérica en estos y otros asuntos es vital para lograr un verdadero progreso en el desarrollo de la estabilidad democrática y en resolver las ambigüedades que históricamente han caracterizado buena parte de la política de los Estados Unidos hacia la región.

Resúmenes

María Cecilia Aguirre (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)
Visión de Latinoamérica

El análisis de la formulación de la política exterior para casos es válida desde el enfoque de la toma de decisiones, que apunta a la comprensión de los elementos del proceso de toma de decisiones.

La política exterior es un conjunto de acciones y decisiones. Estas últimas corresponden a un grupo de agentes externos al Ejecutivo, propiamente dicho, hasta la opinión pública del momento. La comprensión de la política exterior es analizada partiendo de los elementos internos y no externos.

Sin pretender explicar la política exterior, sino la percepción de la problemática de América Latina, he rastreado la opinión de académicos extrazonales.

En un sistema internacional interdependiente las interacciones se manifiestan a través de las negociaciones. El éxito de ellas depende, en gran medida, de la percepción que tengan de la problemática los grupos allegados al Ejecutivo.

Por consiguiente los académicos juegan un papel de relevancia en la tarea de consolidar la democracia.

Susana Barud de Torres, Susana Bustelo, Susana Campos, María Carranza de Suvire, Mariella Incerti (Col. Central Universitario, San Juan)
Descubramos América Latina hoy

Si nos situamos de par en par ante la pregunta **qué es América Latina**, la respuesta, si llega, acude por tortuosos caminos. ¿En qué términos plantear

esa identidad Latinoamericana? El camino que hemos elegido es una búsqueda a través de la realidad que nos rodea. Para ello, nuestros alumnos y nosotros planteamos una pedagogía que nos permita buscar juntos lo que nos pre-ocupa. Lo lograremos empezando, y empezaremos con una «Jornada de reflexión» en nuestro Colegio que, con el nombre de «Descubramos América Latina hoy», analice temas (medios de comunicación, moda, ídolos, etc) que estarán cimentados en dos pilares básicos de la identidad del hombre: la lengua y la Imagen. Cómo nos vemos y cómo nos nombramos da la medida de lo que somos, y sólo sabiendo y asumiéndolo podremos concretar lo que seremos. Los resultados obtenidos deberán revelar una nueva posibilidad para desarrollar las asignaturas del Nivel Medio, que comprometa a docentes, alumnos y autoridades por igual con la realidad latinoamericana hoy. La educación debe comprometerse con esa realidad, sin este punto de partida, todo lo que proyectemos hacia el futuro será en vano.

Isaac Danon (Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires)
Pensamiento Latinoamericano: en busca de la democracia

La idea y la realización de la democracia aparecen en la historia por primera vez en Grecia. Hegel dice que los primeros en plantear la idea de libertad fueron los griegos. Durante el período clásico helenístico el ideal democrático sostenido por algunos filósofos no fue realizado y por ese ideal se originaron luchas de muy diversas características.

Tanto en Grecia como en Roma la sociedad esclavista terminó con todo intento democrático. Durante el medioevo la filosofía siguió tratando de fundar teóricamente la posibilidad de una auténtica vida democrática a pesar del corporativismo y el absolutismo.

La Ilustración inaugura una época que significa un acercamiento a los planteos más fundados y Latinoamérica bajo su influjo se lanza a la tarea de la emancipación y organización que a pesar de reiterar los fracasos del ideal democrático del Viejo Mundo se muestra cada vez más afianzada en el camino del logro definitivo.

Adriana Galeano de Báez, María Eugenia Herrera Tejón, María Rivas de Martínez, Susana Jam de Pujol, Nesrin Karake, Silvia Monforte de Cohen (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)

La identidad Latinoamericana en una propuesta para el ciclo básico del nivel medio

En esta ponencia se propone asignar a las Ciencias Sociales un rol protagónico en la formación del educando del Ciclo Básico del Nivel Medio. Se procura, desde un enfoque amerocéntrico, lograr que comprenda la realidad en su unidad y en sus múltiples relaciones. Prepararlo para la socializa-

ción en una actitud participativa, comprometida y creativa que contribuya, tanto a su realización personal como al crecimiento de su comunidad, de su país y del continente americano.

Sugerimos una nueva lectura de la historia americana que nos libere de la visión eurocéntrica, oceánica y etnocéntrica que nos llevó a la negación de un sentimiento de pertenencia al continente del cual formamos parte. Esta visión debe ser reemplazada por otra eminentemente amerocéntrica, que permita al joven identificarse y comprometerse con su cultura y su tiempo.

Respetando los distintos estadios de la evolución del pensamiento, esta propuesta curricular, trasladada al educando a través del tiempo y el espacio, integrando las realidades locales, nacionales, americana y mundial.

La organización interdisciplinaria propuesta obedece a las características psicológicas del púber y a la perspectiva de la ciencia actual. En este currículo se han considerado solamente las asignaturas: Historia, Geografía y Educación Cívica a fin de adecuarlo a los diseños en vigencia.

Jorge E. Hadandoniou (Villa Mercedes, San Luis, Argentina)

Encuentros comunitarios

El diseño se basa en la necesidad de proponer alternativas de crecimiento autónomo, propio, responsable, creativo y generoso en común unión. El aprendizaje de la participación y de conductas democráticas se da en «acciones» similares. Teniéndose en cuenta antecedentes de los programas **juegos barriales** y **juegos escolares**, se ofrece éste.

Encuentros comunitarios es un esquema referencial de trabajo. Cada comunidad o Institución deberá darle la designación adecuada a su identidad.

Su encuadre filosófico está relacionado con la credibilidad profunda del ser humano, y la necesidad de motivación para su desarrollo integrado. La implementación puede ser con o sin referentes oficiales; pero se considera fundamental en los niveles superiores de la educación por su impacto dirigente. Etapas: relevamiento, planificación previa, capacitación, planificación definitiva, ejecución, evaluación y replaneamiento.

El modelo incluye Escuelas de iniciación deportiva, Talleres, Competencias, Encuentros y Fiestas masivas.

La organización se basa en la Técnica del «Grupo Operativo». Coordinadores de áreas, delegados, profesionales y educadores son sus agentes. La realización se ajustará a las necesidades propias de cada Institución o grupo.

María E. Herrera Tejón (Mendoza, Argentina)

Las Ciencias Sociales y la identidad

Definimos aquí a las Ciencias Sociales como aquellas que muestran preo-

cupación fundamental por el hombre como individuo y miembro de una sociedad. Entre ellas la historia ha experimentado una renovación científica y metodológica que se evidencia en:

-Aprehensiones unitarias y totales de lo social.

-Acercamiento al método científico.

-Inclusión de las historias nacionales en el tiempo largo de las civilizaciones.

-Búsqueda de las permanencias que anudan secretamente el pasado al presente para más certeramente proyectarlo al futuro.

-Utilidad de la ciencia histórica para resolver los problemas vitales.

-Cooperación y complementación.

Entendemos que estos logros metodológicos y nuevos enfoques, son las pautas que deben orientar a las Ciencias Sociales que en nuestro continente se despliegan.

En síntesis, necesitamos unas Ciencias Sociales para la búsqueda de nuestra propia historia, que no es más que la búsqueda y la afirmación de nuestra identidad como pueblo e individuos. Unas Ciencias Sociales con una actitud amerocéntrica que promueva una lectura del pasado y permita el descubrimiento y valoración de estratos profundos de nuestra cultura, casi siempre desdeñados.

Concluimos afirmando que sólo unas Ciencias Sociales que miren desde aquí lo universal y sienten profundamente la gravitación de este continente, servirán para la identidad latinoamericana.

Pablo Alberto Lacoste (CONICET, Buenos Aires)

Hipótesis para una historia de Mendoza

El presente trabajo es la hipótesis de una tesis doctoral que el autor prepara en la Universidad de Buenos Aires. Sugiere una nueva interpretación de la historia de Mendoza contemporánea (desde fines del siglo XIX a mediados del actual), a través de una redefinición del rol de la provincia andina en la historia nacional. Plantea una alternativa distinta tanto de las escuelas conservadoras (Correa, Martínez) como las marxistas (Marlanetti). Así como los primeros enfatizan la labor de los gobiernos y sus obras oficiales, y los marxistas la lucha de clases, la hipótesis plantea una propuesta alternativa: centrarse en la soberanía popular.

El estudio examina las principales manifestaciones populares entre 1866 y 1948, y desde los datos empíricos construye su hipótesis. Los casos seleccionados son:

1. Revolución de los colorados (1866-1867)

2. Revolución de 1905

3. Revolución «Lencinista» (1918-1930)

4. Tránsito de luchas contra el fraude a la constitución social-federal (1940-1948)

De los hechos en análisis, se desprende una constante en la Historia Popular que define a la voluntad general en términos de resistencia a la alianza de la oligarquía conservadora local con el poder de Buenos Aires.

José Roque Macagno (Córdoba, Argentina)

Democracia y formas de participación

Se trata el tema de la participación a nivel praxis, no teórico.

El dato cuestionador es la tendencia a transmitir cuerpos de doctrinas monolíticas en escuelas públicas y privadas, universidades, instituciones, partidos políticos, iglesias... en las cuales la persona no participa en la elaboración de la cultura sino solamente se limita a repetir lo ya formalizado.

Se explicita cómo participa la persona humana a partir del aquí-ahora-presente si realmente toma parte de su «en sí mismo» o si otro es quien le determina lo que debe sentir como ser, negando lo que tiene de novedoso la creatividad humana.

Tiempo y espacio son los elementos que posibilitan la praxis de la participación y son indicadores de cada uno de los integrantes de la comunidad humana.

Jorge H. Nanclares, Nidia Carrizo de Muñoz (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)

La norma y la realidad: legitimidad, consenso y eficacia en la democracia. Análisis comparativo de dos casos

Se trabaja sobre la hipótesis de que los sistemas Institucionales deben modificar los mecanismos tradicionales de legitimidad mediante el consenso permanente, procurar la participación política como modo de expresión de un consenso continuo que asegure la eficacia gubernativa. De esta forma se evitaría la quiebra violenta del sistema Institucional y del estado de derecho, como también el descreimiento que va en desmedro de la eficacia por falta de consenso.

Se fundamenta por qué los tres términos son especiales y con connotaciones propias de América Latina. La convicción de que existen pautas establecidas en la sociedad, como el consenso mínimo sobre garantías políticas, sociales y económicas, con el convencimiento de que no serán modificadas, hace que una elección nacional no sea un paso vital en la vida social. Lo fundamental no será modificado. No es el caso de América Latina, donde una elección a veces, significa el paso entre dictadura y democracia, entre conservar un sistema económico o cambiarlo como la consiguiente lucha de intereses, etc. La participación, en América Latina, aún es decisiva.

Se estudia cómo funcionaron, legitimidad, consenso, eficacia, en los

gobiernos de Frondizi y Kubitschek. (Argentina: Frondizi (1958-1962) Brasil: Kubitschek (1956-1960).

Silvana Paris, Ramón Soto, Ignacio Irazusta (Universidad Nacional de Rosario, Santa Fe)

La democracia: entre el hacer y el decir de lo político

En tiempo de crisis la necesidad de establecer significados comunes es aguda. Durante la llamada «transición democrática», no se otorgó a lo político una excesiva importancia como ámbito exclusivo de transformaciones.

Las críticas a lo político en este sentido aducen el descuido de «lo sociológico» y/o «lo económico».

Ahora bien, semejante conceptualización tricotómica, desde nuestra perspectiva, es insustancial, ya que si consideramos a lo político como lo público, «lo sociológico» y «lo económico» quedarían incluidos dentro de ese mismo espacio.

En tal sentido, en la medida en que en el plano de la formulación teórica podemos identificar a lo político como el espectro en el que se inscribe el autotorgamiento por parte de la sociedad de sus propias Instituciones, la posibilidad de cambio sólo allí puede tener cabida.

Dardo Pérez Guillhou (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)
Participación y democracia en Alberdi y Sarmiento

En ambos pensadores de nuestro proceso político constitucional no se discute que el principio de legitimidad del poder reside en el pueblo.

Pero por su formación intelectual pertenecen al liberalismo doctrinario, ecléctico, que sostiene como uno de los pilares básicos del sistema representativo es el sufragio censitario. La base del sufragio lo constituye la soberanía de la razón que se contrapone a la soberanía nacional revolucionaria y a la soberanía monárquica tradicional. La soberanía de la razón trata de superar el antagonismo de las dos anteriores.

De ahí que el pueblo para ejercer su soberanía requiere condiciones de capacidad intelectual y económica: *Elegir es discernir y deliberar. La ignorancia no discierne, busca un tribuno y toma un tirano. Alejar el sufragio de manos de la ignorancia y de la indigencia es asegurar la pureza y acierto de su ejercicio* (Alberdi en *Derecho Público Provincial*, cap. III).

En consecuencia el pueblo que participa es el propietario y culto. Además sus elecciones deben ser lo más indirectas posibles para que sean los «notables» quienes conduzcan con acierto la comunidad.

Pedro C. Requena (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)
Argentina: Introducción al despopulismo y la desparticipación

Se replantea sumariamente el problema de la participación democrática en Latinoamérica, especialmente en Argentina. Se diagnostica que sólo aparecen democracias de transición, no genuinas formas democráticas integralmente participativas.

Fracasados los dolorosos ensayos de transformación autoritaria y cercenadas elípticamente las vías de profundización democrática, surge un curioso modelo de respuesta sustitutiva: el despopulismo. Éste condena claves, códigos, liderazgos, apoyos y tendencias coalicionales del desgastado populismo del que es heredero. Pero intenta una descomunal transmutación al aliarse con sus más enconados adversarios tradicionales y adoptar el modelo neoliberal de transformación.

Se redefine el previo populismo por sus ingredientes tipificadores, tras reconocerlo como sintomatología del atraso mal asumido e ideologías de los acorralados.

Se remarca la ilusión participativa que legó el viejo populismo y su instrumentación práctica bajo formas remozadas, al servicio del nuevo proyecto híbrido. Se advierte que no es legítimo asociar necesaria y exclusivamente el populismo con movimientos históricos concretos de base autoritaria o bonapartista: antes bien, se asevera que el populismo se manifiesta como enfermedad sociopolítica endémica en el Tercer Mundo en general y Argentina en particular. Se avanza en una introducción o, primera caracterización de un nuevo fenómeno, el despopulismo, se evalúan sus primeros pasos en Argentina y finalmente se abren sombríos interrogantes y pronósticos en cuanto a su posible evolución.

Inés Elena Sanjurjo (CONICET, Mendoza)

La representatividad en el municipio. El caso de Mendoza en los siglos XVIII y XIX

El presente trabajo se refiere a la representatividad en el cabildo indiano y patrio, tema que ha dado lugar a diversas interpretaciones de los pensadores políticos argentinos. El cabildo ejerció, sin duda, la representación de la ciudad frente a los intereses de la corona y, luego de 1810, frente a los gobiernos que se formaron en Buenos Aires.

El trabajo culmina con el municipio constitucional, organizado en cumplimiento de la Constitución de 1854, según el proyecto de Alberdi. Frente a la norma constitucional, que estableció la elección de sus miembros por las comunidades locales, el sector gobernante prefirió el dominio de los municipios por medio de agentes del Ejecutivo. Era el instrumento que aparecía como más eficaz para retener la cuota de poder adquirido en los años de administración centralista.

Adrián Scribano (Universidad Nacional de Córdoba)
La fiesta del pueblo y la participación popular

El objetivo es mostrar cómo con una mirada renovada a la fiesta, como momento central de la constitución del pueblo, se puede obtener interaportes para entender la participación política de los sectores populares. Para ello, la comunicación describe las características centrales de la fiesta del pueblo, la articulación con lo popular y su impacto a la pasión política.

Ramiro Xavier Vera Fluxá (Universidad de El Salvador, Buenos Aires)
Participación regional latinoamericana en la década de los '80

Latinoamérica reconoce desde sus comienzos una colonización común que la conforma, en muchos aspectos, en un bloque similar en cuanto tradición, religión y cultura; diferenciándola netamente de otra colonización realizada dentro del continente americano: la anglosajona.

Esta diferenciación determina ya en sus raíces, la forma de concebir el continente, la identidad con el mismo, la relación hacia otros pueblos y por ende la participación interregional. Análizando de esta manera el continente americano, desde los tiempos de la independencia se distinguen tres etapas o momentos: la hispanoamericana, la panamericana y la latinoamericana. En cada una de ellas, se desarrollan distintos modos de participación tanto intra como interregional (es decir entre países latinoamericanos y hacia Norteamérica). Dentro del último período histórico, el «subperíodo» de la década de los '80, constituye una interesante etapa de estudio, ya que comienzan a aparecer nuevos canales de participación interregional, centrados principalmente a la resolución de problemas políticos profundos desencadenados en Centroamérica, que devienen en una crisis tanto social como política y económica.

Los grupos de participación regional más relevantes son: Grupo de Contadora, Grupo de apoyo y Grupo de los Ocho.

En estos grupos, continuos en la línea histórica, se plasman los hechos que van sucediendo en Latinoamérica durante la década. El estudio de sus miembros, de sus objetivos y de sus propuestas, son válidos indicadores de cuál es el rol de la identidad latinoamericana en las formas de participación, y la predisposición general hacia una integración posible entre ellos.

Comisión

**Imaginario social, expresiones icónicas
y realidad latinoamericana**

Emilio Carilla (Universidad de Tucumán)

América Latina

A manera de introducción debo declarar que el simple enunciado del título **América Latina** (o **Latinoamérica**) lleva en sí la promesa de un tema amplísimo, variado y harto complejo. Por lo tanto, conviene puntualizar desde un comienzo los precisos límites de este artículo, centrado en un problema de nombres, pero con enlaces y derivaciones que superan notoriamente un simple problema externo.

Un fenómeno muy fácil de advertir es el que muestra los avances logrados en las últimas décadas -y más aún en los días que corren- por las denominaciones de América Latina y Latinoamérica, utilizadas para abarcar un amplísimo sector del continente americano.

Los testimonios abundan. Resaltan en las noticias y discursos, se manifiestan en el periodismo escrito y oral, en los programas políticos, en el ámbito económico, en las actividades artísticas y deportivas, etc. ... Todo este amplio mundo no deja ninguna duda acerca de su imposición, sea ella consciente o inconsciente.

A su vez, lo dicho hasta aquí no pretende señalar que las denominaciones América Latina y Latinoamérica han nacido ayer, o hace poco tiempo. Sería infantil afirmar esto, ya que los vocablos aparecen mucho antes, si bien -como pretendo mostrar- sus orígenes pueden localizarse en una época, amplia época, determinada. Y con un fundado motivo por su aparición.

Afirmándonos, de nuevo, en nuestros días, creo que se justifica la pregunta consiguiente: ¿A qué obedece este visible encumbramiento, por encima de nombres -Hispanoamérica, Iberoamérica, y otros- mucho más frecuentemente utilizados con anterioridad?

Como he dejado entrever, la respuesta exige, en primer término, tentar los pasos de un itinerario que va desde un tímido comienzo y culmina en la visible difusión de los días actuales.

Una deducción elemental nos indica que es tiempo perdido adentrarnos en los siglos coloniales para encontrar este nombre (o estos nombres). Precisamente la condición colonial es la que, o bien impone los gruesos nombres abarcadores (América española, portuguesa, inglesa, francesa, etc.) o bien, atendiendo a las dimensiones territoriales, establece particulares identificaciones. Como ocurre por ejemplo, antes de 1776, sobre todo con los nombres de América Septentrional y América Meridional, que no sólo nombran las posesiones españolas, sino también la mayor parte del mapa, de los más o menos precisos mapas del continente americano.

En cambio, resulta explicable buscar ya en el siglo XIX las raíces de denominaciones como América Latina y Latinoamérica. Y todo como

consecuencia de los grandes cambios que representan las liquidaciones -casi total- de los antiguos imperios europeos en relación al continente. Sobre todo, los referidos a España y Portugal.

Ahora bien, por diversos motivos sería disparatado pensar que esta apelación a la latinidad nació precisamente en España y Portugal. Pero como el antiguo cuadro "latino" se completaba con la presencia de Francia, fácilmente podemos apuntar que en este país surgió, con un afán aparentemente igualador o de enface, el nombre o los nombres que tratamos. Y digo "aparentemente igualador" porque, entre otras cosas, resultaba muy evidente la desproporción territorial que surgía, en ese momento de liquidación, entre las colonias -o ex-colonias- ibéricas, por un lado, y las francesas, por otro.

Esto, como vago comienzo. Con todo, la afirmación del hecho nos dice que el fenómeno es algo más complejo, ya que aceptando lo que parece indudable (es decir, el papel decisivo de Francia) los nuevos nombres encontraron pronto adeptos fuera de Francia. De manera especial, en las antiguas colonias ibéricas, y a través de los que deseaban borrar definitivamente lo español, hispánico, o ibérico. Y, sin salir de América, en los que, dentro de las dos colonias que aún quedaban bajo la égida de España, aspiraban razonablemente a su independencia. Claro que las derivaciones no terminan aquí, el episodio del Imperio Mexicano (un Imperio respaldado por la Francia de Napoleón III) tiene también su peso. Y el encadenamiento no puede dejar de lado la importante penetración pacífica que representa la creciente inmigración italiana, sobre todo en dos amplias zonas ubicadas al norte y al sur del continente... Como vemos, se trata de factores importantes que contribuyen a difundir -repito- nombres como América Latina y Latinoamérica. Es posible que haya otros, si bien los que he citado me parecen los más respaldados.

Como suele ocurrir en estos delicados problemas que plantean los orígenes, resulta muy difícil (por no decir imposible) dar una fecha exacta de comienzo, o un hecho definido. Sobre todo, cuando se pretende una exactitud propia de un teorema matemático, y no de una huidiza manifestación espiritual o cultural.

En todo caso, lo que aparece como defendible es aceptar, a través de testimonios a nuestro alcance, que ya a mediados del siglo XIX, o poco antes, comienzan a utilizarse las denominaciones de América Latina y Latinoamérica. Y más defendible aún que -como digo- aparezcan primero en Francia. Con la ulterior expansión que aseguraba el prestigio cultural de este país, de manera especial en tierras americanas. Por supuesto, poco o nada pesaba como valla el mucho más limitado prestigio intelectual de países como España y Portugal en la época, para oponerse a una denominación que consideraban falsa o, en todo caso, discutible. En lo que se refiere a España, porque aún conservaba algunos vestigios de su anterior imperio, y porque, en general, no renunciaba a nombres que procuraban ligar antiguas grandezas, fijación de tradiciones y añoranzas de poderío político. De tal manera, el sintagma América Latina no congeniaba con denominaciones y títulos que todavía los españoles del siglo XIX defen-

dían.

En la otra línea, vale decir en el itinerario que subrayan vocablos como América Latina y Latinoamérica (y que son los que ahora nos interesan), apunto algunos datos que me parecen ilustrativos.

Es justicia señalar que quien mejor ha estudiado los orígenes del nombre "América Latina" es el historiador de las ideas y ensayista uruguayo Arturo Ardao, en su libro *Génesis de la idea y del nombre de América Latina* (Caracas, 1980), libro inaugural sobre el tema, que se sigue con otras obras suyas. Ardao subraya la presencia del publicista y diplomático colombiano José María Torres Caicedo (1830-1889), que vivió muchos años en Europa, ocupó diversos cargos diplomáticos y escribió, entre otros libros, estudios vinculados a los autores hispanoamericanos. Pero, salvo un primer momento, no los llamaba "hispanoamericanos", sino "latinoamericanos" o de la América Latina. Como él declara, su defensa de estos nombres comienza alrededor de 1850, y ostenta sin duda, como título más conocido, el de los *Ensayos biográficos y de crítica literaria sobre los principales publicistas, historiadores, poetas y literatos de la América Latina* (2 vols., Primera serie, París, 1863; Segunda serie, París, 1868).

No mucho después, cobra relieve el testimonio que encuentro en el puertorriqueño Eugenio María de Hostos, que ejemplifica en la época las ansias de libertad que alientan en un americano oriundo de una de las últimas colonias españolas en el continente. Hostos recurre a nombres como América Latina y Latinoamérica al aludir a los países ya independientes, para establecer así una clara distinción entre estos y los que estaban todavía ligados a España. En fin, sirven aquí de ejemplo, tanto páginas de su *Diario* como de su *Viaje al Sur* (1873-1874).

Sin salir de aquellos años, es explicable que nos acucie la curiosidad de ver las inclinaciones de Paul Groussac, por motivos hartamente adivinables.

Sin embargo, y contra ciertas expectativas, Groussac no nos sirve de mucho, ya que si bien utiliza en ocasiones América Latina y Latinoamérica (así como el gentilicio latinoamericanos), también utiliza los nombres comunes -más comunes- de América española e Hispanoamérica. Vale aquí como conocida ilustración su obra *Del Plata al Niágara* (1ª ed., Buenos Aires, 1897; 2da. ed., Buenos Aires, 1925). Eso sí, reparo en que el capítulo IX se titula *Repúblicas Latinoamericanas*. Y algo semejante ocurre en el caso de Manuel Ugarte, en el cual la apelación a América Latina no oculta el uso de Hispanoamérica y "América española".

Como no tiene mucho sentido un desarrollo pormenorizado del problema, me parece más apropiado recurrir a otros testimonios resaltadores. Como es el de la diferencia que observamos, dentro de este tema, en dos poetas de tanto relieve como César Vallejo y Pablo Neruda. Por supuesto, Vallejo no ignoraba el nombre Indoamérica que, especialmente en el Perú, propugnaban tendencias político sociales y literarias. Sin embargo, los nombres que prefiere son los de Iberoamérica (incluido, claro, el Brasil), Hispanoamérica, América española y América Hispana (este último, en confrontación con los Estados Unidos).

Es evidente en Vallejo la atracción hacia España (llega hasta la acuñación del sintagma "Madre España"), producto, en mucho, de una identificación político social que sobre todo sus últimos escritos prueban con holgura. Desde esta óptica, pues, ve también los nombres aplicados a América.

En contraposición a Vallejo, sorprende algo la actitud de Neruda. No precisamente porque dudemos de la simpatía que Neruda sintió por España (o por los españoles, o, mejor, por algunos españoles). De esa simpatía dio pruebas en sus escritos. Pero aquí se trata, sin duda, de una actitud intencionada, dirigida a la afirmación de un sentimiento "americanista" que, al mismo tiempo, lo lleva a borrar prácticamente de su obra el vocablo **Hispanoamérica**, que Neruda reemplaza por **América Latina**. Confirman lo que digo las abundantes páginas de la recopilación póstuma titulada **Para nacer he nacido** (Barcelona, 1980), que reúne artículos, crónicas y notas de muy diversas épocas...

Como pretendo dar solamente ejemplos significativos, creo que importa ahora mencionar algunas reacciones que el uso de los nombres **América Latina** y **Latinoamérica** determinan. Pueden servirnos los testimonios que representan, hartos desigualmente, el P. Manuel Poncels, español, y José Enrique Rodó, argentino.

No conozco la obra del religioso español, pero, según el crítico Luis Leal, el P. Poncels publicó en Madrid, en 1896, una **Literatura hispanoamericana** que, por lo visto, tuvo escasa repercusión. Como no estoy en condiciones de hablar de ella, me limito sólo a destacar su papel inaugural (o casi inaugural), dentro de este tipo de obras, y, sobre todo, de acuerdo siempre a lo que nos trasmite Luis Leal, al hecho de que el P. Poncels se quejaba en su libro de que había críticos que ya llamaban a la literatura hispanoamericana "literatura latino-americana".

Por descontado, el segundo testimonio, en esta línea, tiene para nosotros mayor consistencia, puesto que pertenece a la palabra, autorizada en tantos aspectos, de José Enrique Rodó.

Me refiero a un artículo de 1910, titulado **Iberoamérica**. Allí el escritor uruguayo, junto a una encendida defensa de los nombres **Iberoamérica** e **Hispanoamérica** (y derivados), reacciona contra lo que considera uso excesivo de los vocablos **América Latina** y **Latinoamérica**. Rodó basa su alegato en la "unidad de raza" (concepto hoy no tan firme como se acostumbraba a esgrimir a comienzos del siglo) y, con mejores razones, en la idea de una vasta unión con España y Portugal.

Por último, avanzando en el tiempo y en lugar aparte, menciono dos datos vinculados a nuestro tema que proponen variantes a través de nombres compuestos, hasta hoy de poca o ninguna expansión. Recuerdo que hacia 1930, Victoria Ocampo, en carta a Ortega y Gasset, utilizaba el gentilicio "latino-hispano-americano", cuya reducción nos da **Latino-hispano-América**. Vale decir, un intento de conciliar lo general y lo relativamente particular (y como separación entre el mundo hispánico y los Estados Unidos). Y, más recientemente, el amigo Domingo A. Bravo, que nos propone una "defensa histórica" del nombre **Indolatinoamérica**.

Conclusión

Anudando con la afirmación estampada al comienzo de estas notas y con los ejemplos en que he pretendido apoyar claramente el avance e imposición de las denominaciones **América Latina** y **Latinoamérica** llegamos a algunas comprobaciones. En primer lugar, al reconocimiento de que el siglo XX, y, sobre todo, los días que corren, muestran una mayor expansión de tales nombres. En segundo lugar -defensas y reacciones a un lado- es bueno atender a las posibles causas de esa expansión. Que -como dije- puede explicarse como un deseo de evitar raíces específicas y definidas. O, si preferimos, de dar un mayor carácter "europeo", al mismo tiempo que se incluye asimismo en el nombre **América Latina** no sólo la presencia geográfica y lingüística, sino también la no menos visible -y distinta- presencia de una "América italiana"...

Lo paradójico suele estar en el hecho de que, casi siempre, el adjetivo "Latino" no pretende tener un signo tan abarcador. Y sirve especialmente -reitero- para diluir o hacer menos precisos los nombres que ligan amplias zonas del continente americano a España y Portugal. Las intenciones del cambio suelen variar, pero aquí lo que realmente importa es el registro del fenómeno.

A todo esto conviene señalar que, si es visible el avance que puntualizo, ese avance no es tan arrollador como para debilitar el vigor de nombres como **Iberoamérica**, **Hispanoamérica** y otros. Sobre todo cuando se trata de respaldar explicaciones de tipo histórico, literario, lingüístico, etc.

Señalé más de una vez la dificultad que ofrece el complejo sector de "los nombres de América", cuya culminación paradójica es sin duda la que muestran los intentos para incluir en este vasto mundo a los indígenas, o, mejor, naturales del continente. Así, por ejemplo, nombres como **Indio (a)**, **América** (y otros semejantes), tan frecuentemente citados, son denominaciones, claro está, impuestas desde fuera, y aceptadas a falta de un nombre esencial, abarcador y convincente.

En fin, y como palabras finales, creo que más allá de la intencionadamente incompleta recopilación de testimonios sobre el sintagma **América Latina**, lo que en rigor muestran ellos es que no se trata de una simple acumulación de nombres, o de factores externos y "modas". Y sí, fundamentalmente, de inclinaciones donde afloran -y mucho- tanto acciones como reacciones, factores patrióticos o nacionales, realidades e ideales... Está en nosotros usar con precisión de ese material de la lengua.

Blanca Escudero de Arancibia (Universidad Nacional de Cuyo)

*El continente de dioses sepultados: Abel Posse y la propuesta de una ficción metahistórica*¹

Este trabajo ha sido desprendido de una investigación mayor en curso,

cuyo tema amplio toca el problema de paternidad y filiaciones culturales. Desde un ángulo literario, se propone descubrir las líneas generales que al parecer hacen de dos novelas del narrador argentino Abel Posse una propuesta de refiguración de la historia, la realidad y la esencia americanas. *Daimón* y *Los perros del paraíso* pertenecen a una trilogía inconclusa que se ocupa de nuestro acontecer desde el descubrimiento y han sido calificadas por el autor como "metahistóricas". En ellas se intentará descubrir las estrategias narrativas que proporcionan una determinada coherencia, apuntando a una decodificación unívoca de la propuesta y se tratará de discernir la creación o el refuerzo de un imaginario que explique o caracterice nuestro mundo americano real. La mención de términos como "historia oficial" o "historia marginal" se hace a título operativo, sin que implique adhesión a un pensamiento determinado.

La relación entre las dos novelas es paradójica: *Daimón*, cuyo acontecer es posterior al de *Los perros del paraíso*, es editada cinco años antes, lo que induce a la idea de una profundización reflexiva en la segunda novela. *Grosso modo*, mientras la primera se ocupa de América desde alrededor de 1561, a través del personaje de Lope de Aguirre (figura histórica que ha suscitado una copiosa literatura), *Los perros...* urde una segunda trama alrededor de los viajes colombinos.

Mi idea básica es que las dos novelas tienen un propósito especular, relacionado con la identidad y el conocimiento. Las trataré, en tanto me sea posible, en el orden cronológico de los acontecimientos, no de la publicación.

Los perros del Paraíso es una propuesta delirante y fantástica para repensar la empresa española del descubrimiento, momento axial de nuestra Historia que Posse recorre desde su génesis. En la novela se cuestiona no sólo la validez de la transmisión de nuestros procesos históricos sino -sobre todo- la herencia religiosa y cultural nucleada en torno a la noción judeocristiana de culpa. La fabulación y la irreverencia hablan de una voluntad de transgresión a la que está unida la propuesta de una historia marginal. Dicha voluntad de transgresión favorece el deslizamiento hacia lo fantástico, que adquiere dimensiones inesperadas por el hiperbólico humor. No hay otro modo, para Posse, de crear el espacio americano, que se construiría progresivamente por la afirmación de un espacio literario necesario (sin predicamento en la Argentina, según el escritor), coincidente con una figuración. Entiendo por figuración la plasmación de un imaginario distintivo y una forma de expresarlo que sea, también, identificadora. El espacio literario operaría como sistema de comunicación que transmite modelos, solucionando por sí solo aporías políticas y de pensamiento².

El primer paso es desestabilizar la credibilidad en la información recibida. Dicha operación se logra con un desopilante *collage* de textos apócrifos sobre los textos históricos. Las marcas de presencia del narrador, oponiéndose al pacto narrativo, deslizan insidiosamente el relato hacia el texto ensayístico, que se ve al mismo tiempo socavado por el registro carientista de la lengua. Observando más cerca, se advierte que el carien-

tismo se concentra en los personajes imperiales, en los "blanquiñosos" españoles que, trayendo el Orden, destruyen el equilibrio y establecen la inarmonía.

El paso siguiente es el desbroce de los componentes del problema: por un lado, ese Orden aportado por la empresa imperial, estrechamente enlazado al dogmatismo; por otro, la eutimia propia del continente americano, mundo autosustante, rico en mitos y creencias y avasallado por la violencia. La nítida polarización entre la inocencia y generosidad autóctonas y la estupidez destructiva de los descubridores es el medio con que el narrador asegura la comprensión del mensaje.

Sin embargo el paso siguiente, el de proponer un repensamiento del mundo americano mediante la elucidación de sus valores propios, no transculturados, es dado sólo en *Daimón*.

Esta novela, desde el título, promete una instauración mítica -aunque ésta se dé también en *Los perros*. *Δαίμων* designaba, en el mundo griego, un ser intermedio -e intermediario- entre dioses y mortales³, un poder indeterminado relacionado con lo misterioso siniestro. La palabra, que juega, además, con el contexto judeocristiano, abre un rico abanico de interpretaciones.

El recurso de la ucronía, también utilizado en *Los perros*, se convierte en sistema constructivo que tiene por efecto subvertir documentos y significación de los rastros, subsumiendo en un tiempo y un espacio único la diversidad de los fenómenos. La memoria colectiva, basada en el monopolio de la palabra que ejerce la historia oficial, pierde por esa acción sus bases. Es propuesta, en cambio, una "realidad" de la Historia más "verdadera" que la oficial, tramada sobre la esencia de una naturaleza americana signada por el desborde, la hipérbole, el exceso y el ejercicio del ser. Ella ha sido sometida, según el narrador, por una cultura ajena, que impone valores basados en el hacer. Este es posparadisíaco; el ser, en cambio, es estático y reposa sobre sí mismo, participando de la plenitud. Sin embargo, implícitamente, el ser tiene por delante un hacer-se a sí mismo; es potencia fáctica, lo que expresa la indirecta presencia de un futuro.

Esta polarización subtiende toda la propuesta interpretativa del autor y se convierte, para él, en el verdadero drama americano.

El referente del exceso encuentra su figuración en el exceso de la lengua. Rasgo barroco, rabelesiano, como lo es el mundo épico de *Daimón*⁴. América ofrece el campo de un desorden insistente, de un amotinamiento de la naturaleza, que adopta al signo de la "eterna rebeldía de la España profunda"⁵ que es Lope. Este funciona como conector entre los distintos estratos temporales y espaciales abarcados por la novela, en un *brouillage* que se propone la relativización en beneficio de la aprehensión global.

Dos relatos se superponen en *Daimón*: por un lado, el indicial de la disposición gráfica; por otro, el del texto en sí. El primero se divide a su vez en epopeya guerrera y epopeya interior, que se reúnen en el motivo arquetípico de la aventura iniciática. La voluntad de simbolización se

expresa en los arcanos del Tarot marsellés. Una estructura simétrica se devela: cinco capítulos en cada parte que, sin embargo, podrían graficarse de modo diferente: cuatro arcanos mayores en la primera, un arcano menor, relacionado con la ambición de bienes materiales que haría de pivote; cuatro arcanos mayores le siguen, coronados por un quinto que funciona como ícono de la historia de América, ya que, más allá de la interpretación simbólica de esta última carta, ella remite a una concepción cíclica de la historia que está implícita en la novela y explícita en los paratextos de Posse: a esta lámina seguiría, en efecto, la que abre el libro⁶.

La relación entre el mensaje de la disposición gráfica y la diégesis no es, en todo momento, necesaria ni absoluta. Un espacio de juego se abre entre las dos, que será -por otra parte- extremadamente importante. Sin embargo, la relación con la iniciación y la iluminación, con la adquisición del autoconocimiento y del equilibrio, no puede ser ignorada en la lectura. Aún más, atañe al contrato de lectura y tiene que ver con la dimensión fantástica del relato, apuntando a los efectos en tanto que transformaciones de conducta y revelación de una verdad. Es a través de ella que se revela la estrategia persuasiva que hace del lector un implicado en la propuesta interpretativa. Esta complicidad está prevista en el mismo *collage*, cuyo carácter de no confiable opera sobre el receptor, integrándolo al juego. Por otro lado, el espacio de juego mencionado tiene que ver con la dimensión lúdica que el humor y lo fantástico otorgan a la idea de América. La epopeya paradójica de Lope de Aguirre, la magnitud farsesca de acontecimientos y personajes, el procedimiento voluntario de deformación, apuntan a una revelación particular del ser particular de América: ser lúdico donde el juego, la risa y el absurdo no sólo están permitidos sino que son su esencialidad misma; la libertad y el desorden constitutivos que rechazan las nociones transculturadas del Orden y el Hacer.

En síntesis, creo que la propuesta del autor se desprende manifiestamente de este análisis: humor irreverente y burlesco, mundo fantástico, socavamiento de la historia oficial, alusión a procesos iniciáticos, invitan a un repensamiento de nuestro ser y nuestro destino. La no-oficialidad de la interpretación propuesta por el narrador, en las dos obras, ingresa en la marginalidad abierta por la doble acción del deseo de desmitificación y de la voluntad de transgresión. Es una contra-cosmovisión que se propone el rechazo de los modelos transculturados. Esto equivale a decir que es ensayo de reinterpretación y de acción que implica el investimento ético en el cruce de estructuras ontológicas y epistemológicas. La libertad del lector, provisto en apariencia de un mensaje altamente flotante, está de hecho en estos textos comprometida por una retórica sabia, que induce a una interpretación suficientemente unívoca de la configuración propuesta.

Notas

¹ El título proviene de una expresión de Posse que figura en una entrevista inédita, realizada por Viviana Patiño Correa y Ana María Vega.

² Vid. el discurso pronunciado al recibir el premio Rómulo Gallegos.

³ Cf. Platón. *Banquete*.

⁴ Este aspecto ha sido reconocido tanto por el autor como por la crítica.

⁵ De la entrevista realizada por las autoras mencionadas.

⁶ También en *Los perros...* la disposición gráfica está signada por lo mítico-metafísico, ya que los cuatro momentos que esconden el texto remiten a los cuatro elementos, en una cuidadosa e hilarante disposición.

Valentín Ferdinan (Montevideo, Uruguay)

Fotografía e Imaginario Social en el Río de la Plata

La primera exhibición del Daguerrotipo -protoforma de la fotografía- que se efectuó en Montevideo el 29 de febrero de 1840, estuvo a cargo del Abate S. Comte quien había sido instruido por el propio Daguerre. El 6 de marzo el Dr. Teodoro Vilardebó publicó una extensa reseña en las páginas de *El Nacional*. La finalidad primordial de su trabajo no radicó tanto en la crónica de lo ocurrido cuanto en la divulgación de los procedimientos empleados para obtener la imagen.

Tal es el asombro que no puede evitar mezclar elementos fantásticos a su minuciosa descripción, refiriéndose incluso a la alquimia. Curiosamente, introduce un par de ideas absolutamente irreales. Por una parte la creencia según la cual para que la imagen sea vista en posición vertical, la placa de cobre debe ser revelada con una inclinación de 45°. De no satisfacer esa condición, la imagen aparecería luego distorsionada de tal modo que sería necesario darle a la placa la inclinación equivalente con objeto de ver la imagen derecha.

Tan extraña como la anterior, resulta la advertencia sobre los efectos perjudiciales de la luz. Aparentemente, la placa impresa es indeleble a la acción de los rayos solares pero resultaría dañada de ser expuesta a la luz de la luna. No obstante las desviaciones fantásticas, el texto no se aparta del principio general según el cual la diseminación de la fotografía estuvo ligada estrechamente a la transmisión de los conocimientos técnicos que soportaban su funcionamiento (Schaeffer: 1987).

De las placas dejadas por el Abate Comte no se conoce el paradero. Fernández Saldaña localizó una litografía impresa por el diario *El Talismán*, que, hasta hace poco tiempo, era considerada hipotéticamente como reproducción del daguerrotipo tomado en la plaza Matriz. Nuestras investigaciones confirman la anterior presunción, a la vez que nos permiten constatar algunas particularidades presentes en esta litografía, que fue de muy difícil impresión.

En primer lugar, la imagen impresa ha sido reconvertida eliminando el efecto de espejo que proporciona la placa metálica en la que, por carecer de negativo intermedio, los objetos son vistos de manera tal que se ubican en posición simétricamente opuesta a la que presentan en la realidad. Esta

reconversión -ficticia en tanto el proceso intencional que creyó descubrir Páez Vilaró (1953)- proviene del trabajo mismo de impresión mediante el cual la reubicación de las masas se produjo automáticamente.

Si bien la intervención del grabador no reconstruyó la perspectiva correcta, su operación dejó huellas significativas. De acuerdo a la descripción de T. Vilardebó (1840) las cúspides de la iglesia Matriz aparecieron "como truncas" debido al escaso tamaño de la placa. La imagen litográfica exhibe, por el contrario, ambas cúpulas intactas.

La reconstrucción de la imagen se debió al interjuego de dos principios reguladores: por una parte a la resultante de las convenciones figurativas vigentes desde el Renacimiento; por otra, a la idea de que la fotografía capta lo real de modo directo.

Ambos principios se encuentran aquí íntimamente relacionados. Accionan uno sobre el otro pero tienen orígenes muy diferentes. Una cosa es que la imagen no pueda ser vista como tal por estar erróneamente seccionada -infringiendo normas académicas y sociales arraigadas- y otra, concomitante pero de génesis disímil, es la no aceptación de la imagen parcial como legítima debido a la atribución de un valor de verdad específico al dispositivo que le dio origen.

En este caso concreto, ambos principios se encuentran interactuando en las pautas que determinan los límites figurativos. El marco de contención de un mundo representacional que ha sido recortado, aislado, seccionado del mundo perceptivo, debe respetar la integridad de lo que ES, y, por ende, de lo exhibido. La fotografía, en tanto instrumento capaz de fijar lo real no debe presentar mutilado aquello que existe realmente sin amputaciones.

El grabador completó la imagen con aquello que sabía que estaba en su lugar aunque la placa no se lo mostrara. Se trata de corregir la distorsión producida por una placa demasiado pequeña sin tomar esa intervención como atentatoria de la verdad que se intentaba preservar.

En sentido inverso, podemos decir que traiciona en el mismo acto la pretensión de verdad fotográfica completando una imagen que es parcial más allá de la parcialidad constitutiva inherente a toda imagen. Su comportamiento está guiado por el intento de adecuación de la imagen fotográfica, indicial, modelizada, a la imagen construida en la suma de rectificaciones que constituye, al fin y al cabo, la práctica pictórica, o sea: el conjunto de las intervenciones formadoras ejecutadas sucesivamente sobre el lienzo. Estas intervenciones formadoras son las que aparentemente desaparecen en la toma de una fotografía.

En la presunción por parte de los editores de *El Talismán*, de que sus lectores no hubieran aceptado la imagen truncada como verdadera imagen (imagen verdadera) de la catedral, se exhiben ya las contradicciones que marcan el proceso social de adaptación a la imagen fotográfica.

La otra vertiente desde la cual se organizó el proceso social de conceptualización de la fotografía, está también presente en el artículo de Vilardebó.

Una de las líneas fundamentales, que luego alimentará la pretensión de

verdad de la fotografía, consiste en el poder mimético, sin residuos, que despliega el aparato: su trabajo se califica bajo el signo de la "exactitud matemática con que ha imitado la naturaleza" (Vilardebó 1840). Paralelamente, la contracara del mismo *quantum* de poder radica en la no mediación por parte del ser humano.

Más interesante resulta la incorporación a una línea de pensamiento que, al decir de Schaeffer, resulta abusiva. En la comparación, no del todo errónea, del daguerrotipo con una cámara oscura, paradójicamente se eclipsa la idea de que la imagen fotográfica es una impronta, una traza fotónica, huellas de un objeto que estuvo allí (Barthes: 1980, Dubois: 1986). La comparación se extrema hasta la cuasi identificación entre ambos artefactos. Este es el origen de la idea fantástica relativa a la inclinación de la placa en 45° para obtener una imagen vertical. Desde hacía tiempo, a la cámara oscura se le había incorporado un espejo inclinado en 45°, que reconducía la imagen originariamente invertida.

Lo peculiar estriba, sin embargo, en que el símil de la cámara oscura reenvía al problema estrictamente pictórico de la búsqueda mediante un modelo matemático -aunque luego no se haya casi empleado (Francastel: 1984)- que posibilite la representación de la tridimensión en el plano.

El hecho de que el dispositivo fotográfico se haya conceptualizado desde un conjunto de problemas constitutivos de la investigación pictórica, obliteró su aprehensión como instrumento capaz de producir una práctica artística específica.

En efecto: en una investigación previa (Ferdinand: 1989) sosteníamos que en el Montevideo decimonónico la fotografía no fue vista como Arte. Mientras que en Francia fue la misma confrontación la que generó la posibilidad de inclusión de la fotografía como práctica artística (Stelzer: 1981), en el Río de la Plata ni siquiera se da la confrontación en torno al *status* del nuevo artefacto.

La no consideración de la fotografía como Arte la verificábamos en la permisiva aceptación social que tuvo su uso por parte de Blanes. Mientras que en Europa el artista no podía servirse de la fotografía más que ocultándose, el principal pintor latinoamericano del siglo XIX promocionaba su uso como elemento técnico auxiliar.

Atribuíamos, provisoriamente, esa inversión de comportamientos en la valoración de la imagen fotográfica, como consecuencia de la irrupción del insuño tecnológico en una estructura precapitalista de producción, sin explicar el proceso de conceptualización que la acompañó. Si bien creemos sustentable la tesis de la irrupción, el modelo debe ser acompañado de una descripción del proceso de conceptualización concomitante.

Este se despliega en una doble articulación. Por una parte, la identificación entre el dispositivo fotográfico y cámara oscura que resitúa al primero al interior del dominio de la práctica pictórica eludiendo su especificidad. Por otra, la atribución de un poder tecnológico capaz de captar lo real, lo objetivamente ahí, de modo inmediato. Podemos concluir, por tanto, que este doble carácter determinó -y ello no implica negar la actuación de otros factores- la percepción de la imagen fotográfica

en el Río de la Plata y, por ende, permeó la constitución misma del imaginario social, tiñendo a sus manifestaciones con las mismas cualidades que se le atribúan al instrumento generatriz: la imagen fotográfica fijaba lo real, por lo tanto, lo real debía permanecer fijo.

Bibliografía

- Roland BARTHES, *La Chambre Claire*, París, Seuil, 1980.
Philippe DUBOIS, *El acto fotográfico*, Barcelona, Paidós, 1986.
Valentín FERDINAN, *La imagen fotográfica en el Montevideo del siglo XIX*, en: *Revista Historia de América*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, O.E.A., 1989, n. 108.
Pierre FRANCASTEL, *Pintura y sociedad*, Madrid, Cátedra, 1984.
Jorge PAEZ VILARO, *Los primeros fotógrafos de nuestro país*, *Revista del Foto Club Uruguayo*, 1953, a. 1, n. 2, agosto, pp. 7-9.
Jean-M. SHAEFFER, *L'image precaire*, París, Seuil, 1987.
Otto SELTZER, *Fotografía y pintura*, Barcelona, G. Gili, 1981.
Teodoro VILARDEBO, *Descripción del Daguerrotipo*, *El Nacional*, Montevideo, 6 de marzo de 1840.

María Victoria Gómez de Erice (Universidad Nacional de Cuyo)

Héctor Gagliardi: emisor de formas de pensamiento popular argentino

El lenguaje inscribe en su propia naturaleza las coordenadas del mundo intersubjetivo; orienta, regula y transforma los modos de correspondencia entre los sujetos además de servir a la objetivación de las distintas experiencias de la realidad... (Berger y Luckman)

Introducción

Es frecuente analizar los discursos tomando en cuenta al emisor de los mismos; una rica tradición de estudios literarios así lo señala. Nosotros intentaremos analizar en el emisor: Gagliardi -poeta popular- a los receptores y a sus discursos como esa urdimbre de lo social.

Los libros de Gagliardi son de consumo masivo, se venden en kioscos y librerías. Sus poemas son el epílogo melancólico y nostálgico de una fiesta familiar, no están en las bibliotecas eruditas pero sí en la mesa de luz o la alacena de la cocina.

Todos los prologuistas de su obra de ediciones Plus Ultra, vuelven una y otra vez sobre la misma línea conceptual: "La vitalidad de su poesía va más allá de la misma poesía... es testimonio de un tiempo, de nuestro tiempo... Su poesía refleja las formas de vida del hombre, de su familia, de

sus ambiciones y quereres" (Jorge A. Bossio). "He reencontrado aquellos viejos senderos conocidos"... "un sentido de captación de lo doméstico"... "hacer verso todas esas cosas que se quedaron aletargadas en nosotros" (Cátulo Castillo).

Es fácil reconocer esta línea conceptual; ciertas voces autorizadas, los actores figurativos de sus poemas, reproducen y discursivizan los saberes y creencias populares, estructuran a través de una amplia isotopía los valores de una sociedad urbana. Los receptores de este mensaje al realizar la tarea de decodificación no tienen la posibilidad de realizar recorridos de lectura polisémicos, ya que no hay fisuras, es al mismo tiempo que un discurso popular un discurso orgánico que refleja sin altibajos toda su competencia cultural. Esa voz, la de Gagliardi, no es sino un discurso polifónico, donde múltiples emisores son asumidos por ella.

Desde un enfoque socio-lingüístico analizaremos este emisor como las voces de la sociedad urbana argentina de nuestro siglo. No es posible dentro de los límites de nuestro trabajo realizar un estudio diacrónico de este discurso, para compararlo con los discursos actuales, puesto que es evidente que nuestra competencia cultural, con sus valores y creencias, ha variado, pero no es menos cierto que para algunos grupos sociales ese discurso conserva su vigencia, aunque más no sea como un melancólico bastión.

Ejes de organización discursiva

Recorriendo "Por las calles del recuerdo", "Puñado de emociones", "El sentir de Buenos Aires" y "Esquinas de barrio" podemos observar a partir de los títulos mismos un anclaje espacial de un ámbito urbano: Buenos Aires y un abordaje inscripto en el campo afectivo: emociones, recuerdo, sentir. Este espacio mental en el que se coloca el emisor no nos debe desorientar con referencia al otro espacio ideológico fuertemente estructurado, en el cual mueve a los distintos actores figurativos de sus relatos.

Entre todos los actantes que discursiviza hemos seleccionado al de mujer que se representa en varios actores figurativos: Madre, Esposa, Novia, Solterona, Viuda, Suegra, La que nació diferente y Las Otras.

Con el objeto de ordenar nuestra presentación volcaremos estos actores en un esquema dicotómico en el que las marcas son axiológicas y corresponden a su valoración social.

Actores figurativos (+)
Mujeres que cumplen roles
prescriptos por la sociedad
(aprobados)

Actores figurativos (-)
Mujeres que cumplen roles
prohibidos por la sociedad
o no prescriptos
(condenados)

Actores figurativos positivos

En esta categorización es importante destacar que los actores figurativos: Madre, Esposa, Novia, Hermana, Suegra, Viuda son lexicalizados con sustantivos de carácter relacional por su rol con respecto a otro y no como

poseyendo rasgos intrínsecos.

Primera caracterización: a través de su sintaxis

En la discursivización y a nivel de la sintaxis fundamental todos los predicados de *hacer* del actante mujer en sus actores figurativos tienen que ver en todos los casos con las tareas domésticas y roles específicamente marcados como femeninos: "/cada prenda es un consejo/doblada con amor/Nada le dice ¡Señor!/todo murmura: ¡querido!/hermano, padre, marido/fue mujer quien lo arregló/.../donde en su ropa prolija hay tibieza de mujer/" (Viajante). "/yo les pido de regalo.../la muñeca.../el juego de té.../ y la cuna de bebé" (Carta para los Reyes). "/Debe ser fiero el dolor/de tejer un escaño/" (La solterona). "¡Ah!, viuda de Liberatto! ¡Gran señora de la escoba.../" (La Encargada). "..."Mientras le dan un repaso a la ropa remendada/" (La siesta). "..."la mujer mientras barría/la pelusa que quedó,/una lágrima secó/" (La Mudanza). "Y al verla que deshacía/el saco que le tejía,/por lo bajo murmuró: 'El trabajo de seis días.../'" (El enojo). "Porque han pedido votar./ ¡Ah! las mujeres lami-gol/"

Como marcas dentro de este discurso orgánico y autoritario en relación con los valores que sacraliza, aparece la sanción discursivizada como ironía, cuando uno de los actores figurativos aparece escapando al cumplimiento de esos roles canónicos. En Alergia el actor figurativo Esposa al negarse a cumplir con su rol es desvalorizado: "¡A ver cuándo la termina,/señora del sexo opuesto,/y vuelve a ocupar su puesto/que abandonó en la cocina, .../y como siga insistiendo/con su eterno bla-bla-bla,/va y le dice a su mamá/de que se busque otro yerno...!.../y andá guardando la malla con bastante naftalina/porque ese afán de ser fina/a vos te agarró muy fuerte.../¿desde cuándo sos la Ketty...?/ ¡Si te llamás Catalina...!.../se te da por los boleros,/lavar los platos con guantes,/y ayer, cuando estornudaste/te dije, como es debido/'Cuidate con el resfrío.../'" "Es alergia..."/me gritaste.../.../Cuando no tenés "saudades",/estrenás algún complejo"/;si no andás con el espejo,/estás leyendo Sociales.../vos tendrás tus ideales,/pero yo tengo apetito,/me tenés a huevos fritos/y espárragos envasados.../Pero esto se termina,/porque yo no soy fakir,/si usted la quiere seguir/agarra por la otra vía.../y a la mañana: Buen día/que tanto "Aló" ni "Bonjour".../ ¡Porque me enoja de veras/si vos/... sos de Balvarena,/y yo de Barracas al Sur.../". Los procedimientos discursivos utilizados son: desvalorización por distancia basada en la estratificación social, en base a esta diferencia por estratificación social: negación de una percepción del mundo porque pertenece a otro universo socio-semiótico y finalmente amenaza de abandono y tratamiento como sujeto dependiente, ya que si no obedece deberá volver con su madre, quien a su vez deberá encontrar otro yerno. He aquí pues amenaza, sanción e ironía.

La predicación del *hacer* en el caso de los actores figurativos del Actante mujer está marcada por contraste con los predicados de *Hacer* del Actante del Hombre: "y yo que vengo cansado de trabajar todo el día/recibo por bienvenida/una lista de acusados" ..."/Para vos lo intere-

sante/es de llegar al café.../Ahí está la muchacha/del partidito al billar/con ella irás a bailar/.../es claro que sos muy dueño.../para eso trabajás.../tenés derecho a gritar:'Y la toalla, ¿dónde está...?'"..."/Es el primero en llegar en la tarde del domingo (al fútbol).../Tu mamá ya fue a mi empleo/para saber cuánto gano.../Y anduvo por todo el barrio/averiguando si juego/si trasnocho cuánto debo.../.../Sería ese jubilado/.../ir a misa y al mercado/ayudar a su mujer/podar, pintar y barrer/"

En estos predicados de *hacer* referidos al actante Hombre aparece una axiologización positiva del trabajo masculino. Es particularmente interesante observar cómo el jubilado al perder el valor trabajo es degradado y pasado a una categoría inferior: casi femenina, ya que debe hacer tareas sin valor productivo. Esta axiologización positiva inviste al actante Hombre de una serie de derechos para realizar en los predicados de *hacer* acciones no prescriptas pero tampoco prohibidas: el juego, las trasnochadas, los bailes, el fútbol. A su vez lo transforma en objeto de valor en el establecimiento de la relación: *matrimonio*, prescripta por el orden social. En La Solterona: "/cuando la hermana cayó/a la rastra con su novio/.../puso una buena carnada/ y un marido se pescó/" En El Vigilante: "/entiendo que los zaguanes/son anzuelos del altar,/donde se van a ensartar/casi todos los donjuanes/" En El Amigo del Café: "/había caído en el lazo.../. Y pensar que en el civil/al llamarme el contrayente/entendí: Contribuyente...". Asimismo dentro de la relación establecida: "y si vale hay que cuidarlo/no aburrirlo con pamplinas/y hacerle gratas las horas cuando viene a descansar/"

Sobre el eje de la relación prescripta: *Matrimonio*, efectúa una nueva inflexión tendiente a axiologizar negativamente todos los otros actores figurativos relacionales. En la cúspide del esquema como actor con el mayor número de rasgos axiológicos positivos está la madre, sobre el cual no abundaremos, por constituir un lugar común en las pautas culturales y sólo mencionaremos dos ejemplos a título informativo: "¡por tu sangre que es mi sangre y la única verdad/ ¡porque las quiero muy blancas/como el alma de mamá.../" (Dios te bendiga mamá). Le sigue los de *esposa* y *novia* elaborados discursivamente como positivos en la medida que no escapan al esquema canónico en el cumplimiento de su rol: "prolongás a mi madre.../ ¡Comprensiva y piadosa a mis vanos excesos/aguardás paciente, mi vuelta al Hogar.../aceptando mentiras y todos los besos/con que yo pretendía... quererte engañar.../" (Compañera). "Cruzó majestuosa, sabiendo tranquila,/el dulce respeto que inspira el Amor...!" (Mujercita). Dentro de ese marco axiológico establecido existe un margen para la frivolidad: "si es humano y es honesto/que todos los pesos nuestros/que juntamos a puchitos se transformen en salditos.../con mujeres apuradas que no saben dónde van/pero se apuran igual/para gastarse a empujones/la plata de sus varones/que por verlas en primera/les quedan las billeteras/para guardar direcciones...!"

El procedimiento ya analizado del actante mujer como sujeto relacional y dependiente, termina de perfilarse atribuyéndole rasgos axiológicamente positivos en su sistema ideológico discursivizados en predicados de *hacer*,

pero que una vez desentrañados comportan una axiologización negativa, por el sentido de ese **hacer**.

Retomando el eje ya señalado del **matrimonio** y su culminación en la **maternidad**, todos los demás actores son axiologizados negativamente por la carencia de ese atributo en La Solterona y La Suegra por ejemplo; esta última, caracterizada como enemigo, sólo recuperará sus atributos positivos cuando sea abuela: "/y transforman a las suegras/en las dulces abuelitas/".

Actores figurativos negativos

El actor figurativo La Solterona si bien procede de la primera categorización por su inflexión del eje **matrimonio**, puede ser inscripto en esta segunda categoría en razón de una ambigüedad, que reproduciría la ambigüedad social: "/se le puede perdonar:/quedó para vestir santos./En el barrio oí decir que fue una chica preciosa,/pero bastante orgullosa/en eso de preferir/". El conector **pero** instaura un eje de valores donde aparece la belleza marcado positivamente, como atributo relevante y el orgullo como atributo negativo: el orgullo para elegir al **hombre**. Este último atributo es sancionado socialmente. Para ser inscripta dentro de los roles aceptados requiere el perdón, de donde la sanción proveniente de una falta: el orgullo.

Con referencia a los actores figurativos marcados axiológicamente como negativos, la discursivización procede por alusiones que sólo son comprendidas, si se las analiza sobre el eje paradigmático por contraste.

Si establecemos una gradación a partir del actor figurativo: La solterona como el menos negativo, encontramos otro actor: "La que nació diferente", por contraste paradigmático, la que no es como las otras (las que cumplen los roles prescriptos). Su diferencia reside en no poseer como actor figurativo los predicados esperables según su grupo social de referencia, o el cumplimiento de los **haceres prescriptos**: "/Tu novio será un Marqués/el sello de sumisión/que coloca la pobreza/le dio un aire de rebelión/Pasó de hermana a rival/en la conquista del novio/... se niega a aceptar a que debe de esperar/a que ellas lo consigan/no entiende de jerarquías/que se adquieren por edad/". Su Ser es para la sociedad un no-ser de acuerdo a las pautas prescriptas. Este no-ser la lleva a un Parecer. Dentro de este eje: "/sabe que todos esperan que un día **llegue tarde**/", por alusión, "llegar tarde" figura como una marca indicadora de violación a una regla, "/han visto que esa mosquita/ya demostró lo que era/". "Mosquita" utilizado con los rasgos connotativos de falsa inocencia.

El emisor no sanciona, pero tampoco absuelve.

Siguiendo con la graduación propuesta encontramos en "El Vigilante": "/yo sé cómo se ha casado/la hija del italiano/". La forma cómo actuando en carácter de catalizador de un sobre-entendido, evoca en el eje paradigmático: "no era virgen". Vemos por alusión un nuevo rasgo para caracterizar lo que la sociedad condena. En este caso el matrimonio disimula la falta, si bien no la borra. No nos detendremos sobre el referente "la hija del italiano" con su connotación negativa hacia lo

extranjero, porque escapa a los límites de nuestro trabajo.

En el mismo poema "El Vigilante" encontramos otro actor figurativo marcado negativamente: "/de algunas chicas muy bien/yo les conozco el prontuario/". "Chicas muy bien" alude connotativamente a un grupo social: clase alta de acuerdo a criterios de estratificación, este "muy bien" se nos revela sobre el eje de mentira, **muy bien por clase (Parecer)**, pero no por Ser, **prontuario**.

La última mención que hemos encontrado en toda la obra analizada también discursivizada por alusión: "¡por unos labios pintados/de al lado de ella me fui/" (ella remite a su madre). Aquí el referente "labios pintados" cataliza a través de un procedimiento metonímico una parte por el todo y en el eje de oposiciones naturaleza vs. cultura aparece como una marca negativa que evoca un universo de pecado, aludido pero no nombrado.

Por confrontación con los actores figurativos axiológicamente positivos y designados en sus desarrollos actanciales: madre, esposa, novia... "las otras", las del universo aludido son englobadas como actantes únicos: Mujer, sin referencias deícticas, ni roles expresados en la sintaxis de los predicados: "que la mujer es un nombre/una fecha, un mentir/que se anota en una agenda para después sonreír/".

Para finalizar este análisis sería preciso destacar como representativo de un modo de discursivizar este universo, como ya lo hemos señalado en el procedimiento de la caracterización de "las otras" (actores figurativos que no cumplen roles prescriptos), la no mención a nivel de sintaxis de superficie, de lo sexual, como un modo de auto-censura, como expresión también en los actos de habla de lo condenado y por eso no nombrado.

Bibliografía

H. GAGLIARDI, *El sentir de Buenos Aires*, 5ta. ed., Bs. As., Plus Ultra, 1981.

H. GAGLIARDI, *Esquinas de barrio*, 5ta. ed., Bs. As., Plus Ultra, 1981.

H. GAGLIARDI, *Puñado de emociones*, 5ta. ed., Bs. As., Plus Ultra, 1981.

H. GAGLIARDI, *Por las calles del recuerdo*, 5ta. ed., Bs. As., Plus Ultra, 1981.

KERBRAT-ORECCHIONI, *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*, Bs. As., Hachette, 1986.

A. BERRENDONER, *Elementos de pragmática lingüística*, Bs. As., Ed. Gedisa, 1987.

A. GREIMAS, J. COURTES, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1982.

Historia y Exilio: notas de la identidad hispanoamericana

El propósito del presente trabajo es señalar algunas notas de la identidad hispanoamericana tomando como punto de partida dos obras del escritor jujeño Héctor Tizón: *Sota de bastos, caballo de espadas* de 1975 y *La casa y el viento* de 1984.

La primera tematiza un fragmento de historia argentina, en la segunda se plantea la problemática del exilio. Ambas notas, historia y exilio, aparecen, como intentaremos demostrar, sosteniendo la concepción tizoniana de la identidad de Hispanoamérica.

Sota de bastos, caballo de espadas se inscribe en un proyecto narrativo comprometido con la historia argentina que abarca desde mediados del siglo XVIII hasta comienzos del XIX, desde el éxodo jujeño hasta la llegada del ferrocarril a La Quiaca. El autor declara este compromiso cuando recuerda en entrevistas periodísticas o en los epígrafes colocados en sus novelas, las fuentes históricas consultadas para la elaboración de sus obras. De este modo produce un discurso de gran verosimilitud histórica, que alude a un referente real, concreto, minuciosamente recreado en todos sus aspectos. La acción transcurre durante 1812, cuando se produce el éxodo jujeño, bajo las órdenes del general Manuel Belgrano, Jefe del Ejército del Alto Perú; el espacio social está limitado al área andina de Jujuy y a la zona de la Puna.

Esta novela está orientada en la línea de muchas otras producciones hispanoamericanas cuyos autores no pretenden la reconstrucción del pasado sino la localización de hechos fundamentales que no necesitan ser explicados sino comprendidos en su valor universal y reelaborados por el discurso narrativo.

Esta inmersión en la historia remite a la vigente preocupación por las relaciones entre la escritura de la historia y la escritura de la novela y a la intención de algunos escritores latinoamericanos de reescribir la historia que da cuenta de su pasado y de su presente. En otros narradores, como en Tizón, se da un recrear la historia a través de la literatura, dando importancia a hechos individuales para constituir la particularidad del discurso narrativo.

La identidad se refleja en los hechos que han conformado nuestro presente y han moldeado a los hombres que fueron sus protagonistas. La historia, en Tizón, se vuelve núcleo axiológico del relato y su planteo consiste en recontarla dando lugar a la verdad, basado tanto en documentos históricos como en relatos orales tradicionales. Recoge las voces de los hombres que no escribieron la historia pero que la conciencia colectiva recuerda y que el discurso ficcional permite rescatar.

Tizón comprende que "la vida no tiene años sino imágenes, que sólo puede rescatar trozos de la vida aparente y por eso se pregunta: ¿Pero acaso la historia no es eso? Sólo un puñado de momentos lúcidos, iluminados, unas cuantas imágenes despedazadas"¹.

"Lo que llamamos historia viene a ser tan sólo un fragmento deshilvanado y exangüe, arbitrario, destemplado, pobre y descolorido de aquello que por un instante fue de alguna manera realidad"².

Refiriéndose a la literatura de Hispanoamérica algunos críticos han concluido que el tema de la identidad cultural se ha definido en gran parte gracias a su narrativa. Esa idea de la identidad cultural se entiende como un concepto amplio que implica un patrimonio propio (obras, costumbres, creaciones de todo tipo unidas a valores espirituales, estéticos, mitos y hechos históricos). Se trata de una identidad que ya posee solidez y se ha constituido en un organismo autónomo, receptor y autogenerador de expresiones propias. Un organismo que ha logrado la autovaloración del ser americano conformado, entre otros elementos, por la unión de la experiencia histórica y la experiencia que revive antiquísimas ideas mitológicas en las cuales se ha fundado su integridad esencial. Afirma Fernando Afinsa que "la identidad cultural está formada por algo más que la suma de expresiones artísticas, creencias religiosas y costumbres; la estructura de la identidad cultural es básicamente orgánica, es decir, viva"³. En síntesis, algo dinámico, abierto, en permanente creación y conformación. Y es justamente en la literatura donde esa identidad cultural se imprime y manifiesta como una fuerza viva y constantemente creadora.

La narrativa aborda un espacio real o imaginario desde donde emergen temas, imágenes, personajes, que subrayan los componentes propios de nuestra América pero religados a otros universales que lejos de sustraerle personalidad, la afirman en su mismidad, conformando su *ethos* cultural.

En este marco podría inscribirse una lectura de *Sota de bastos, caballo de espadas* en que el autor se sumerge en la vivencia del ser nacional, en su historia y creencias populares en busca de aquellos hombres que, a través de actitudes diferentes, son arrastrados por la fuerza de una idea común. Son los personajes de una historia que aún no vislumbran muy claramente pero que intuyen será la conformadora del ser nacional, y les dará identidad.

Otro elemento que la crítica ha señalado como rasgo caracterizador de la identidad cultural latinoamericana es el enfrentamiento dualista y antinómico de valores que la constituyen. De entre ellos nos interesa destacar la dicotomía revolución-tradición; civilización-barbarie y su correlación con el tema del caudillo. La novela que nos ocupa trata de superar un enfoque dialéctico del tema planteando en su lugar una relación dialógica que compromete una estética particular. Caben señalar otras parejas antinómicas que conforman el *corpus* textual de la novela: campo-ciudad; lo real-lo mítico, mágico-maravilloso; criollismo-hispanismo; regionalismo-universalismo.

La novelística de Tizón, en tanto escritor argentino y latinoamericano, contribuye a la configuración de un proyecto narrativo que supera estos opuestos y propicia, como propone Graciela Maturo "una profunda unidad a partir de la superación de los opuestos o por la unión de los complementarios"⁴.

En *Sota de bastos, caballo de espadas* se conjugan en una unidad

dialógica la ficcionalización de la historia sincretizada con mitos, supercherías y leyendas populares que presentan una visión simbólica de la realidad.

La novela está estructurada en dos partes íntimamente relacionadas por el referente real y por los locutores y alocutarios que se repiten en ambas partes de la novela. Pero aparece también en la obra, el mundo de la leyenda y de la mitología popular conformado por héroes que materializan las relaciones dialógicas con el autor. Son los mediadores ideados por éste y constituyen el otro referente, el mundo heroico que cobra carácter de irrealidad.

En ese espacio diferenciado, referente real-referente mítico, se concreta la dicotomía caudillo culto-caudillo popular que comparten una misma base de experiencias históricas. Se concretan, por ende, dos discursos, el histórico real representado por el general Belgrano y el mítico-heroico representado por el coronel Balderrama. En un mismo universo narrativo se mueven personajes atribulados por las circunstancias históricas que los envuelven y a las que no llegan a comprender totalmente.

Siguiendo a Mijaíl Bajtín tratamos de caracterizar la relación entre el héroe popular y el mundo de la epopeya, el mundo del pasado heroico nacional. Balderrama pertenece a ese mundo de los mitos populares donde, mediante el manejo de una temporalidad abierta al tiempo primordial, sumergida en el plano eterno, establece una relación dialógica con voces y personajes de ese pasado incommovible. Con ese pasado épico comparte valores y el mismo sistema interpretativo del mundo, el que está fundado en la realidad que ha logrado conocer. A Tizón le interesa la figura de Balderrama para destacar no lo que el héroe representa en el mundo sino qué representa el mundo para él. No hay una caracterización detallada de los rasgos que componen la personalidad del caudillo popular sino que su perfil se modela a través de la autorreflexión del héroe sobre sí mismo, su autoconciencia.

La figura de Belgrano se perfila a través de una intertextualidad que aparece en reiteradas ocasiones. El intelectual Belgrano, obligado a asumir tareas militares dedica parte de su tiempo, durante las distintas alternativas de su campaña al Alto Perú, no sólo a leer sino a traducir el discurso de despedida de Washington al pueblo de los Estados Unidos. Este discurso poseía, según el criterio del general argentino, un pragmatismo y realismo políticos paradigmáticos para nuestros jóvenes pueblos en busca de su identidad.

¿Por qué Tizón se preocupa en destacar este hecho de la vida del héroe en su novela? Las ideas extraídas del discurso de Washington fundamentan, en alguna medida, el accionar político del caudillo, término con el cual es nombrado constantemente Belgrano en la novela. La traducción cobra relieve dentro de la obra porque sirve para caracterizarlo a través de una intertextualidad explícita, no incluida, mostrando a un intelectual que, ante situaciones políticas similares aconseja a su gobierno y a sus paisanos un mismo planteo político. Las ideas rectoras del mencionado discurso constituyen el intertexto que se puede ir espigando en la novela a

medida que actúa el personaje, dialoga con otros interlocutores o con su propia conciencia. La posición del caudillo en la obra está planteada también dialógicamente, su diálogo interior se realiza en el presente de su proceso creador, totalmente independiente del autor. Su discurso tiene valor por sí solo.

El general Belgrano encarna las ideas de libertad y de consolidación de un país pero duda constantemente sobre el lugar que le ha tocado ocupar. El ejercicio de la guerra, el sufrimiento y la muerte son los resortes que hacen convertir en realidad los principios teóricos que sustenta. El narrador muestra a Belgrano como el intelectual que enfrenta una dura realidad que lo convulsiona constantemente. Sus principios, como patriota, son claros y los lleva a la práctica aunque, como hombre, dude y se debata interiormente entre su formación y su accionar político. Ese choque entre teoría y práctica se manifiesta a medida que el personaje dialoga con su conciencia; el diálogo se retrae interiormente, penetrando cada gesto, determinando los rasgos de su discurso. El economista, el pensador, el ideólogo, parecen sucumbir ante los duros requerimientos del deber militar.

En la novela la identificación de ambos caudillos, Balderrama-popular, Belgrano-culto, se realiza por su contribución a una causa común: la independencia de su patria.

La casa y el viento tiene como conflicto fundamental el exilio, producto de una realidad recurrente en la narrativa de todos los tiempos.

La novela pone de manifiesto una preocupación fundamental del escritor: su compromiso con el ser argentino, el ser americano, su particular forma de "estar en el mundo" de la que se desprende la experiencia del exilio.

Si atendemos a una dimensión histórica del concepto exilio, aparece cargado de connotaciones políticas, ya que todo exilio es normalmente provocado -directa o indirectamente- por desacuerdo entre la persona que sufre el exilio y la institución que lo causa⁵.

En este sentido el exilio se relaciona directamente con el tema de la tierra en cuanto dadora de identidad. Al perder la tierra, la patria, se pierde el lugar de origen, lo que otorga el ser. Esta temática puede relacionarse con la del descentramiento o alejamiento del centro adonde el hombre vuelve peregrinando para encontrarse a sí mismo, el *axis mundi*, donde el viajero encuentra la unidad perdida.

El exiliado, en nuestro caso el narrador, se presenta como una conciencia disidente, que decide rescatar, a través de su desplazamiento temporal y espacial, es decir su viaje hacia la frontera boliviana, su libertad de pensamiento. Es un peregrino en su tierra que va remarcando todos los lugares, los rincones, los personajes, las situaciones, que quedarán grabados para siempre en su memoria como en una cámara fotográfica. Es un deambular del personaje y la recreación del mundo a partir de la mirada.

Existe una profunda relación entre la cultura del exilio y la del territorio a la que René Jara alude diciendo que "sucede que si el exilio es un producto de la cultura del territorio, entonces la cultura del territorio es

una cultura del exilio, y el exilio se instituye como un estado de ánimo que también se proyecta sobre la geografía del territorio⁶. Los factores históricos, míticos, simbólicos, los valores, las costumbres y el paisaje que conforman ese territorio y esa *tradicio* colaboran en el establecimiento de la identidad rescatada a través de la narrativa testimonial de Tizón. De allí la presencia de zonas marginadas de nuestro país que han sufrido la transculturación, y el intento del autor de dejar reflejado en su obra no sólo los mitos y creencias populares que constituyen el acervo cultural de esas regiones, el espíritu que avivó esas expresiones, las estructuras cognitivas que dieron fruto a esas creaciones, sino también el paisaje jujeño como modo de expresar lo genuinamente argentino, lo propio, lo que identifica.

La voz del narrador se personaliza y asumiendo un rol testimonial dice: "Mi afán era obstinado o loco: no querer que hubiera -al irme- un palmo de esta tierra que ya no recordara". (...) "Este será, al menos en mis apuntes, el testimonio balbuciente de mi exilio"⁷.

Su intención testimonial queda manifestada en una especie de prólogo o declaración de principios: "Pero antes de huir quería ver lo que dejaba, cargar mi corazón de imágenes, para no contar ya mi vida en años sino en montañas, en gestos, en infinitos rostros; nunca en cifras sino en ternura, en furiosos, en penas y alegrías. La áspera historia de mi pueblo"⁸.

El exiliado es un desterrado y por lo tanto sufre un estado de ánimo esencial: la añoranza, la nostalgia. Nostalgia por lo que se va a perder, fundamentalmente el contacto con la propia tierra. Este sentimiento inicia un movimiento de recuperación de todo lo que otorga identidad y el escritor realiza este movimiento de encuentro valiéndose de un instrumento fundamental: la palabra. La palabra recobra su valor primigenio de develadora de lo trascendente, de lo ontológico, de vehículo capaz de realizar el encuentro del hombre con sus raíces. Esta nostalgia inventa una manera particular de "estar en el mundo", un sentirse fragmentado, un exiliado de su patria y de sí mismo. Se produce una ruptura, una quiebra de la solidaridad con sus semejantes, un sentirse lanzado fuera, obligado a agudizar su conciencia de escritor para ser capaz de reflejar en su obra los problemas internos cobrando éstos a su vez universalidad.

Exilio interior y exilio territorial se identifican. El narrador participa del mismo modo de ser de los hombres y mujeres que sufren el destierro en su propia tierra, marginados en zonas alejadas y olvidadas por "el progreso de los pueblos del sur". Necesita recorrer un camino, pero realizar lentamente su viaje hacia la frontera, porque como él mismo reconoce, su partida aún no está madura. Le faltan datos para conformar el inventario de su adiós, necesita en su marcha encontrarse con otros hombres y mujeres que lo enriquezcan, le permitan encontrar el camino hacia su identidad.

El abandonar su tierra, su forma de vida, recobrándola a través de la palabra es para Tizón testimoniar su amor a esa tierra y a esos hombres, no romper lazos con los seres humanos sino por el contrario, "Tener una patria compartida aún con los malos, con los soberbios, con los que no

sueñan ni se equivocan"⁹.

Notas bibliográficas

¹ Héctor TIZÓN, *La casa y el viento*, Bs. As., Legasa, 1984, p. 83.

² Héctor TIZÓN, *Sota de bastos, caballo de espadas*, Bs. As., CEAL, 1981. T. II, p. 171.

³ Fernando AINSA, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Madrid, Gredos, 1986, p. 31.

⁴ Graciela MATURO, *América latina, integración por la cultura*, Bs. As., García Cambeiro, 1977, p. 66. (Citado por Fernando AINSA, ob. cit., p. 73).

⁵ José Luis ABELLAN, *El exilio como categoría cultural: implicaciones filosóficas*, en: *Cuadernos Americanos*. Universidad Autónoma de México, enero-febrero 1987, N° 1, Vol. 1.

⁶ René JARA, *La cultura del exilio: José Donoso*, en: Saúl YURKIEVICH, *Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura*, Madrid, Alhambra, 1986, p. 325.

⁷ Héctor TIZÓN, *La casa y el viento*, ob. cit., p. 120.

⁸ *Ibidem*, p. 9.

⁹ *Ibidem*, p. 120.

Claudio Mafz (CONICET, Universidad Nacional de Cuyo)

Las fronteras del ensayo hispanoamericano. Entre la literatura y la praxis política

Es sabido que el ensayo europeo emerge como género durante el Renacimiento, circunstancia precedida por un largo proceso formativo que tiene su expresión más acabada en los *Essais* de Montaigne. Por lo mismo, puede decirse que el ensayo europeo posee una evidente vinculación con un tejido histórico-cultural determinado, ajustado, primordialmente, a la jerarquía alcanzada por el individuo en el sistema social. En el yo renacentista -en especial, el de Montaigne- se semantiza la confianza y seguridad en las facultades intelectuales del individuo, que se siente capacitado para hacer inteligible el mundo por medio de su razón y la experimentación.

Ahora bien, cabría preguntarse, en primer lugar, a qué proceso histórico-cultural está sujeta la emergencia del ensayo en Hispanoamérica. La respuesta, por cierto, no es estrictamente literaria, dado que el interrogante mismo se fija un espacio cultural más amplio. Es dable afirmar, sin embargo, que el género ensayístico hispanoamericano se halla condicionado por variables histórico-políticas, las cuales han impuesto una necesidad expresiva incapaz de ser canalizada a través de las formas genéricas tradicionales.

A su vez, si bien el Renacimiento empujó al hombre del siglo XVI a la afirmación de su individualidad, uno de cuyos productos literarios será el ensayo de sesgo introspectivo de Montaigne, en Hispanoamérica las circunstancias históricas condicionarán la aparición de una práctica literaria más ajustada a la acción que a la meditación. De ahí que en la ensayística europea haya un predominio psicologista, mientras que en la hispanoamericana los fenómenos sociales, geohistóricos y aun la inflexión interpretadora de la realidad, sean su fundamento. Una segunda divergencia entre ambas ensayísticas estriba en el hondo valor autocrítico que informa al ensayo hispanoamericano -muchas veces impiadoso-, rasgo que en el ensayo europeo apenas alcanza para la censura de ciertos aspectos morales.

Debe reconocerse, entonces, la procedencia europea del género ensayístico, aunque no es menos cierto que su naturalización es el resultado de factores especiales, y hasta cierto punto contrapuestos. Por su parte, Zum Felde¹ ha creído descubrir un hilo conductor, por medio del tema de la americanidad y el americanismo, que le permite reconocer un dilatado camino del ensayo, tendido desde las crónicas en tiempos de la Conquista al siglo XX. Sin entrar a discutir esta postura -que juzgamos correcta pero insuficiente-, creemos que el crítico uruguayo acierta en determinar una invariante en la literatura hispanoamericana, cual es, América como problema.

Es a todas luces evidente que el grado de especificidad del género en Hispanoamérica reposa en que ensayo y América como problema -vista desde múltiples miradores-, constituyen constantes puntos de reunión, a tal extremo que Guillermo de Torre ha llegado a preguntarse:

*¿Acaso no será el ensayo, aplicado particularmente en la interpretación y desciframiento de lo americano, el vehículo literario más genuino, en última instancia, más logrado y característico?*²

Tal vez, no por otra razón, si se abandonan momentáneamente las características estéticas que hacen del ensayo un género incluido dentro de las artes verbales, y se consideran las ideas que estructura, sea pertinente argüir que su historia se articula con la historia intelectual de Hispanoamérica. Y evitamos decir historia de las ideas, ya que la misma envía a una secuencia conceptual más ligada a las ideas que a sus "encarnaciones temporales y a sus contextos biográficos"³. El ensayo, por lo tanto, se relaciona -y en esto seguimos a Juan Marichal-, con lo que él entiende por historia intelectual, vale decir, "la relación entre ideas y opinantes, en un lugar y en un tiempo concretos de la historia humana"⁴.

Para mayor abundamiento, parece atinado recordar aquí la discusión que gira en torno a que si en Hispanoamérica existe filosofía o pensamiento. Del seno de esta disputa no está excluido el ensayo, en tanto que ha sido su forma la que se ha elegido no pocas veces para la manifestación de las reflexiones filosóficas. Es así como José Gaos ha reconocido que el acto reflexivo cuando se aleja de la política "en la acepción amplia hacia la filosofía", descende en "originalidad y valía", y además estas dos últimas cualidades se refugiarían en el ensayo⁵.

La validez y originalidad advertida por José Gaos, se asienta, a nuestro

juicio, en la autenticidad de ciertos escritos, en virtud del profundo realismo que los compone, aun en expresiones muy imaginativas. Cuando el pensador hispanoamericano toma los rumbos de la filosofía pura, no lograr evitar, a veces, convertirse en una voz reflexiva impostada, dado que su actividad gira en torno a los sólidos sistemas filosóficos europeos. De modo muy distinto el ensayo de contenido filosófico, secundado por un sentimiento histórico y político, da lugar a ideas que especulan raigalmente sobre la específica realidad americana. Tales ensayistas son gestadores, según la feliz expresión de Marichal, de "ideas vivientes". Debe entenderse por ello, el tramado de la acción y meditación en un solo haz vivencial.

...en Hispanoamérica es evidente -escribe Antonio de la Nuez- el poder atractivo del ente histórico frente al ente pensante que un predominio filosófico representaría. Los problemas abstractos que predominan en Europa y se expanden desde Europa quedan relegados a segundo término... La posición mental de Sudamérica está limitada por su posición histórica⁶.

Con arreglo a estas observaciones, declaremos que el ser pensante americano, y en tanto pensante expresivo, es arrastrado por la fuerza irresistible de la historia, que lo impele a entablar conexiones inmediatas con la realidad, al tiempo que lo aleja de las especulaciones abstractas. Asimismo, es necesario añadir que en Hispanoamérica, tal propensión al circunstancialismo histórico, pone de relieve la particular manera con que se revela la naturaleza subjetiva del género ensayístico, uno de sus principales principios constructivos. Aún siendo el escritor hispanoamericano notoriamente personalista, este rasgo, no obstante, se colectiviza en un "nosotros", andáriver desde donde intenta lograr el conocimiento de la propia realidad.

La acción de conjunto de estar "haciendo el ser"⁷, indicativa de un obrar inacabado y por lo tanto sujeto a la temporalidad, remite inexcusablemente a la problemática histórico-política del Continente, cuya inestabilidad le confiere a la expresión ensayística un marcado rol funcional: el de reflexionar e interpretar las expectativas históricas acumuladas.

De acuerdo con el somero cuadro descriptivo de los fundamentos creativos de la ensayística hispanoamericana, sería factible ocuparnos de tres casos -entre los muchos- de ensayistas que asumieron el género con marcado valor instrumental. Nos referimos a Juan Bautista Alberdi, Juan Montalvo y Manuel Ugarte.

En lo que respecta a Alberdi, es nuestro interés detenernos en el "Prefacio" al Fragmento preliminar al estudio del Derecho, pues constituye el origen -al menos en la Argentina- del ensayo de contenido filosófico-social⁸. De manera correlativa, el "Prefacio" puede ser admitido como una expresión fundacional del ensayo argentino, sobre todo, si se tiene en cuenta que el mismo resiste ser interrogado por las bases formales del género ensayístico en su fase formativa. En este punto, Alberdi presiente hallarse ante una práctica literaria novedosa, marginada de ciertas normas poéticas, que se recortan sobre el fondo neoclásico en

vigencia. Su transgresión es plenamente consciente y, lo que es más destacable, la acomete en aras de la formulación de un programa artístico-científico, que centra su existencia en la originalidad. La conciencia colectiva de estar forjando una nacionalidad -propia de la primera generación romántica- se desplaza, entre otros órdenes, hacia la serie literaria, formalizando un medio expresivo de naturaleza orgánicamente comunicada con la problemática del momento vivido.

El ecuatoriano Juan Montalvo (1832-1889), miembro de la segunda generación romántica, representa para la historia del ensayo hispanoamericano un acrecentamiento de la conciencia estética, principalmente por los *Siete Tratados*. Dos notas fundamentales caben desglosarse de su ensayística. Por un lado, Montalvo es el primer escritor hispanoamericano que aprehende esencialmente los procedimientos ensayísticos de matriz europea, de suerte que reafirma el género y le asigna a Montaigne el carácter de modelo. Por otro, pese a su cuidado estético, la literatura montalvina es una forma de servicio público -básicamente en obras como *El Cosmopolita*, *El Regenerador*, *Las Catilinarias*- que expresa su incansable vocación política. Sus ensayos son proclives a ser introducidos dentro de los términos de lo que José Gaos llamaba "una pedagogía política por la ética y más aún la estética"⁹.

El porvenir de América Latina (1910) es el ensayo más significativo y de mayor repercusión del escritor argentino Manuel Ugarte (1875-1951). En él expondrá su pensamiento sobre los problemas de la composición étnica de América Latina, desarrollará los principios substanciales para la configuración de una identidad, debatirá los conflictos generados por la agresión imperialista norteamericana y las tareas defensivas. Todo lo cual encadenado a la imperiosa necesidad de unir el Continente en una vasta confederación de naciones. La ensayística ugartiana no conformó tan sólo una observación de la problemática de las primeras décadas del siglo XX, antes bien su obra está inspirada en un principio de acción sobre el mundo, lo que explica su campaña por todo el Continente en favor de la unidad.

Al cabo de nuestro sucinto examen de la ensayística hispanoamericana, contamos con algunos criterios para responder aquel interrogante inicial, referido a la emergencia del ensayo y su relación con un proceso histórico-cultural. Será, en efecto, la ruptura política con España la que señalará el punto clave en la emergencia del género, en razón de que abrirá un espacio cultural, caracterizado por la ausencia de un medio expresivo propio a la vez que idóneo. Paralelamente, en la mayor parte del siglo XIX se columbra un espíritu proyectivo en los escritores -aún no se ha operado en ellos la escisión entre políticos e intelectuales-, de ahí que el ensayo fuera para ellos el vehículo más apropiado a la predisposición futurista que los animaba. En el ensayo, merced a su forma inherentemente provisoria -y por lo mismo audaz- adquiría el valor de género avizor: prevenía sobre conflictos, era anticipo de ciencias, proyectaba reformas sociales. Era un medio de propaganda, o bien, en términos de Alfonso Reyes, una literatura ancilar.

Tal instrumentalidad literaria encontraría sus razones en las urgencias políticas que imponían las circunstancias históricas: el trauma ruptural con España, el debate sobre los destinos inmediatos, los modos de organización política para la nueva realidad surgida, los interrogantes sobre el ser americano. En rigor, puede afirmarse que el ensayo en Hispanoamérica durante el siglo XIX acompañó el proceso histórico de la conformación de las nacionalidades como la manifestación consciente del mismo. Al mismo tiempo que intentaba dilucidar el carácter americano, asumía el rol directriz en la fijación de los rumbos, con lo cual desplegaba una importante tarea de pedagogía política.

Digamos, para precisar, que la prosa ensayística comprendida entre los años de la Independencia y aproximadamente 1870, es un fenómeno literario que emergió como una consecuencia discursiva a la fusión de dos circunstancias históricas: la inestabilidad política y la mutabilidad de la realidad que refería. A partir de 1870 habrá un acrecentamiento de la conciencia estética del género, aunque lejos está de perder aquel carácter instrumental que le dio origen. Pero sí habrá una novedad -como lo señala Henríquez Ureña¹⁰-: hacia fines del siglo y principios del XX se producirá una división del trabajo, que consiste en el abandono de la política por parte de los intelectuales. De este modo se daba comienzo al proceso de profesionalización del escritor en Hispanoamérica. Ugarte va a ser una de las excepciones de aquella división en el siglo XX, mientras que en Alberdi y Montalvo el conflicto ni siquiera formó parte de sus horizontes culturales.

Desde la imbricación político-literaria que hemos propuesto, y que da, según creemos, existencia al ensayo, es posible tender una mirada panorámica hacia un vasto *corpus* ensayístico hispanoamericano, cuya esencia instrumental hizo del género un canal expresivo estrictamente americano. Las obras de Alberdi y Montalvo integran un proceso formativo, mientras que las de Ugarte, se inscriben ya en una maduración del género. En todos, sin embargo -y para terminar-, se observa, pese a las diferencias, la subordinación de la literatura ensayística a la pasión política americana.

Notas

¹ Alberto ZUM FELDE, *Índice crítico de la literatura hispanoamericana*, El ensayo y la crítica, México, Guadarrama, 1954, Vol. 1.

² Guillermo DE TORRE, *El ensayo y algunos ensayistas americanos*, en: *Cuadernos*, París, N° 53, oct. 1961, p. 166.

³ Juan MARICHAL, *Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana, 1810-1970*, Madrid, Fundación Juan March, 1978, p. 23.

⁴ *Ibidem*, p. 23.

⁵ José GAOS, *Introducción*, en: *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, México, Editorial Séneca, 1945, p. XXXV.

⁶ Antonio de la NUEZ, *Antiguos y nuevos métodos de penetración del ensayo*, en: *Anuario de Filología*, Venezuela, Año IV, N° 4, 1965, p. 89.

⁷ Arturo Andrés ROIG, *Teoría y crítica del pensamiento latinoameri-*

cano, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 21.

⁸ Arturo Andrés ROIG, *Nacimiento y etapas del ensayo de contenido filosófico-social en la Argentina*, en: *Numen*, Puebla, Año II, No 8, 1969.

⁹ José GAOS, *Significación filosófica del pensamiento Hispano-Americano*, en: *Cuadernos Americanos*, México, II, Vol. VIII, marzo-abril 1943, p. 64.

¹⁰ Pedro HENRIQUEZ UREÑA, *Las corrientes literarias en América Hispánica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 165.

Graciela Maturo (Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires)

Literatura y Humanismo

La preocupación por la propia identidad se manifiesta reiteradamente en el hombre latinoamericano, hispanoamericano, constituyendo uno de los temas constantes de su problemática intelectual y, a la vez, una característica de esa identidad tan buscada. En efecto, cabe observar que los hispanoamericanos son fundamentalmente hombres de carácter introspectivo y reflexivo, no conformes con el mero vivir en la dimensión del trabajo o en la proyección de una existencia hedonista.

El quehacer intelectual desnuda esa preocupación por el origen, la esencia, el destino o la finalidad de la vida en este continente y a la luz de sus propias condiciones físicas, culturales e históricas. Coherentemente con ello, una hermenéutica de la cultura hispanoamericana en la amplitud de su conformación, manifestaciones y evolución, pone en evidencia tendencias filosóficas y epistemológicas que reconocen su arraigo en el suelo cultural propio sin impedir por ello el continuo relacionamiento y diálogo con todo otro elemento cultural, filosófico o científico aportado por otros pueblos. Esta evidencia permite avanzar ciertas hipótesis de continuidad de un *ethos* hispanoamericano dentro de cuyo marco serían continuamente reformulados o creados elementos teóricos y críticos que poseen virtualidad generadora hacia un futuro desarrollo universal, o que al menos moderan la pretensión universalizante del logos europeo.

La indagación antropológica y filosófica, ejemplarmente realizada en el continente por Fernando Ortiz, Gilberto Freyre, Félix Schwartzmann, Rodolfo Kusch y otros estudiosos, científicos, escritores, pensadores, muestra la permanencia de ciertas características americanas, tales como la prioridad de un sentimiento de pertenencia al suelo sobre el sentimiento de desarraigo y fuga, o la vivencia religiosa profunda dando sentido al paisaje, la vida comunitaria y el destino común sobre las ocasionales tendencias al criticismo, el aislamiento y el individualismo. Un fuerte sentimiento de la naturaleza enmarca en América las aventuras técnicas y asegura el sentido de la pertenencia cósmica, la valoración positiva del trabajo, la conformación de un *ethos* solidario. Ritos, fiestas, manifesta-

ciones históricas, modos de la vida familiar o colectiva respaldan ese fondo social y cultural que emerge asimismo configurado estéticamente en nuestras grandes novelas, poemas, dramas y relatos y se hace lúcida reflexión en una ya apreciable corriente de trabajo filosófico y crítico.

Surge así como evidencia cultural una inclusión del tema de la negación, enfatizado actualmente por la corriente posmoderna europea y norteamericana, como elemento propio de la cultura popular del continente, señalándose el hecho de su superación dentro de una dinámica creadora que exorciza continuamente lo negativo al no exiliarlo de la vida y de la historia. La inclusión de la ausencia no destruye en la cultura popular hispanoamericana, ni tampoco en las manifestaciones de una cultura reflexiva o ilustrada, la primacía de la presencia, la afirmación de un vínculo irreductible entre hombre y mundo y en suma el compromiso humanista. Este comporta valores tales como la dignidad de la persona humana, la justicia, la libertad, la solidaridad, los cuales, aún en situaciones de carencia o debilitamiento, constituyen el innegable basamento de la sociedad hispanoamericana.

Se habla hoy de una filosofía latinoamericana y ello es legítimo en la medida en que se ha producido un desnudamiento del acto de pensar y una recuperación del valor del sujeto histórico y cultural del pensamiento como bases para una reanudación del filosofar en su sentido último y fundante. Con análoga legitimidad se abre la posibilidad de constituir una teoría literaria, y desde luego un enfoque crítico, que haga suya esa relación de pertenencia que es instauradora de sentido y esa recuperación del sujeto cognoscente dentro de su historicidad y marco cultural propios.

En esta dirección hemos recordado a lo largo de nuestros trabajos que el lenguaje mismo, lejos de constituir un sistema o repositorio signico, es visión del mundo plena de significaciones, imágenes y valores que se asientan y realizan en la totalidad de la vida social de un pueblo, de un conjunto de pueblos; si bien ese lenguaje, como la vida social misma, se halla abierto a modificaciones e innovaciones, no por ello pierde su vertebración axiológica, aquellas características ligadas a un conjunto de valores, a un modo de ser en el mundo y de configurar la vida práctica, la vida espiritual. Es por un reconocimiento de los lazos que vinculan lengua y cultura que hemos dado importancia, en nuestras tentativas teóricas y críticas, al sujeto y el mundo, al mito, al horizonte simbólico, al sentido.

Tal orientación de trabajo exige, al mismo tiempo, un reconocimiento de pasos anteriores que implícita o explícitamente han esclarecido la existencia de un logos cultural, lo han expuesto o indagado.

Hemos postulado la creación de una teoría y una crítica literaria asumidas desde América Latina, pero tal postulación quedaría como un mero gesto o bien como encerramiento ideológico si no fuese acompañada por la legitimación que puede ofrecer una comprensión fenomenológica de la realidad, expresión, lenguaje, formas estéticas, símbolos, mitos y otras manifestaciones de la cultura. Con ello revalidamos un método que nos ofrece garantías de superación de todo marco ideológico y se nos presenta asimismo como más próximo a una natural disposición contemplativa e

intuitiva del hombre americano. Restituimos asimismo su valor completivo y relacionante a una hermenéutica, que nos pone a salvo de los excesos irracionales y deshumanizantes en boga en ciertas corrientes que se autodenominan post-estructuralistas. En una palabra, método y orientación se han apoyado de fondo, sin negar su deuda con filósofos europeos modernos como Husserl, Gadamer, Marcel, Ricoeur, etc. en el humanismo cristiano que es a su turno el sustrato de aquellas elaboraciones, y el fondo innegable de nuestro propio *ethos* cultural.

Al revisar la cadena que relaciona los distintos momentos e instancias del humanismo filosófico nos encontramos con la permanente revalidación del acto poético y, más atrás, del conocimiento místico como nivel último del conocer. He ahí lo más medular de una cultura que se rehúsa permanentemente a entrar en los cauces del racionalismo a ultranza, o a entregarse a la sucesiva tentación del empirismo, el positivismo, el logicismo o la pragmática. No creemos equivocarnos al afirmar que ha sido la literatura, esa filosofía no dogmática que instaura un modo expresivo propio e incluso llega en ciertos momentos a producir desvíos de traición a su origen, la que ha expresado en el transcurso de los siglos modernos más hondamente las aspiraciones de la cultura, su modo de vivir lo mundano y lo transmundo.

El acto poético, reivindicado por el artista como acto demiúrgico y reconocido por el pensador como *alétheia* del Ser, es para nosotros el primer eslabón de una cadena que incluye momentos teóricos y hermenéuticos al reconocer reflexivamente su propia constitución y novedad, devolviendo la *poiesis* a un proceso de significaciones históricas. He aquí que todo acto genuino de pensar se aproxima también a esa *poiesis*, cuyo grado último reclama su expresión por la vía simbólica, es decir estética o más particularmente "literaria". Pensar, intuir, teorizar desde la fuente genuina de nuestra condición humana y trascendente es también constituir un pensamiento, una teorización, una reflexión auténticamente gestados desde América. No se confunda esta postulación con los ideologismos políticos y sectoriales que a menudo proponen un aprovechamiento interesado de ese "pensar genuino".

Poesía y filosofía tienen su arraigo último en el puro asombro de existir, conociendo y reconociendo una correlación entre el sujeto que conoce y el mundo que lo acoge y moldea. Juntamente con esta relación de pertenencia también fructifica en la cultura la vocación de soledad y desarraigo. Presencia y ausencia, sentimiento de hogar y necesidad de fuga, *eros* y *thánatos* se entretajan en el desarrollo de lo humano. El humanismo cristiano equilibra estos polos, hace posible la realización de lo humano en el mundo sin cerrarlo a él; es en su seno donde nuestros pueblos vienen recreando y entretajando sus esencias, sus mitos, sus tradiciones. Es también en su fuente vivificante donde hemos hallado fuerza y estímulo a nuestro pensamiento, y elementos novedosos para responder a las tendencias deshumanizantes de esta hora de crisis.

La disolución cultural de nuestro tiempo hace más vívida la necesidad de reformular un concepto humanista de la expresión literaria, y aún de

revitalizar las ciencias de la cultura a partir de una respuesta legítima al entorno real en que nos movemos. En efecto, tales disciplinas se ocupan de lo más esencial y propio del hombre, implicándolo como protagonista de la cultura y de la historia, y reclamando de él un compromiso que nos fue dado escuchar de un grupo de maestros europeos y americanos que se congregaron o enviaron su mensaje al Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado en Mendoza en abril de 1949.

Entre aquellos maestros se hallaba Hans-Georg Gadamer, cuya magna obra *Verdad y método* vino a ser traducida a nuestro idioma en 1977. Ella nos trajo la plena confirmación de la necesidad del rumbo asumido en pos de los creadores y pensadores americanos que han representado en estas tierras la prolongación de la lección humanista. Esa tradición parecía quebrada en los años 60, y para algunos estaba destinada a desaparecer avasallada por los sucesivos embates del cientismo formal-estructuralista, el sociologismo ideológico y el irracionismo pragmático. Pero he ahí que los creadores mismos nos han dado el ejemplo de la restauración y recreación de ese humanismo perenne que sostiene nuestra cultura desde sus niveles populares hasta los más elaborados e ilustrados de la creación artística y la reflexión filosófica.

El arte, nos dice Gadamer, es encuentro del hombre consigo mismo en la naturaleza, en el mundo social e histórico. Los genios del arte, al crear desde la originalidad de su experiencia inédita, crean modelos para la cultura y engendran mundos simbólicos propicios a la reflexión.

Restituida a su carácter de expresión humana, la literatura revela su continuidad con la vida, la sociedad y la historia, su condición de espejo interior, su función de nexo entre planos diferentes. Marcada por su gravedad simbólica, la literatura engendra formas desde una instancia preformal, estimulando la libre proliferación del impulso y el juego activo entre polaridades aparentemente inconciliables como mito y razón, fe y ciencia. Entra así en un vasto campo no colonizado por dogma alguno, aunque siempre cuidado por la vigilia de una conciencia que por ser creadora y activa es también hominizante, fiel a valores. Así el mito se expone a ser recreado, diversificado y aún negado o fragmentado en un proceso creador que finalmente adviene a la recreación y reconocimiento de verdades fundantes. Todo gran escritor nos ha dado ejemplos de la culminación de este periplo, que no es sólo un periplo estético sino, y antes que él, un recorrido vital.

El poetizar es aventura perceptivo-afectiva, intuitiva, imaginaria, intelectual y estética; pero es también acción moral y volitiva, como bien lo señalara Wilhelm Dilthey. Desde la percepción a la volición se abre un amplio espectro conducido por la emoción, que incluye el despertar interior desencadenante de la necesidad expresiva. Se trata de un estado preartístico, acaso la *mousiké* de que habló Platón, la armonía del alma de que hablaron los pitagóricos o el caos musical al que se refirió el vanguardista Marechal. Decía Luis de León, siguiendo a sus maestros, que el alma está compuesta por números concordantes; ese estado musical desordena la racionalidad del lenguaje y vuelve a ordenarlo según los ritmos

internos apelando a imágenes concatenadas en una nueva inteligencia del mundo.

Miguel Angel Asturias descubrió, como otros de nuestros escritores, que no era privativo del mundo griego ese sentido iniciático del arte. Era, por el contrario, universal herencia de un humanismo que la tradición occidental reelaboró y desplegó, pero sus fuentes podían ser halladas en la tradición americana. El mismo se confundió con el cantor-shamán, lengua de su pueblo, el que profetiza, canta y cuenta los mitos de los suyos, y habló desde la tradición más antigua de América a la que supo recrear e interpretar con criterios actuales.

Los quinientos años de la mestización y desarrollo de esta región del mundo son los años en que las culturas aborígenes -en vano añoradas en su ser virginal- accedieron, con la violencia cruenta a veces de la historia, al ciclo de la modernidad, el más ambicioso proyecto de Occidente. Pero ha sido también el tiempo en que la Europa fáustica y avasallante hallaba un nuevo rumbo para diversificar una historia lineal; se abría la singular modernidad de América, esa **transmodernidad** signada por la presencia del humanismo, que sería su espejo y a la vez su memoria en los tiempos de crisis y dispersión de los valores.

Por cierto, Europa ha albergado en la modernidad las dos caras de su proyecto modernizador. Vio crecer simultáneamente la voluntad de dominio y la conciencia moral que la enjuiciaba, el proyecto técnico-científico y el humanismo. Sin embargo, su destino pareció privilegiar siempre lo fáustico, el dominio y el conocimiento, sobre la presencia de los valores, la formación del hombre, la fidelidad a un origen espiritual. América, la América hispánica, conforma su mestización original sobre el humanismo cristiano desplazado de la República europea. Don Quijote es así el fruto de una gesta amarga y al mismo tiempo fecunda, que hace del hidalgo ridículo y castigado el prototipo del americano. Postergado, crucificado, el americano es hombre en espera que sabe dónde cae el peso de la Justicia, y dónde la iniquidad del mundo. La gran literatura hispanoamericana recrea continuamente a los héroes del valor, del *ethos* castigado y sufriente: son Juan Preciado, Diego de Zama, el coronel Buendía, e incluso un Simón Bolívar marchando hacia la muerte con el peso de la iniquidad sobre sus hombros.

O ese humanismo es una herencia muerta, o bien es legítima su reivindicación ética, filosófica, histórica, estética y aún política.

Pertenece a la cristiandad americana, surgida en la crisis de los tiempos modernos y como conjunción de mundos disímiles. Llevamos en nuestro acervo cultural lo arcaico y lo nuevo; la ciencia griega, el historicismo judío, el mito indígena, la música africana, se han encontrado en América para producir una nueva etapa de la cultura, que ya ha nacido y se ha reconocido a sí misma.

La teorización literaria, el desarrollo de un enfoque nuevo de la literatura y de su crítica, son parte de esa gran tarea de autoconciencia cultural que los americanos alentamos con la legitimidad de todo gesto auténtico.

Viviana Polli de Vivas y Silvia Casini de Legari (U.N. de la Patagonia)

El imaginario patagónico en el contexto de la literatura hispanoamericana

El rescate del imaginario patagónico y su inclusión en el contexto de la literatura hispanoamericana es uno de los objetivos del Proyecto de investigación encarado desde las cátedras del Área hispanoamericana de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de la Patagonia.

El imaginario literario patagónico muestra el proceso vivido por este discurso que no difiere en mucho de las constantes búsquedas del discurso hispanoamericano.

En momentos en que Hispanoamérica está tratando de perfilar su identidad con miras a una integración más real que ideal, que Argentina busca reafirmar la propia para acomodarse a esa búsqueda continental, la Patagonia -parte de un todo- no debe quedar sumida únicamente en el folklore que la ha definido como "tierra de promisión o de fantasía". Debe dejar de ser tierra de la imaginación para pasar a formar parte del imaginario hispanoamericano. Partiendo de la realidad de su existencia, de su historia y de su proyección social, deberá ser tenida en cuenta cuando se pretenda re-escribir la historia del continente.

"Frente al desafío económico por los efectos de la crisis sobre la economía, frente al desafío cultural por el impacto homogeneizador de los medios de comunicación de masas y la industria cultural, pareciera urgente asumir la construcción continental como proyecto integrador y, desde el ámbito que nos corresponde -es decir como analistas de los procesos simbólico-literarios- responder a las expectativas de la comunidad"¹.

Otros objetivos a alcanzar con esta investigación son: seleccionar las obras más representativas del *corpus* literario patagónico; establecer posibles líneas demarcatorias de la identidad patagónica que incluyan la región en una problemática más amplia; colaborar en la divulgación de los temas regionales a través de un discurso comunicacional que emerja de esa identidad; corroborar la existencia de constantes que afectan tanto a la literatura hispanoamericana como a la literatura regional y establecer las causas de marginalidad de estas literaturas, según el grado de australidad que poseen respecto de zonas consideradas hegemónicas, buscando instancias superadoras; hacer de mediador entre la comunicación científico-literaria que surja de la investigación y la comunidad para ayudar a la formación de una conciencia regional y continental.

Historia de una epopeya

Un primer avance en la investigación, ha ido demostrando cómo a través de obras de fuerte referente histórico se va creando una imago de aproximación simbólica para la Patagonia. La realidad ha empezado a ser filtrada por la imaginación, ayudando a la formación de esa imagen

original.

Uno de los íconos que sustenta el imaginario patagónico, la Cruz del Sur, ha marcado la idea de australidad para la región. Y ha sido la que ha ofrecido mayor resistencia a una imago social que marcaba límites irreales. De ahí que alguna Universidad asuma con su nombre la demarcación de un límite que, en verdad no le corresponde.

El ícono, entonces, conservó para sí la imago de verdad que luego serviría para enfrentar como totalidad un sur que no es sur del sur, que no es australidad de australidad, que no es marginalidad de marginalidad, sino simplemente Sur. ... "y tras la Cruz del Sur halla el camino/que conduce al secreto primitivo" (Irma Cuña).

Así, lentamente, el sur -que hasta ese momento era la zona pampeana- se fue haciendo Patagonia.

Se comenzó por delimitar el área, tarea que se asume conjuntamente con el resto de Latinoamérica en la búsqueda de sus propios límites.

La Patagonia, como palabra y como imago social, es un concepto en evolución que ha ido integrando -en tiempos distintos- diversos espacios territoriales. Un territorio que involucra lo social y lo cultural, que ha permanecido siempre tratando de formar parte de una comunidad mayor: la continental.

Las obras de G. Musters, G. Hudson, A. Pigafetta, C. Darwin señaladas como fuerte referente histórico, son un hito que se va trazando y el que va haciendo asomar las distintas caras de la realidad.

Por otro lado, la apertura de caminos patagónicos: unas huellas en la meseta (A. Abeijón), o en el cielo (A. de Saint-Exupéry), un pasado aborigen que sobrevive en una toponimia fuerte y en novelas como las de Gregorio Alvarez o de Marta Mercader; en la narración de testigos (J. Ripa, H. Cuevas Acevedo, E. Morgan), en la tradición oral fijada textualmente (Berta Koessler), todo se incorpora al silencio de la tierra y establece con ella nuevos vínculos. No obstante queda latente el pensamiento indígena en las palabras de Yanquetruz: "ustedes creen que se han hecho dueños de nuestra tierra y no es cierto. La única manera es andar descalzos".

La colonización galesa, por su parte, se incorpora con su propia dinámica a la dinámica social de la Patagonia. Un encuentro de culturas, la galesa y la indígena, va a ir dejando, como legado cultural, un discurso que se asienta sobre límites reales: "Mi padre procuraba explicarle que no debía temer a la muerte, que era sólo un viaje a través de un río y las dos últimas preguntas del viejo aborigen fueron: si allí habría galeses y si es que habría abundante caza. Un cielo de abundancia y un cielo galés, he aquí el cielo actual de los indios de la Patagonia"².

La realidad muestra además otra vertiente, la de una región que lucha por darse a conocer, que pierde el sentido de su llamado y que por ello se encierra en sí misma. Nacen así otros mitos, que no se suman a las cosmogonías indígenas precolombinas, sino que van acentuando sobre la Patagonia una imago equivocada y magra:

"...Dicen que Dios no la quiso
por lo yerba y lo lejano

y la noche que es su aurora
y su grito en la venteada
por el grito de su viento
por su hierba arrodillada
y porque la puebla un río
de gentes aforesteradas"³.

Nacen los estereotipos, se confunden las imagos y la sociedad va respondiendo a empellones a un juego dialéctico de asomo y ocultamiento. Sus edificios, sus plazas, sus negocios, sus árboles, sus campos, sus monumentos muestran esa tensión entre una imagen surgida desde la tierra y otra creada desde la historia oficial: "comparto la arquitectura chata y obstinada/con que mi ciudad enferma de celos,/enseña al sur su ausencia trabajada,/y algunos dispersos anhelos"⁴.

Sin embargo, el viento, el desierto, el mar, la inmensidad del paisaje con connotaciones únicas, el tiempo diferente van tendiendo -a través de la cultura- a conformar una imago unitaria. Ella no difiere mucho de la imago latinoamericana.

Si bien se necesitaron casi quinientos años para "entender el nudo de nuestra soledad. (...) Ante esta realidad sobrecogedora que a través de todo el tiempo humano debió de parecer una utopía, los inventores de fábulas, que todo lo creemos, nos sentimos con derecho a creer que todavía no es demasiado tarde para emprender la creación de la utopía contraria"⁵, la Patagonia -a través de su imaginario- muestra cómo ha absorbido a borbotones esa soledad en todos sus matices. "Era un día con la soledad caminándome la garganta/ tú te fuiste mar arriba por el lomo del domingo/ con un minuterero latiendo en la ternura"⁶. Entonces, los quinientos años de menos que pueda tener la Patagonia como proyecto de la historia no le impedirán buscar en la memoria el proceso de su propia identidad, "porque las grandes soledades nos revelan los grandes misterios" (J. Pryor).

El proyecto que se está describiendo, sintéticamente, desde este siglo XX aparece en una Patagonia instalada entre gestas épicas y proyectos utópicos. Orllie-Antoine Tounens "es la figura ilusoria de un hombre que buscaba lejos de su Europa natal, ya declinando el siglo XIX, participar en el viejo cuento universal de la historia. Así el sur americano vio quebrada su vida salvaje y secreta por un francés que se presentó como audaz testimonio del sueño, que es sólo un ala de la infatigable locura"⁷.

A través de las manifestaciones de sus hombres, de su literatura y de su cultura, podemos ir rastreando la incorporación de nuevas dimensiones al espacio social. La novela regionalista (A. Borrero, O. Bayer) enfoca, tanto los estertores del aborigen que sucumbe ante una realidad cultural que se le impone como la denuncia que anima a los "vengadores de la Patagonia trágica". Fray Mocho, al enfocar como tema el de los límites con Chile, trata imaginariamente de incorporar toda la dimensión sureña a la realidad argentina, continental y mundial.

La lírica, especialmente la contemporánea, presenta una evolución que se mueve desde aquel que, fuera de los límites regionales, escribe por

ausencia o por nostalgia -"viajeros del desprendimiento" que fueron enriqueciéndose cuando aparentemente estaban perdiéndolo todo- hasta el desarraigado, el que por un "pecado original de América" se sitúa en una geografía extraña. La ausencia o la nostalgia, sin embargo, han obrado como catalizador, reuniendo lo diferente, lo raro y distinto, lo extraño e incomprensible, desvirtuando el concepto de ajenidad. La Patagonia parte de la misma realidad que el resto de Latino América, de sus mismas luchas y de sus mismos ideales utópicos. Toda fundación implica abandonar lo anterior: "No hemos elegido esta tierra/ella nos habita desde entonces con su luz nocturna,/con esa claridad que precede a las lluvias,/(...) Para acostumbrarnos a ella invocamos al sol⁸. Una manera de asumir el hoy para el mañana.

Todo el imaginario, despojado y pleno a la vez, va a ir aspirando a esa totalidad, a ese mandala, que algunos hombres buscan a través "de su propia capacidad para la salvación, patente en el éxito de sus obras, el centro de su existencia, (...) mientras los otros hacen de su capacidad para incorporar a otros hombres y pueblos, el eje de su misión en la tierra"⁹. Saint-Exupéry siente así su misión en la Patagonia y por eso en *Vuelo nocturno* (Vuelo nocturno) Saint-Exupéry, a través de su *alter ego* Fabián, hace parpadear las luces de su avión respondiendo a los pueblos. "Ahora, como un velador en el corazón de la noche, descubre que la oscuridad muestra al hombre; esas llamadas, esas luces, esa inquietud. Esa simple estrella en la oscuridad; el aislamiento de una casa. Hay una luz que se apaga: es una mansión que se cierra sobre su amor"¹⁰.

Se presiente el diálogo entre el hombre y la divinidad. El imaginario, inserto en ese diálogo, se abre hacia un diálogo infinito. Jorge Luis Borges le habla a un cielo intacto, los nativos se mueven en un ámbito que no les es extraño: "padre que estás en la tierra que querías/con el viento y el cielo por abrigo" dirá María Julia Alemán; Anita Aracena poetiza el paisaje sacándolo del anonimato y de la toponimia e Irma Cuña anuncia un viento "millonario de arenas y de piedras" que "alisa entre sus palmas los rostros del silencio".

La Cruz del Sur podrá cerrar ahora sus extremos en una doble triangulación de confluencia de identidad.

Como conclusión se podría inferir que desde la época de la conquista, la imagen ha sido la que ha filtrado la realidad de Patagonia en su intento de integración continental.

En el camino conquistador hacia el sur, el europeo fue corriendo los límites reales de su ambición, signando a la Patagonia con imágenes de soledad, de marginación, de "último confín de la tierra". La leyenda de la Ciudad de los Césares, de El Dorado, también fue quedando como último baluarte posible de algún Dorado imposible.

Ya desde Pigafetta fue gestándose como imago un habitante de grandes dimensiones, cíclopes patagónicos que necesitaban encontrar algunos Ulises menos nobles para hallar más oro en América. La pobreza de nuestros indios se convirtió en imagen de ocultamiento y de encantamiento. Los araucanos, última resistencia indígena de la conquista, justificaban una

guerra que ni siquiera pudo impedir el adicional espiritual de llevar la cruz junto con la espada. "Lo demás fue locura y fue prodigio./Porque donde hubo un hombre,/se recuerda una proeza/o una infamia./Quizás,/la euforia tenga la magnitud del alma humana,/(conjuros de la soledad)"¹¹.

Comenzar por los tiempos de la conquista no implica comprometerse en una periodización que -a todas luces- resultaría inestable. Pero como no se puede especular sobre el posible destino de una Patagonia sin conquistadores ni conquistados, se parte desde el punto crítico en que ella apareció ante el mundo "civilizado", desdibujada en mapas mal armados, ofreciéndose como una utopía más. Imagen utópica que aún conserva en medio de esta gran crisis que soporta el mundo contemporáneo, el cual no sabe si debe o no establecer límites, si debe o no pensar en utopías, si debe o no ser en el mundo.

El nombre de Patagonia y sus mitos nacen en forma casi simultánea con el descubrimiento de su realidad física y se enfrenta con un imaginario que ya existía. Tremendo contraste como para permitir unificar un discurso que englobe contradicciones tales como un desierto habitado por monstruos y fantasmas, una soledad hablada por loros y lagartos, una inmensidad que juega con la ilusión de lo cercano y lo lejano.

Es necesario reconsiderar los claroscuros que la historia ha ido perfilando para la Patagonia, mientras su imaginario iba respondiendo de otra manera. Por ello, el rescate de su imaginario social permitirá recuperar aquellas zonas para re-establecer el equilibrio entre realidad e imaginación. Se trata, en verdad, de recuperar el tiempo sentido y el tiempo vivido, bases estructurales del imaginario.

Citas bibliográficas

¹ Ana PIZARRO, *Discurso pronunciado en el IV Congreso Nacional de Literatura Argentina*, Mendoza, noviembre de 1987.

² Eluned MORGAN, *Hacia los Andes*, Chubut, Edic. El Regional, Gaiman, 1976, p. 43.

³ Gabriela MISTRAL, *Patagonia*, en: *Historia de la literatura de Magallanes*, Punta Arenas, Chile, Edic. de la Universidad de Magallanes, 1989, p. 33.

⁴ Jorge Salvador VILARDO, *Episodios de los vientos*, Trelew, Edic. del autor, 1978, p. 25.

⁵ Gabriel GARCIA MARQUEZ, *Discurso ante la Academia Sueca*, Premio Nobel, 1982.

⁶ Anita ARACENA, *Cómo son de azules las palabras*, Comodoro Rivadavia, Edic. Grupo Pro Cultura, 1986, p. 24.

⁷ Jorge S. VILARDO, ob. cit., p. 47.

⁸ Rolando CARDENAS VERA, *Viaja la tierra y la circunda el mar*, en: *Historia de la literatura de Magallanes*, ibidem, p. 50.

⁹ Leopoldo ZEA, *La esencia de lo americano*, Bs. As., Pleamar, 1971, p. 76.

¹⁰ Antoine SAINT-EXUPÉRY, *Vuelo nocturno*, Barcelona, Plaza y Janés, 1975, pp. 19-20.

Estela Marta Saint-André (Universidad Nacional de Cuyo)

El pensamiento latinoamericano en el imaginario literario en obras de Juan José Saer y Mario Vargas Llosa

Introducción

Llama la atención en la producción narrativa hispanoamericana contemporánea la insistencia en determinados encuadres narrativos que configuran una nueva visión del mundo por parte de los creadores y nos hablan también, no sólo de una estética nueva sino de una ética diferente con las que transitar el cambio secular.

Trataremos entonces de dar cuenta de estos cambios a partir de dos autores: Mario Vargas Llosa, *El Hablador*, 1987¹ y Juan José Saer, *El Entenado*, 1983².

Estos encuadres narrativos son:

1º. El que la escritura prevalezca como interés dominante³. El hombre y sus problemas cotidianos, sociales, económicos, aparentemente desaparecen y parece quedar sólo el agobio artificial del acto creador. Una literatura que se concibe a sí misma como un leer-escribir que desarrolla la idea borgeana de que toda ficción comienza y se origina en la lectura de otro texto. El sentimiento que subyace es la inutilidad de la empresa, el vaciamiento, la desesperanza; toda la filosofía apocalíptica post-moderna acecha entre líneas.

Sin embargo, esta escritura se construye como un ejercicio de reflexión permanente sobre la historia. Este discurso se vehiculiza por sobre la ficción y se convierte en el interior de la obra en el objeto central de representación.

2º. Este proceso escritural arrastra otro: el de la memoria. Prácticamente no hay obra hispanoamericana que no medie sobre él, relacione ambos procesos y no proponga un ejercicio social de la misma.

3º. El ejercicio de la memoria puesto al servicio de la escritura alcanza profundidad polémica en el caso de las obras que presentan mundos en contraste.

4º. Algunas de estas obras presentan esta bipolaridad fingida en un cronotopo muy particular, ya que recrean un tiempo y un espacio vinculados a sociedades primitivas americanas, como las obras que nos ocupan.

Es el propósito de este trabajo, que se inserta en otro mayor, estudiar justamente la dinámica de las relaciones de ambos mundos: América hispana/Europa-Norte América en el encuadre de la teoría de la comunicación que nos permite el imaginario de las obras elegidas.

Dos escrituras contrastadas

Ambas obras, presentan el encuentro de un personaje de otra cultura y un grupo sudamericano.

Comprobamos la conciencia de escisión de la cultura americana, el sentimiento de pertenencia a mundos distintos que no acaban de integrarse, de marginalización, de los personajes-puentes entre las dos culturas. Late la problemática hispanoamericana y las relaciones con el mundo desarrollado.

Las nuevas obras transgreden los viejos moldes de oposición. El mundo civilizado actual es el que es exhibido como excepción, rareza, con desconcierto y en vías de extinción. La hipérbole y la ironía deshumanizan especularmente la sociedad avanzada que a pesar de contrastarse con andrógagos y nómades salvajes no resiste el "encuentro". Se invierte el sentido del descubrimiento ya que el grupo anciano es el develado. Los indios crean al cronista.

Un testigo observador organiza el material según el método de la crónica, pero relativizando el informe hasta el punto de volverlo inverosímil y falto de crédito. Vehiculiza en palimpsesto su propio discurso, de donde la crónica resulta "anacrónica"⁴.

El material narrativo se organiza como una búsqueda en la que interviene la consideración de procesos cognitivos: la certeza o desconfianza ante las percepciones, la fiabilidad de la memoria, la posibilidad de conocer. La búsqueda del novelista coincide exactamente con el acto de escribir, con las condiciones de producción. Escribir es dilucidar.

Hay conciencia de que la sociedad actual está en crisis, que es necesaria la resolución de la misma, que uno de los caminos es volver los pasos hacia atrás, retomando sendas inexploradas o desatendidas.

El sentido del arte intenta ser redefinido. Cada autor aportará una definición con la ideología que sustenta.

La redundancia en el acto de la comunicación denuncia uno de los emergentes críticos contemporáneos: a la dificultad de la comunicación⁵.

En ambos autores es sugerente la potenciación de la relación hombre-medio por sobre la interpersonal: no hay en las novelas conflictos entre los personajes, alternativas de amor u odio, por ejemplo. Se diseña en cambio, una narración carente de peripecias individuales y que se inclina a la reflexión, a la dilucidación, ya que el hombre intenta definir esa relación que le preocupa⁶.

No es relevante en las obras vistas la relación hombre-naturaleza. Aunque están sumergidos los personajes en plena selva amazónica, ésta no les proporciona ningún motivo de interés o preocupación. La relación con lo trascendental sí está delineada, aunque pálidamente. En el caso de *El hablador* lo divino justifica el modelo de relación autoritaria que propone.

En *El entenado*, la peripecia consiste en la lucha de diferenciar el yo del otro y se proyecta en distintas matrices: indios, memoria y escritura, luchando sucesivamente por diferenciarse de la nada, consumiendo a otros, para no devorarse a sí mismos, en una permanente situación de riesgo. Al finalizar, esboza la última de las situaciones de comunicación

posibles: la del hombre y las estrellas, en combate muy desigual en el que la fragilidad de lo humano es total y el peligro de pérdida de identidad, inminente, si en la concepción sistémica, el universo se altera. La novela es un encuentro del hombre consigo mismo - del hombre con el hombre - del hombre con la sociedad - de las sociedades entre sí. Del hombre con lo superior⁷.

A cada una de estas entidades confrontadas las acecha la destrucción, la muerte, el silencio, el olvido si no se acuerdan los términos justos de la comunicación.

Mundos en oposición

El sentido de la búsqueda de los novelistas Vargas Llosa y Saer difiere en cuanto son diferentes las concepciones de mundo que revelan. Bucean en resoluciones diferentes a partir de los encuadres enunciados. Especificaremos los mismos:

Vargas Llosa El hablador

El título sugiere que la figura mediadora entre ambos mundos: Mascarita, ejerce un discurso que impone a la tribu. Es una activa presencia sapiente. Está promovida una interacción asimétrica, basada en el máximo de diferencia

El hablador renuncia a la cultura propia. Enuncia un discurso monológico. Rompe el diálogo con lo propio que lo descalifica. El otro en tanto otro es ignorado.

Aunque desdobra la personalidad de la narración en dos narradores hay una sola voz. La describimos como una "polifonía figurada".

La ficción se localiza en un presente que considera la historia pasada de la tribu como continuación de una situación invariante. Desaparece la historia como preocupación.

Saer El entenado

El participio pasivo describe la situación del narrador que será recipiente, traductor del grupo que lo adopta. Tiende a una interacción simétrica, con igualdad de conductas (el planteo supone también evitar las escaladas).

El entenado vuelve a la cultura de origen, a la que aporta las reflexiones suscitadas por la experiencia. El discurso es polifónico. La vivencia del otro es efectiva y productiva. Le permite reconocerse y hacer su discurso.

Concentra en un solo narrador el relato. Pero su palabra es un cruce de discursos. Estamos frente a una "polifonía disimulada".

Se ficcionaliza el pasado. Coincide con la etapa de la Conquista a la que vuelve para aportar una nueva lectura del período. Alienta la esperanza de que reinterpreta el pasado se pueda variar el presente.

Apunta a la toma de decisiones éticas y políticas de un grupo humano.

Posee una interpretación de la realidad y se conserva el derecho de transmitirla.

Ante la imagen babélica de la realidad social y psicológica, compleja, problemática, confusa y contradictoria, plantea una huida de la misma a situaciones utópicas de desembarazamiento del caos. La salida supone una instalación de una nueva moral logocéntrica.

El acto comunicativo literario posee funciones precisas e inscribe todas las estrategias discursivas dentro de una función apelativa. Intenta provocar rechazo por el mundo representado como conflictivo y adhesión al modelo propuesto.

Atribuye a la obra estética la misión de transmitir el saber y los valores. Restaura la inserción logocéntrica de la obra de arte. La "palabra" es una y se impone por la vía de la revelación y la **sabiduría**.

La obra de arte participa de la grandeza de la Creación divina.

Se detiene en precisar los problemas de la comunicación y la posibilidad de conocimientos del hombre. No presenta un discurso político, ni moralizante. Pone en tela de juicio los "esquemas" heredados que posibilitan la interpretación del mundo⁸.

No la posee y su trabajo consiste en plantear los avatares de la búsqueda.

Aporta una visión sistemática de la sociedad. Atribuye el caos a un desequilibrio del sistema. Insta a una recomposición, a una equilibración de los componentes, nunca al olvido de alguna de las partes.

No tiene mundos alternativos que proponer. Ante la situación, lector y autor, narrador y narratario coinciden en el desconcierto. La estrategia discursiva es expresiva. Pero el discurso y las operaciones que lo sustentan abogan por encontrar la coherencia solidarizando las partes del todo.

Descree de la posibilidad unívoca de acceso a la verdad. La polisemia significante sólo le permite obedecer un acto de escritura, desde la humildad de la relativización. El artista es una de las instancias mediante las cuales el complejo sistema cultural tiende a equilibrarse. Sistemáticamente, desconfía del significado, al que accede después de conciliar diferentes usos contextuales.

La escritura está considerada una más de las actividades humanas.

Ante el sentimiento de pertenencia a dos mundos disjuntos propone la marginalización y la acentuación de las diferencias. Incentivar la conciencia de pertenencia a uno de esos mundos. La elección se apoya en la visión degradada de la otra cultura, evaluada como corrupta y sin salida. Hay un rechazo de la contemporaneidad y un movimiento regresivo.

Cree en el restablecimiento de relatos que vehiculizan la transmisión de valores, en la recuperación de una creación ética.

La repetición del relato autorizado, convincente, apoyado en un estilo musical, pautado, desvanece el soporte temporal. El tiempo se borra y la narración adquiere ese valor de "batir inmemorial" del que habla Lyotard⁹ y del que se apropia el autor.

El novelista concilia los mundos escindidos en una búsqueda de equilibrio. Aunque asuma la destrucción histórica de una de las culturas, él aportará su voz para compensar la pérdida. Acepta la contemporaneidad en actitud alerta.

Expresa un "vaciamiento" de la argumentación. El relato es incapaz de transmitir valores, pero sí vivencias, momentos de extraña lucidez que tanto pueden preanunciar la catástrofe final o la epifanía.

La escritura necesita del tiempo. La memoria es escritura y la escritura es memoria. Aunque el tiempo desvanece los detalles superfluos, define, precisa. El pasado es necesario para releerlo. El relato no adquiere valor de objeto autorizado, definitivo. Permanentemente se cuestiona el narrador la autoridad de emitirlo¹⁰.

El recurrir de la memoria lo obliga a continuos replanteos de la experiencia pasada. El sistema de mundo que la sustenta no le impide rechazar o descalificar momentos, sino que lo incita a integrarlos interrogándolos permanentemente en busca de salidas. El artista se constituye en un catalizador de todos los proyectos. Conjuga dinámicamente las oposiciones: lo externo-lo interno, lo propio-lo ajeno, lo pasado-el presente. Lo externo sirve para corroborar la densidad de lo interno. El otro me explica. Es imposible un divorcio. La desaparición del otro me haría sucumbir¹¹.

Ante la teoría post-modernista emite un discurso irónico. Obedece aparentemente a la estética predominante que valoriza la escritura, la polifonía, la autorreferencialidad, para descalificarla, oponiéndole un tipo de discurso tradicional.

El sustento ideológico es conservador. La inserción en la post-modernidad elige el camino de la reacción, de la desestimación de los planteamientos. Cree que cambiando las pautas artísticas, cambia la sociedad¹².

Una última reflexión nos enfrenta al hecho de que ambas obras, una de autor peruano, la otra de un argentino residente en Francia, están exigiendo una lectura que pasa por la aceptación de un discurso que no es americano, de una polémica válida para y desde Europa y coherente con su historia y el estado actual de la sociedad, de las disquisiciones y de la producción artística europeas. Más allá de que ambas novelas respondan a tendencias encontradas dentro del planteamiento de la llamada post-modernidad, son obras que perseveran en adoptar posiciones que eluden el conflicto americano *in situ*, territorializado, sin pasarlo por el contraste de lo europeo para observarlo "desterritorializado". Vargas Llosa cree liberarse de la *intelligentsia*, de "ciertas supuestas eminencias intelectuales de la hora como Lacan, Althusser, de Cherdin o Derrida", para ponerse a la cola del pensamiento de Jean-François Revel y erigir un culto al libro *La connaissance inutile*¹³ donde decreta el fracaso de la cultura contemporánea. No advierte la poca relevancia que en nuestro medio americano tiene en realidad esa cultura denostada.

En oposición a esta dependencia ideológica, nos parece más clara y justa en el planteamiento del quehacer intelectual hispanoamericano la postura de Alejo Carpentier en *La Novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo*¹⁴.

O la que defiende Arturo Andrés Roig¹⁵ cuando se pregunta hasta qué punto "milenarismo" y "modernismo" sean posiciones que tengan que ver con nosotros los latinoamericanos y si no fuera esto algo externo que nos "recubriera ficticiamente" con el objeto de escamotear nuestra realidad. En el caso de que fuera imposible obviar la modernidad, cuestiona también por qué hay que aceptar el "agotamiento" de la misma, por decreto y acatar obedientemente por ejemplo, la "muerte de las utopías", la "orfandad epistemológica", el "vaciamiento del lenguaje", la "sensación de intemperie", que nos obliga a vivir nuestra realidad desde una realidad ajena. Exige para el intelectual americano una actitud de afirmación por lo menos del discurso, que debe independizarse de modas filosóficas extrañas para poder luchar desde allí con las otras - tantas - dependencias.

Notas

¹ Mario VARGAS LLOSA, *El Hablador*, Barcelona, Seix Barral, 1987. Las citas de página corresponden a esta edición.

² Juan José SAER, *El Entenado*, México, Ed. Folios, 1987 y Barcelona, Ed. Destino, 1988. Esta es la edición utilizada para las citas.

³ Esta inclinación de la literatura hispanoamericana a la textualidad tiene mucha historia. Ya RODRIGUEZ MONEGAL en 1967 (*Los nuevos novelistas* en *Mundo Nuevo*, N° 17, pp. 19-24) habla de la novela del lenguaje. A los primeros nombres de Borges, Cortázar, Marechal, Carpentier, Rulfo, García Márquez, Onetti, Severo Sarduy, Cabrera Infante... se agregan los nombres de las últimas promociones conectadas con los fenómenos "camp", "kitsch", "pop", "objetivismo", "la onda mexicana" y las corrientes del post-modernismo. Se la identifica como literatura de metaficción, novela de la escritura o metaliteratura.

⁴ Cfr. Beatriz MOSERT DE FLORES y Estela SAINT ANDRE, *Proyecciones de la crónica en la narrativa iberoamericana*, San Juan, Universidad Nacional de San Juan, 1988.

⁵ Se ha utilizado en el trabajo la sistematización propuesta por Juan Mayor SANCHEZ, *Interacción, comunicación y lenguaje*, en *Revista de Psicología General y Aplicada*, vol. 38², 1983, pp. 251-296 que me ha permitido abordar las obras analizadas desde estas perspectivas. Cfr. los conceptos de interacción, comunicación y conversación. También el de "comunicación como proceso de interacción y los axiomas presentados por Paúl WATZLAWICK, Janet BEAVIN BAVELOS y Don JAKSON, *Teoría de la Comunicación Humana*, Barcelona, Herder, 1987.

La obra plantea la inevitabilidad de la comunicación, los aspectos de contenido (digitales) y los relacionales (analógicos) y su continua interacción. A partir de ello consideran las dificultades surgidas en las faltas de acuerdo para puntuar las secuencias de un hecho, traducir los materiales de uno a otro registro y especifican los tipos de relaciones que se entablan de acuerdo con esta interacción (simétricas-asimétricas). Se da cuenta pragmáticamente de las diferentes causas del desacuerdo comunicacional. Son importantes los aportes sobre la estructura de los procesos de comunicación y la aplicación de las nociones de retroalimentación, circularidad y homeostasis que equilibran el sistema y que aportan instrumentos para describir el sistema literario.

⁶ Coincidimos con Tzvetan TODOROV, *La Conquista de América*, La Cuestión del Otro, México, Siglo XXI, 1987, p. 118: "¿Estaríamos forzando el sentido de la palabra 'comunicación' si dijéramos, a partir de eso, que existen dos grandes formas de comunicación, una entre el hombre y el hombre, y otra entre el hombre y el mundo, y comprobáramos entonces que los indios cultivan sobre todo la segunda, mientras que los españoles cultivan la primera? Estamos acostumbrados a no concebir la comunicación más que en su aspecto interhumano, pues, como el 'mundo' no es un sujeto, el diálogo con él es muy asimétrico (si es que hay diálogo). Pero quizás sea ésta una visión muy estrecha de las cosas, cuando mucho responsable del sentimiento de superioridad que tenemos en esta materia.

El concepto sería más productivo si se entendiera de modo que incluyera, al lado de la interacción de individuo a individuo, la que tiene lugar entre la persona y su grupo social, la persona y el mundo natural, la persona y el universo religioso. Y este segundo tipo de comunicación es el que desempeña un papel preponderante en la vida del hombre azteca, el cual interpreta lo divino, lo natural y lo social por medio de los indicios y presagios, y con ayuda de ese profesional que es el sacerdote-advino".

⁷ Este sistema retórico exige una profundización, en un trabajo posterior, que recogiera y probara los supuestos del libro de Juan MAYOR, *Estructura del lenguaje poético en las Coplas de Jorge Manrique*. Extracto de la Tesis presentada en la Universidad Complutense, Madrid, 1974. Partiendo de las categorías relacionales básicas del texto: paralelismo, oposición, gradación, podría describirse el universo saeriano que potencia la gradación.

⁸ Cfr.: Jaime ARNAU GRAS, *Prosa y estructuras cognitivas* (en Juan MAYOR, *Actividad humana y procesos cognitivos*, Madrid, Alhambra, 1985) pp. 79-83. Y Luciano ARCURI, *Conocimiento social y progresos psicológicos*. Barcelona, Herder, 1988; que analizan los esquemas ("estrategias de organización" - "modelos de mundo heredados" - "categorías de estructuras de datos" (que sirven para representar conceptos almacenados en la memoria, esquemas de objetos, situaciones, acontecimientos, e incorporar nuevos. Le atribuyen funciones (conceptual-representativa-inferencial-realizadora) y analizan el proceso de funcionamiento para codificar, almacenar, recuperar mediante el recuerdo la información y para realizar inferencias. Al "entenado" no le sirven los esquemas heredados de su cultura para categorizar lo que observa entre los andrófagos. No es capaz de segmentar en unidades significativas el desarrollo de acontecimientos, de formarse impresiones acerca de las personas, no comprende las relaciones interpersonales. Cuando adquiere experiencia, organiza núcleos conceptuales, unidades significativas a las que sí vincula, rasgos de conducta, características sociales y de la interacción interpersonal. Esta nueva posibilidad de categorización revierte sobre los esquemas adquiridos de su cultura y los relativiza. Para los tipos de memoria, cfr. M. ZARAGOZA, et. al., *Procesos de recuperación de acontecimientos de la memoria a largo plazo* (en María Victoria SEBASTIAN, *Lecturas de psicología de la memoria*, Madrid, Alianza, 1983).

⁹ Cfr. Zenón PLYSHYN, *La naturaleza simbólica de las representaciones mentales*, en María Victoria SEBASTIAN, ob. cit., y Alan BATTERLEY, *Psicología de la memoria*, Madrid, Ed. Debate, 1983. En este último se comparó la interpretación del "olvido", al que trata como una interferencia, un desvanecimiento de la huella, con la teoría freudiana.

¹⁰ Hal Foster en Jean BAUDRILLARD, et. al. Selección y Prólogo de Hal Foster, *La Post-modernidad*, Barcelona, Kairós, 1985, habla de un post-modernismo de resistencia y otro de reacción que se correspondería con los dos autores estudiados. Saer aporta una visión antitotalizadora que permitiría rescatar ciertos valores constructivos: confianza en la laboriosidad, la fraternidad, el reconocimiento del otro, la necesidad de resigni-

ficar, de bucear en el acto de conocer, de releer el pasado buscando señales, de atender a una integración de todas las piezas de un sistema interactuante individuo-sociedad. Es una invitación a explorar nuevas vías del pasado y del presente y revisar el proceso de conocimiento. Vargas Llosa, en cambio, elige la vía de la reacción, la negación de todo lo cultural contemporáneo y el encierro en un centro dogmático y paralizante. Es ilustrativa para corroborar el pensamiento del autor, la lectura del libro de Hernando DE SOTO, *El otro sendero*, que Vargas Llosa prologa, comparándolo con las declaraciones del mismo autor en *Semana del Autor: Mario Vargas Llosa*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985.

¹¹ Es posible establecer un correlato entre la propuesta de Saer y algunos enunciados de Vygotsky, cfr. L.S. VYGOTSKY, *Pensamiento y lenguaje*, Buenos Aires, Lautaro, 1964, y James WERTSCH, *Vygotsky y la formación social de la mente*, Barcelona, Paidós, 1988, sobre todo al considerar la conciencia como un todo indiviso: intelecto-afectividad. Esta organización dinámica de la conciencia tiene según él origen en procesos sociales y ambos, los procesos psicológicos superiores y los sociales, sólo pueden entenderse si se comprenden los instrumentos y signos que actúan como mediadores.

¹² Con respecto a la post-modernidad y la repercusión en Latino América nos han resultado iluminadores los artículos de Alejandro PISCITELLI *Post-modernidad e Identidad latinoamericana* y de Ernesto VILLANUEVA *Post-modernismo, intelectualidad y autocensura*, en *Cuadernos de la Comuna 10*, Municipalidad de Puerto General San Martín, Sta. Fe, mayo 1988, pp. 6-27. Coincido con Villanueva en que en América (yo diría en el mundo hispánico, él se refiere a la Argentina) los post-modernos no sólo descalifican la post-modernidad como proyecto ideológico totalizador, sino también la hacen trascender políticamente desalentando las propuestas de mejoramiento de nuestra posición en el concierto de naciones, en el planteo de la cosa económica y en el mejoramiento de la calidad de vida de nuestros pueblos. Concretamente, el discurso "transplantado de su realidad original -algunos países desarrollados europeos como Francia y Alemania- tiende a preservar el estado de nuestra situación, lamentable en el caso de Hispanoamérica. Los hispanoamericanos, maestros en trasladar lo europeo, estos últimos decenios además nos hemos consagrado como transtrocadores: al desconformismo frente a un ideal de mundo no convincente europeo, contraoponemos la resignación ante el *statu quo* paupérrimo y decadente. Una crítica semejante realizan Leopoldo Zea y Arturo Roig.

¹³ Cfr. Artículo del diario EL MERCURIO, Santiago de Chile, domingo 5 de febrero 1989, Sección E - Artes y Letras, p. 1.

¹⁴ Alejo CARPENTIER, *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*, México, Siglo XXI, 1981, p. 79.

¹⁵ Arturo ROIG, *Ciencia, Tercer Milenio y Post-modernidad*, en *Rev. Serie Científica*, Mendoza, 1989, año VIII, número 40, pp. 6-8. Para conocer la línea de pensamiento de Arturo Roig es de obligada lectura:

Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Rubén Tani y Ada Fernández Chagas (Univ. de la República, Montevideo, Uruguay)

Identidad cultural e imaginario social uruguayo: Varela y Rodó

Este trabajo, es un anticipo de una investigación proyectada como análisis del imaginario social y cultural uruguayo, desde fines del siglo XIX al presente. Trataremos de señalar las "ideas" y las "actitudes culturales", y veremos en qué modo el Uruguay actual se explica el origen de las discusiones del último cuarto del siglo XIX. Basados en datos que hasta el presente han sido enfoques parciales: económicos, históricos, filosóficos, etc., proponemos una revisión "fenomenológica" de las líneas de "pensamiento" de una cultura con crisis de identidad. Con esta actitud, creemos llenar una necesidad técnica e histórica. Dividimos el trabajo en dos partes significativas y muy breves:

1. Pragmatismo e idealismo a fines del siglo XIX en Uruguay

En Uruguay existió una discusión que pudo afectar y en cierto modo influyó en la modalidad cultural del país, lo que Ardao ha dado en llamar "revolución mental"¹, términos que son significativos.

Del enfrentamiento entre el espiritualismo y el positivismo fue importante la polémica entre J.P. Varela y C.M. Ramírez (1876) en el Club Universitario. Varela, proponía las ideas darwinistas y spencerianas, entre otras, contra el racionalismo metafísico y espiritualista que dominaba la Universidad de la época. Varela, que era "pro-anglosajón", en la *Educación del Pueblo* (1874) criticó el modelo francés que reinaba en la Universidad² y esto nos revela que en estas discusiones se planteaban aspectos ideológicos y filosóficos y se enfrentaban dos **actitudes culturales** diferentes. José P. Varela tuvo una **actitud pragmática**³, que más allá de la descripción que ha hecho Rama de Varela como **sociólogo**, nos permite situarlo en el contexto de una época en la que se definían aspectos de la **identidad cultural** uruguayo.

Pero, repetimos que, más que un asunto de "ideas", allí se plantearon actitudes culturales diferentes, resaltando la figura de J.P. Varela, quien había viajado a Estados Unidos en 1868 y reconocía la decadencia cultural de España y Francia por esa época⁴. Intuía que de los EE.UU. venía el **desafío cultural americano**. No importa tanto si era darwinista o spenceriano, su actitud era realista, científica, promoviendo más que ideas, un cambio en las actitudes y el contexto cultural de su época. En esto fue el único que se planteó el tema en forma realista. Podemos decir, siguiendo este razonamiento, que al mismo tiempo que estas discusiones se estaban

dando en Uruguay, el "Pragmatismo" americano, estaba racionalizando el imaginario de una sociedad nueva, a través de sus más preclaros y conocidos exponentes: Ch.S. Peirce, W. James y J. Dewey. El Pragmatismo aparece en un artículo de Peirce (1878)⁵, quien se reunía en el "Club Metafísico" de Cambridge junto a Ch. Wright, W. Holmes, W. James y otros. Resulta interesante, señalar que la cultura yankee se estaba categorizando y definiendo a través de estos filósofos antes mencionados. Lo importante radica, en que el Pragmatismo se proponía a sí mismo como solución discursiva a la vieja disputa (verbal) entre el materialismo y el espiritualismo, superando estas discusiones tradicionales entre "Ariel" y "Calibán" con otra actitud discursiva. El Pragmatismo venía de la línea de Darwin, Spencer, Kant, Hegel, etc.

Eso mismo se planteaba J.P. Varela en Uruguay, casi por la misma época, claro que en otra cultura de origen diferente. Otro dato importante es que las ideas de Varela se instrumentaron con la **Reforma Escolar** (1876-1879) y la **Reforma Universitaria** (1880), es decir que en cierto modo triunfó su actitud al promover un cambio ideológico institucional que marcó al Uruguay.

La actitud cultural empírica de Varela se percibe en su profunda y concreta visión de los problemas del Uruguay de fines del siglo XIX⁶, en oposición al otro paradigma cultural uruguayo, cuyas ideas tuvieron influencia y resonancia Latinoamericana: José E. Rodó. Este último, en su **Ariel** (1900), analiza la cultura yankee en relación a nuestro perfil hispánico-europeo. Pero Rodó era un literato que si bien comprendió lo que EE.UU. significaba ya para la época, no entendió con visión de futuro que el problema no pasaba por la elección de un perfil "Arielista" (espiritualista) o de un perfil **Calibanesto** (materialista), porque esta disyuntiva era la que disolvía el **pragmatismo** norteamericano.

Las "ideas" de Rodó aparecieron en un contexto social que emergía optimista hasta la muerte de J. Batlle y Ordóñez en 1929. Rodó habla de "la elegancia griega", de "vida interior"⁷ y de las grandes ciudades de América Latina⁸.

El estilo de Rodó es literario y no llega a proponer un análisis sociológico o filosófico profundo en su análisis comparado de la cultura yankee, en la cual reconoce los méritos de su progreso material, diciendo que:

*La idealidad de lo hermoso no apasiona al descendiente de los austeros puritanos. Tampoco le apasiona la idealidad de lo verdadero. Menosprecia todo ejercicio del pensamiento que prescinda de una inmediata finalidad...*⁹

Claro que, si para Rodó, Franklin era un honesto mediocre y prudente útil¹⁰ que no llegaría a santo ni héroe, debemos recordar que Franklin fue el primer director de Correos, inventor del pararrayos, fundador de la Universidad de Pennsylvania, entre otras cosas o hechos culturales.

Rodó era optimista, pensaba que EE.UU. no anunciaba nada glorioso como lo fueron Grecia y Roma, y que si América Latina se dedicaba a defender el "ideal desinteresado del espíritu", triunfaría Ariel, la idealidad¹¹, contra una deslatinización de América por propia voluntad, atraída

por la admiración de la "poderosa federación"¹².

Todo esto lo decía el "Próspero" de Rodó al espíritu de los jóvenes, ya que citando a G. Deschamps, en Francia los jóvenes se iniciaban tardíamente en la vida pública y cultural, y esto era de evitar.

Una poderosa federación y una América "dolorosamente aislada" entreveía Rodó y en su propuesta al **desafío americano**, creía que, como Varela, podíamos imitar lo positivo¹³, tanto que la "obra del positivismo norteamericano servirá a la causa de Ariel", ya que nosotros aprovecharíamos sus adelantos materiales, por ejemplo los inventos de Bell, Edison, Ford, etc.

Esta actitud cultural de Rodó, revela una incompreensión de lo que ya acontecía y sucedería después, hoy. El error no radica en sus "ideas" sino en su actitud discursiva idealista. Su terminología técnica estaba ya pasada de moda y resultaba inútil para entender el proyecto cultural del Pragmatismo, que más que a ideas se refería a la conducta y a la acción¹⁴.

Rodó, que tenía mentalidad europea, compartió el mismo punto de vista que M. Arnold, respecto a lo poco interesante que era la cultura yankee y a la poca importancia que tendría su posterior desarrollo en vistas a la realización de una cultura clásica y espiritual¹⁵.

EE.UU. era otra propuesta cultural surgida del trasfondo europeo y respecto a la dicotomía Ariel-Calibán que se plantea Rodó, William James la resolvió como una cuestión de palabras¹⁶.

Varela y Rodó representan dos paradigmas culturales y dos actitudes que marcaron el imaginario social uruguayo directamente o subliminalmente al interpretar o categorizar dos actitudes culturales uruguayas. Así como Peirce, James y Dewey categorizaron el imaginario cultural de una sociedad que ya era "pragmática".

Lo importante por señalar aquí, es que Varela introdujo cambios institucionales que ayudaron a la formación del modelo "Suiza de América", pero su actitud pragmática cristalizó en "ideas" y "bronces", en tanto que la actitud espiritualista, literaria, de Rodó reflejó el quehacer uruguayo en su alienación europea del resto de América Latina.

2. El Batllismo en el imaginario social uruguayo: La crisis de una matriz de identidad.

Si bien Batlle inventó un país, éste fue el único modelo institucional de nuestro siglo, modelo que consiguió logros políticos, culturales y económicos, en un Estado Benefactor con avanzadas leyes sociales para Latinoamérica y Europa. El Varela pragmático, tuvo un sucesor en el Batlle pragmático que pudo realizar un ideal de sociedad o sociedad ideal en base a una coyuntura exterior favorable y no tanto a una real actividad cultural que fuese ajustando ese modelo de Batlle al cambio de los tiempos.

La "Suiza de América" fue una "idea" trasplantada desde Europa y floreció digamos hasta poco después de la muerte de Batlle (1929) para comenzar a marchitarse poco a poco hasta concluir por los 50. Si hasta la guerra de Corea, Uruguay exportó vacas gordas, después abrió sus venas al F.M.I. como casi toda América Latina¹⁷.

Sin entrar en detalles en relación a los aspectos críticos que generó el modelo batllista, queremos referirnos a dos autores que han tratado el tema de la **identidad** nacional, aunque de un modo indirecto. Estos son R. Ares Pons y J. Rial¹⁸. El primero se planteó el problema de la identidad cultural utilizando los conceptos de **civilización** y **cultura**, suponiendo que el Uruguay había logrado llegar a un nivel aceptable de "civilización", pero no de cultura¹⁹. Si bien, no maneja conceptos teóricos claros, intuye aspectos e ideas interesantes, referentes a la crisis que ya soportaba esta cultura (1961). Ares Pons no llega a delimitar en forma técnica el concepto de "cultura" y, por lo tanto, sólo alcanza a definir el tema de la **matriz social de identidad** uruguaya en base a una caracterización histórica de una colectividad o pueblo²⁰.

Rial, por otra parte, hace un aporte relevante al análisis de los "mitos" que generó el modelo "batllista" y que forman parte del imaginario social uruguayo y señala que este modelo se agotó por la falta de ideas para construir nuevos mitos, es decir, renovar el modelo o sustituirlo²¹. Sin embargo, creemos que su punto de vista, basado en Castoriadis, no aporta a nivel teórico una redefinición de la matriz de identidad, y esto resulta clave no solamente para interpretar el imaginario social uruguayo, sino para interpretar esta interpretación, que por otro lado ajustaría conceptos epistemológicos originados en otra cultura.

Por matriz de identidad entendemos un imaginario simbólico socializado en una cultura determinada, que se expresa en acciones concretas de producir hechos y objetos culturales, que reflejan el imaginario y lo caracterizan. La tríada: imaginario, simbólico y real, se produce en una praxis cultural²² y ésta es precisamente la que está en crisis en el Uruguay actual.

Una matriz de identidad supone una correlación entre la producción de lo imaginario, lo simbólico y lo real.

El Uruguay **reprodujo** una actividad cultural reflejada, desde antes del modelo batllista hasta el presente, en tanto que una **matriz de identidad** supone una modalidad de **producir** la propia cultura por medio de técnicas, actitudes y acciones, que en el tiempo lleguen a conformar un perfil reconocible por la propia sociedad.

Reproducir modelos culturales ajenos lleva a un desfasaje (alienación) entre el imaginario reflejo y la realidad propia. Este desfasaje sería la pérdida de identidad de una sociedad que no se percibe a sí misma porque no tiene un esquema social organizado por una matriz de identidad generada en su seno.

El Uruguay en crisis, con una identidad cultural dependiente, no produce, reproduce hechos y objetos culturales ajenos, es decir producidos en otros contextos y otros imaginarios-simbólicos. Una modalidad propia y específica, una matriz de identidad, exige una forma peculiar de producir cultura propia a través de técnicas, propuestas y actitudes que van marcando el perfil propio de una sociedad concreta²³.

En cuanto a los conceptos de "imaginario" y "simbólico" de Castoriadis, aunque son interesantes aplicados a una formación cultural, podrí-

amos señalar que no están claramente definidos desde un punto de vista, semiótico, lingüístico y epistemológico²⁴. ¿Es acaso el **imaginario** un significado y lo **simbólico** un significante, en el sentido saussuriano? En tal caso estaríamos ante un modelo de base estructuralista estática, que deja a un lado el aspecto **pragmático** de las **actitudes discursivas**²⁵ que, socializan la comunicación de intenciones simbólicas a través del discurso.

En este enfoque aparecen conceptos peirceanos respecto a una semiótica pragmática aplicados a un trasfondo marxista. Nuestro intento teórico es tratar de asociar la **actitud discursiva** (pragmática) con la situación y contexto de producción, es decir, la **praxis discursiva** entendida como acto extralingüístico²⁶.

Notas

¹ Arturo ARDAO, *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, Universidad de la República, 1971, p. 163.

² ARDAO, ob. cit., p. 148.

³ Carlos RAMA, *José Pedro Varela sociólogo*, Montevideo, Medina, 1957, p. 17: "parece ser un pragmático o práctico..." y p. 49.

⁴ RAMA, ob. cit., p. 9.

⁵ William JAMES, *Pragmatismo*, Buenos Aires, EMECE, 1945, p. 49, dice: "En un artículo titulado 'How to make our Ideas Clear' y aparecido en el *Popular Science Monthly* (1878), /.../ decía Peirce (después de establecer que nuestras creencias son realmente reglas para la acción) que para desenvolver el significado de un pensamiento sólo necesitamos determinar qué conducta es adecuada para producirlo: tal conducta será para nosotros su sola significación".

⁶ RAMA, ob. cit., p. 33.

⁷ José E. RODO, *Ariel*, Montevideo, Claudio García, 1945, p. 45.

⁸ RODO, ob. cit., p. 105.

⁹ RODO, ob. cit., p. 90.

¹⁰ RODO, ob. cit., p. 92.

¹¹ RODO, ob. cit., p. 112.

¹² RODO, ob. cit., pp. 76-77.

¹³ RAMA, ob. cit., p. 11.

¹⁴ JAMES, ob. cit., p. 49.

¹⁵ RODO, ob. cit., p. 97, "...las orillas del Mediterráneo, civilizador y glorioso, se cifieron jubitosamente la guirnalda de las ciudades helénicas; la obra que aún continúa realizándose y de cuyas tradiciones y enseñanzas vivimos, es una suma con la cual no puede formar ecuación la fórmula **Washington más Edison**." Las opiniones de M. ARNOLD están en *America in Perspective*, H.S. Commager (Ed.) N.Y.: New A. Library 1948, págs. 178-179.

¹⁶ JAMES, ob. cit., p. 52.

¹⁷ ver M. VANGER, *Batlle y Ordóñez, pensador, político, historiador, antropólogo*, B.A., Eudeba, 1968.

¹⁸ Roberto ARES PONS, *¿Uruguay: provincia o nación?* B. A., Coyoacán, 1961 y RIAL, Juan. "El 'imaginario social' uruguayo y la dictadura.

Los mitos políticos (DE-RE) Construcción" en C. PERELLI y J. RIAL, *De mitos y memorias políticas*, Montevideo, E.B.O., 1986, cap. I.

¹⁹ ARES PONS, ob. cit., p. 60.

²⁰ ARES PONS, ob. cit., p. 66.

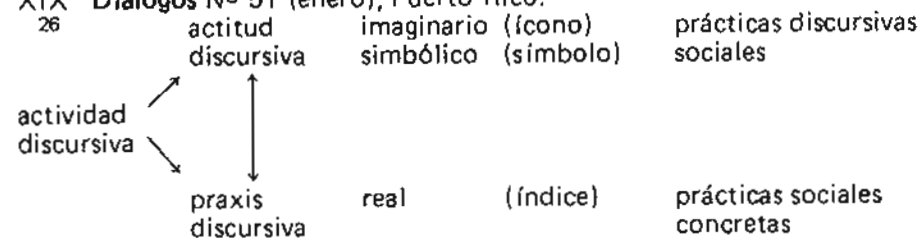
²¹ RIAL, ob. cit., p. 31.

²² J. HABERMAS, *Excursus sobre C. Castoriadis: "La institución imaginaria"* en J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, pp. 387-396.

²³ V.S. NAIPAUL, *El regreso de Eva Perón y otras crónicas*, Barcelona, Seix Barral, 1983: "Los uruguayos dicen que son una nación europea, que siempre han dado la espalda al resto de América del Sur. Fue su gran error, y forma parte de su fracaso. Sus hábitos de riqueza los convirtieron, de un pueblo profundamente colonial, culto pero intelectualmente nulo, que eran, en consumidores, parásitos de la cultura y la tecnología ajena" (p. 164).

²⁴ J. HABERMAS, ob. cit., pp. 392-393.

²⁵ R. TANI, *Marx: crítica cultural y posmodernidad* El Popular (11 de diciembre) 1987, p. 5 y la "Retórica del discurso marxista en el siglo XIX" *Diálogos* Nº 51 (enero), Puerto Rico.



Ana María Vega (Universidad Nacional de Cuyo)

Daimón de Abel Posse como un camino hacia la identidad latinoamericana

Abel Posse, diplomático y escritor argentino contemporáneo, es autor de varias novelas: *Los bogavantes* (1968), *La boca del tigre* (1971), *Daimón* (1978), *Momento de morir* (1979), *Los perros del paraíso* (1983), *Los demonios ocultos* (1988), *La reina del Plata* (1988), *El viajero de Agatha* (1989).

Daimón y *Los perros del paraíso* pertenecen a una trilogía sobre la conquista, cuya tercera parte: *Los heraldos negros* aún no se ha editado.

Por la labor realizada como escritor Abel Posse ha sido objeto de las siguientes menciones honoríficas: Premio Nacional de Literatura, Bs. As., 1971; Premio Rómulo Gallegos, Venezuela 1983; Premio Mare Nostrum, España, enero 1989; Premio Diana, México, setiembre 1989.

Si bien es visible en su obra un desnivel estético -para nosotros la mejor en este sentido es *Los perros del paraíso*, a la que le seguiría *Daimón*- hay en toda ella una permanente indagación de las constantes que configuran la identidad latinoamericana.

Predomina en su novelística un tono agresivo, caracterizado por una feroz iconoclasia y una ruptura de esquemas preestablecidos. Este tono, creemos, es el causante de dos actitudes opuestas por parte del receptor: la de rechazo o la de la aceptación por el humor, un humor ambiguo que oscila entre la risa y el dolor, y que se expresa a través de la parodia y la ironía.

El protagonista de la novela *Daimón*, de la que nos ocuparemos especialmente, es el legendario conquistador Lope de Aguirre. Este personaje, según las crónicas, desarrolló su accionar en el Perú de Pizarro, y fue enviado por este último a la conquista del Dorado bajo el mando de Pedro de Ursúa.

Daimón es el nombre dado por Posse a Lope de Aguirre y conserva en la novela todas sus acepciones griegas: espíritu del mal, dios, genio, fantasma, espíritu de los muertos, hado, desventura. Ya desde el título Posse caracteriza al personaje, que aparece en la novela como un fantasma después de muerto, y que, con distintas vestiduras, se mueve en el espacio americano desde la conquista hasta nuestros días. Es decir, este personaje se constituye en el eje vertebrador de una interpretación personal de la historia de América.

El argumento de la novela se puede dividir en tres secuencias. La primera secuencia es el renacimiento de Aguirre y sus hombres y la nueva partida hacia la difícil conquista de América. Esta secuencia se desarrolla en la primera parte de la novela y abarca desde 1572 -once años después de la muerte de Aguirre- hasta 1780, año del levantamiento de Tupac Amaru.

En esta primera parte Aguirre y sus hombres reviven y vuelve a nacer en ellos el deseo de conquistar América. Comprenden que el poderío español está en las costas, y deciden apoderarse del interior de América, para luego declararle la guerra a España. A este efecto Lope envía una carta a Felipe II. Empeñados en esta difícil tarea se encuentran con las amazonas y finalmente con el reino del Dorado. Es entonces cuando unos indios "presumiblemente cuzqueños", enterados de la rebeldía de Lope, le piden a este su apoyo y el oro para la insubordinación que preparan en contra de los españoles. Lope, que ya ha comprendido que no se puede luchar en contra de España, a causa del armamento sumamente sofisticado -provisto por otros países europeos- en un acto de alta traición entrega su tropa y huye en pos de su felicidad personal.

La segunda secuencia es la americanización de Aguirre y se desarrolla entre 1780 y 1911, año en que Hiram Bingham descubre Machu Pichu. Esta secuencia pertenece a la segunda parte de la novela.

Lope huye siguiendo una voz interior, que lo lleva al encuentro con Sor Angela, una monja que había conocido en un convento de Guadalupe en 1525, y de la que conservaba una imagen adorable. Casi 300 años después la encuentra en un convento de Arequipa y se casa con ella. Transcurridos

varios años de felicidad conyugal, destruida por la cotidianeidad, Lope siente nostalgia de sus hombres. Parte en su búsqueda y los encuentra en Lima adaptados a un molde europeo de vida. Vuelve a Machu Pichu, donde residía con su esposa, la mata y con la ayuda de Huamán, el amauta, se introduce en el conocimiento de "lo abierto". "Lo abierto" es para Posse un estado natural de equilibrio consigo mismo y con el mundo circundante, una especie de "paraíso" propio, que se asemeja al primitivo paraíso americano, perdido por los europeos. La magia se termina cuando Hiram Bingham descubre Machu Pichu. Entonces Lope decide salir a recorrer América. Aquí comienza la tercer secuencia de la novela: la degradación de Aguirre y de América. Lope recorre primero el interior americano y se encuentra con que empresas extranjeras -japonesas, británicas, norteamericanas, holandesas- son las que explotan al hombre y al producto del suelo. Luego visita las grandes ciudades las cuales están construidas y habitadas al estilo de las grandes ciudades europeas. En un último intento de rebelión Lope decide alistarse en las filas del Che, pero antes de que esto ocurra muere definitivamente en la novela, ahogado por una presa de pollo que se le atraviesa en la garganta.

Creemos que podríamos adaptar, refiriéndonos a esta novela, una vieja frase de Tinianov: "Cuando la vida entra en la literatura se convierte en literatura", y transformarla en: "Cuando la historia entra en la literatura se convierte en literatura".

Con procedimientos propios del realismo mágico, como son, la exageración y la deformación grotesca de la realidad, y con técnicas superrealistas -el esoterismo, la parodia y la ironía- Posse transforma los hechos históricos en episodios verdaderamente delirantes.

Esta mirada hacia el pasado responde, a nuestro entender, a la intención del autor de poner en crisis, en el sentido etimológico de pasar por la criba, rasgos de nuestra identidad, que se repiten cíclicamente desde la conquista hasta nuestros días. Estos rasgos son: el autocratismo, entendido como rebeldía o rebelión personal; las contradicciones del catolicismo imperial, es decir de una iglesia obsecuente con el poder; el erotismo abarcador, total, pero reprimido; la permanencia de modelos extranjeros que no se adecuan al ser latinoamericano, la latencia de lugares y creencias de raigambre indígena.

El **autocratismo**: interrogado Abel Posse acerca de por qué había elegido a Lope de Aguirre como personaje de su novela nos contestó que para él este conquistador es "el símbolo del eterno rebelde de la España verdadera". Esa rebeldía, según el autor, se ha introyectado en nosotros, y Lope le sirve "como un hilo secreto del autocratismo en América".

Lope de Aguirre, según testimonia la novela, haciéndose eco de la historia, fue el único conquistador que se atrevió a rebelarse frente a su rey Felipe II. Lope desde América le envía una carta, declarándole su intención de apoderarse del nuevo continente, y de hacerle la guerra a España. Esta carta escrita como un impulso frente al desamparo y deshonra sentidos por Lope, es citada por Bolívar entre los antecedentes de la independencia americana. Y es también la que inspira a Otero Silva para su

novela: "Lope de Aguirre, príncipe de la libertad", de 1979.

Ahora bien, cuando Lope, al final de *Daimón*, quiere enrolarse en las filas del Che, se repite este acto de rebelión. Y el mismo Che queda como otro ejemplo de rebeldía, según la simbología de *Daimón*.

Las contradicciones del catolicismo imperial: Posse critica las contradicciones de una conquista hecha en nombre de una religión que no permite la muerte, y, no obstante son muchos los dioses y los indígenas sepultados en América. Dice al final de la novela:

De los 91.000.000 de locales que había en el momento del descubrimiento de Europa, sólo quedaban 11.000.000 de puros sin poder ni gloria... (Daimón, p. 237).

La exageración en las cifras, algunos historiadores hablan de 25.000.000 de locales en el momento de la conquista, obedece a la intención de poner el acento en el hecho de la matanza.

Este reclamo es coincidente con el de otros autores latinoamericanos: Carpentier en su novela *El arpa y la sombra*, o en su obra teatral: *La aprendiz de bruja*; Uslar Pietri en *El camino del Dorado*, en donde el héroe es también Lope de Aguirre; Juan Liscano con su poema *América*; José Emilio Pacheco con su poema *Crónica de Indias*; entre otros.

Interrogado Abel Posse acerca de este problema, nos contestó:

Me parece un horror que la guerra de dioses que implantó, no el cristianismo, sino el catolicismo imperial, haya sepultado una visión del mundo, una cosmovisión americana enriquecedora, y se hayan destruido textos, documentos y hasta a los dioses mismos. América es un continente de dioses sepultados, y el artista es el buscador de los dioses, ya sea los del futuro, como los del ayer sepultados.

El erotismo abarcador, total, pero reprimido: Posse le inventa al Lope de la primera parte, las crónicas no hablan de esto, una fantasía erótica que oscila entre una monja de un convento de Guadalupe: Sor Angela, una prostituta de Córdoba: la Mora, la relación incestuosa con su hija: doña Elvira, y la idealización de doña Inés de Atienza, amante de su jefe Pedro de Ursúa. En la segunda parte de la novela esa fantasía se concreta en el casamiento con Sor Angela, y este amor termina con lo que Posse llama el "erocidio matrimonial". Cuando Lope va a casarse una reflexión lo persigue: "En tu vida has tenido muchas hembras, pero nunca una mujer". (*Daimón*, p. 140).

El erotismo español, abarcador, total, reprimido en imágenes que cuando se concretan no llegan a la plenitud, se hace carne en el ser latinoamericano y pervive hasta nuestros días como en el caso del tango: "Patotero sentimental", que Posse intertextualiza.

Esta visión del erotismo es semejante, creemos, a la que presenta la novelística latinoamericana actual. Nos referimos a *Juanamánuela, mucha mujer*, de Marta Mercader; a *Crónica de una muerte anunciada*, *El general en su laberinto*, de Gabriel García Márquez; *Los pasos perdidos*, de Alejo Carpentier; *Gringo viejo*, de Carlos Fuentes. Todas estas novelas son testimonio de amores totales que no se concretan plenamente.

La permanencia de modelos extranjeros que no se adecuan al ser latinoamericano: cuando en la segunda parte de la novela, Lope visita Lima en la búsqueda de sus hombres - transcurre el s. XVIII - se encuentra con muchas novedades: lo alojan en el "Hotel de París"; uno de los hombres de su tropa, el mutilado Ayala, es todo un "maitre d'hotel"; el diario de la tarde se llama "Le Commerce (des arts et des lettres)"; su hija, doña Elvira, ofrece a las amistades una *souper musical*. Todo esto lo hace reflexionar: "Se veía que América se independizaba nomás" (Daimón, p. 171). La crítica del autor se hace nuevamente presente: América en pos de modelos extranjeros, la independencia que no fue y que no es.

Dice Abel Posse en un párrafo de su discurso de recepción del premio Rómulo Gallegos:

...Por muchas razones que no viene al caso analizar, es inoperante continuar con ese automatismo imitativo que nos llevó a una forma de vida pensada por otros. Seguiremos siendo "subdesarrollados", según el mote que nos pegaron, porque en el fondo no queremos ingresar en un modelo que no nos interesa, que nos es espiritualmente inconveniente y aún remoto. La tarea a la cual estamos convocados consiste en imaginar nuestro desarrollo y nuestro propio estilo de progreso.

Conclusiones:

Hemos tratado de demostrar en esta exposición cómo la temática abordada por Abel Posse en *Daimón* lo inscribe en un *corpus* literario latinoamericano actual, caracterizado por hacer serios reclamos desde la literatura hacia la historia. Estos autores consideran que el enfoque histórico no es abarcador de toda la realidad latinoamericana, y, a través de recursos específicamente literarios, reescriben la historia con clara intención de mostrarnos facetas ocultas u omitidas de nuestra realidad.

En Posse la vuelta al pasado se hace para develar este presente caótico que vivimos:

...Por cierto en mi libro he querido indagar por senderos del lenguaje y con figuras de fantasía, en la esencia de nuestra inmadurez... Tal vez en mí, como en otros escritores, la obra se fue haciendo como un exorcismo, con la secreta esperanza de que tal vez al hombre le sea dado poder quebrar esa fatalidad del nietzscheano "eterno retorno de siempre lo mismo". (Discurso de recepción premio Rómulo Gallegos).

Creemos que con *Daimón*, Posse intenta concientizar al lector latinoamericano actual y señalar un camino, al menos el comienzo, para el logro de nuestra identidad futura.

María Antonia Zandanel de González (Universidad Nacional de Cuyo)

Identidad y discurso histórico en *Las Lanzas Coloradas*, de Arturo Uslar Pietri

La vinculación entre la historia y la ficción aparece como una constante característica en la narrativa Hispanoamericana. Esta nota que ha sido suficientemente resaltada por la crítica debe completarse, para ser exacta, con algunas otras consideraciones. La recurrencia a los acontecimientos históricos, al referente real, va más allá de una intención evocativa o de simple recreación temática; se recurre a la historia en un intento de encontrar las líneas explicativas del presente, e incluso proyectarlas a lo porvenir.

La inserción de lo histórico plantea una problemática específica que es necesario sacar a la luz si se pretende extraer de esta inserción todas sus posibilidades explicativas. En efecto, al abordar la novela histórica nos encontramos con un particular modo de articulación entre el discurso histórico y el discurso ficcional, cuyas modalidades debemos delinear a riesgo de limitar la ficcionalización histórica a un simple rasgo temático.

Si bien la manifiesta dimensión discursiva extratextual de la novela histórica supone una reducción frente a la completa autonomía de la obra literaria, que proponen los cultores de expresiones más recientes, esta dependencia, o mejor esta referencialidad, impone una tensión de alto valor sémico.

Esta circunstancia ha sido agudamente destacada por Rodolfo Borello al ocuparse de las relaciones y problemas entre el relato histórico y el relato novelesco, cuando señala la significación que tienen los diversos modos de incorporar la realidad histórica a la ficción literaria:

En expresión del propio Borello:

¿Cuáles son las consecuencias de una técnica literaria, de una forma específica de expresar e integrar lo histórico en lo literario? ¿Qué consecuencias pueden desprenderse de esta interiorización metafísica de lo histórico en la narrativa?¹

Las técnicas literarias, en tanto que articulan la relación entre lo histórico y lo narrativo, dicen también de un modo específico de concebir la historia y la realidad. Con este punto de partida, nos proponemos indagar la concepción que sostiene la obra de Arturo Uslar Pietri, a través de la modalización del discurso histórico en *Las lanzas coloradas*.

La preocupación por la temática histórica, veta que ha sido ampliamente explotada por numerosos escritores hispanoamericanos, no debe verse en el caso particular del venezolano ni como una forma de evasión del presente ni como una reinención de la historia; sino, por el contrario, nuestro novelista bucea en la historia que explica este presente, el origen de ciertas actitudes nacionales hondamente arraigadas y para tratar de desentrañar la identidad de Hispanoamérica a través de la búsqueda de lo nacional y lo propio. El pasado explica el hoy, el ahora, y ayuda a

comprender nuestra particular idiosincrasia, nuestro modo de ser.

En 1931 publica *Las lanzas coloradas*, donde asistimos a las luchas por la independencia, precedidas por una admirable recreación del clima espiritual, inestable y caótico, que anuncia la sangrienta guerra civil. El tema histórico evoca las luchas sostenidas entre 1810-1814 entre las fuerzas independentistas que ansían la libertad de Venezuela y las fuerzas realistas leales al rey de España. Son, según Arciniegas², años terribles en la historia de Venezuela. La novela se nos presenta como un fresco de las alternativas dramáticas de la guerra de la independencia, donde lo épico alcanza momentos de admirable tensión.

En primer lugar, vamos a ocuparnos de la inserción del referente real, las luchas por la emancipación, en esta novela.

Ya se ha advertido que la historia se presenta como discurso, como diégesis, para usar las palabras de Genette, de modo que los acontecimientos no están presentados como una simple sucesión de hechos, como una pura cronología. El historiador da cuenta de los hechos, a través de un discurso que, semejándose a la modalidad narrativa tiene, sin embargo, sus propias exigencias.

La primera y tal vez la más característica es la de la objetividad, en función de la cual, el historiador intenta mantener la distancia entre su persona y el hecho narrado, tratando de ajustar su discurso a los acontecimientos efectivamente acaecidos. La segunda, es el modo de explicar propio de la historia. Si bien su base es primordialmente documental o testimonial, tanto los documentos como las acciones individuales están integrados en una visión generalizadora donde las acciones y acontecimientos particulares están en función de la comprensión de otros acontecimientos y en definitiva de una comprensión global, y por lo tanto totalizante, del mundo que se quiere representar. Esta comprensión es diacrónica y por eso los acontecimientos importan como causa explicativa, sobre todo en su proyección temporal.

La novela es también diégesis; guarda, necesariamente, puntos en común con el discurso histórico, pero fundamentalmente lo que la singulariza como novela histórica es su clara intención testimonial, anclada en la específica temporalidad de un ámbito histórico que se desenvuelve como un proceso dotado de sentido, en donde se instala de lleno la actividad fictiva y fabuladora, estableciendo una tensión entre poesía y verdad³.

Esta tensión se formaliza, en esta novela, de una manera compleja cuyas modalidades pretendemos señalar.

Una primera forma de articulación del referente histórico está dada por la incorporación de una serie de acontecimientos que, a modo de grandes hitos, circunscriben temporalmente la acción en el discurso:

-Destitución del capitán general Emparán, 1810.

-Proclama de la Independencia de la República de los Estados Unidos de Venezuela y comienzo de la guerra, 1811.

-El terremoto de 1812.

-Enfrentamiento de Domingo de Monteverde y Francisco Miranda, 1812.

-Capitulación de Miranda en San Mateo, 1812.

-Pérdida de la plaza de Puerto Cabello por Bolívar, 1812.

-Ejecución del decreto de guerra a muerte por Bolívar, en las bóvedas de La Guayra, 1814.

-Ataque de Boves a La Puerta, 1814.

-Ataque a La Victoria, Boves herido de muerte, 1814.

Estos hitos motorizan las circunstancias en que se desenvuelven los personajes y el relato fictivo se asocia a ellos de diferentes maneras.

Por un lado, los hechos históricos están presentados con la objetividad característica del historiador: referencias puntuales, exactitud cronológica, carácter documental. Es el narrador, desde su transmisión privilegiada de la tercera persona que impone desde arriba su perspectiva, quien conecta estos hechos con la vida de los personajes. A partir del rigor histórico con que estos son presentados, se proyecta su relación con la trama novelesca.

Por otro lado, los acontecimientos históricos se convierten en el cauce por donde circula la vida de los personajes. Esta estrecha vinculación entre discurso histórico y ficción hace que los acontecimientos adquieran una gran fuerza, de alto contenido lírico, en contraste con la concisa objetividad ya mencionada.

Sin embargo, no son estos los que ocupan el centro del discurso narrativo, sino que el eje central está puesto en la ficción. Son los personajes los que nos presentan el paisaje de la revolución, su clima histórico. El protagonismo no está puesto en el referente, sino en el mundo de la ficción, y a partir de ella comienzan a delinearse los caracteres distintivos de la época, vistos tanto desde el discurso del narrador como desde el discurso de los propios personajes:

-la conformación social de la época.

-la actitud de los distintos estratos y grupos sociales frente a la revolución.

-el surgimiento de las nuevas ideas y la atmósfera que rodea su difusión.

-la lectura de las obras políticas de la Ilustración: **El Contrato Social de Rousseau**, la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano.

-el debate de las ideas, la conciencia de la Patria naciente.

-las dudas, las contradicciones, el fervor de los iniciados en las nuevas doctrinas.

-la adhesión casi mística a estos principios que se incorporan al movimiento revolucionario, dándole un contenido ideológico.

Los pormenores de la lucha revolucionaria, su clima humano, las reacciones que provoca en el común de la gente, los conocemos vívidamente a través de los personajes, cuya singularidad nos muestra a las claras el carácter aleatorio y contradictorio con que Uslar Pietri presenta el papel de los hombres en la contienda bélica. Son, por así decirlo, la contrapartida de un planteo épico de la Independencia. Fernando Fonta, el patriota, el hacendado, el intelectual, es un hombre irresoluto, cobarde, pusilánime, que marcha a la guerra impulsado por el deseo de venganza. Presentación Campos, el mulato, el capataz, lo hace impulsado por la ambición y por la energía de su carácter. Servirá a la causa de los godos y arrastrará con él al

grupo de los esclavos que lo secundan, porque presume que con aquellos encontrará mayor oportunidad para su ambición. La guerra se presenta como una ocasión para desplegar su capacidad de dominio y su ambición de poder.

Sólo sabía que iba para la guerra pero aún ignoraba si sería realista o republicano (p. 81)⁴.

Los godos tienen mucho tiempo mandando y ya están ricos y buchones. Con ellos se puede conseguir algo. Mientras que los insurgentes están más arrancados que un huérfano. Con esa gente no se consigue sino hambre (p. 82).

Otro modo de articular Historia y ficción se puede advertir en la forma en que son incorporados los personajes que han tenido una destacada actuación en la guerra de la Independencia. Miranda, Bolívar, Boves, son presentados no desde la concreción de sus caracteres históricos, sino a través de un proceso de desrealización que tiende a instalarlos en una categoría casi mítica.

Tal es el caso del general realista Boves, el exterminador, un ser sanguinario que arrasa pueblos y avanza implacablemente a lo largo de la novela. A partir de la sugerencia del narrador, el lector percibe una presencia asechante y destructora, que se agranda ante sus ojos hasta convertirse en presencia efectiva.

Otro tanto podemos afirmar de la figura de Bolívar como libertador. El gestor de la independencia venezolana abre y cierra la novela, a través de un modo indirecto de presentación. La obra finaliza con la tan esperada llegada de Bolívar, precedida por las voces que anuncian esa llegada: "Bolívar viene" (...) "El general Bolívar viene" (...) "El libertador viene" (...). Sin embargo el lector, puesto en la perspectiva de uno de los personajes, no alcanza a visualizarlo.

Tanto la presencia de Bolívar como la de Boves están anunciadas por la repetición de una serie de frases cortas que, a modo de letanía, se intercalan en el relato y marcan el efecto interior que esas presencias provocan en la conciencia de la gente. Cada vez que esa frase es repetida agrega un nuevo significado a esa presencia hasta darle un contenido casi físico en su estatura mítica, creando un efecto de gran tensión dramática.

Otra visión de la historia está dada a través de la oralidad, procedimiento discursivo que se gesta dentro del discurso narrativo, y que nos permite ver la obra que nos ocupa no como un producto cerrado, sino como un espacio donde se operan procesos de significación que la abren a otros espacios discursivos.

Los relatores, responsables de estos espacios, son seres casi anónimos, difusos portadores de la tradición oral, que relatan sus pequeñas historias y con ellas su versión de la Historia y del mundo, en la que los mitos, las creencias, los sentimientos, los valores, forman parte de la vida cotidiana. Ellos nos hablan de su particular forma de aprehender la realidad y nos transmiten "el oculto mensaje del alma criolla"⁵.

Es necesario destacar la presencia de esta modalidad por el valor que el

mismo Uslar Pietri le confiere:

En los mitos y leyendas que nuestro pueblo conserva y transmite oralmente hay mucho más de lo que podríamos llamar la concepción venezolana del mundo, su espíritu, su vida, y su moral, que en todas las obras cultas que han pretendido explicarla⁶.

Creemos haber destacado los mitos principales con que Arturo Uslar Pietri articula el discurso histórico con el discurso narrativo. Estas formas diversas nos han ido revelando los sentidos que la Historia, la Historia de la Independencia venezolana, guarda para nuestro autor.

La novela se formaliza a partir del relato de los acontecimientos que definen en sus vicisitudes el rumbo de una nación; pero de ningún modo estos acontecimientos son el resultado de una ciega fatalidad ni guardan entre sí una relación que pueda ser reducida a un puro razonamiento casual. La Historia está amasada con la carne y con la sangre de los hombres y por eso lleva consigo sus contradicciones, sus debilidades, sus grandezas, sus flaquezas y sus sin razones. Pero, además, la Historia arraiga en la forma de ser de un pueblo, en su sentido de la existencia, en sus tradiciones, en sus concepciones, en su sentido de lo cotidiano y de lo trascendente.

Al decir de Uslar Pietri:

Sus ideas de la sociedad, de la justicia, del bien, del mal, de la felicidad, de lo bello, de lo sobrenatural, surgen diáfanas de esas sabrosas leyendas y consejos sobre el alma del Tirano Aguirre, el carretón de las ánimas, el cantor florentino, Juan Bobo y los personajes de su comedia animal⁷.

Y en el caso de la novela que nos ocupa también de la figura épica de Simón Bolívar, que al decir de uno de sus enemigos: "Es más temible vencido que vencedor"⁸.

Por lo expuesto, estas notas explicarían por qué la prosa de Uslar Pietri transita las más diversas expresiones: de la concisión de la crónica histórica a la poética tensión del realismo mágico. Esta compleja elaboración nos permite concluir que si la identidad refleja el modo de ser de un pueblo, su mismidad, esto se realiza antes que en una concepción elaborada de antemano, en la singularidad de sus hechos históricos que fundan una gesta común y en el tesoro de su sabiduría popular.

Notas

¹ Rodolfo A. BORELLO, *Relato histórico, relato novelesco: problemas*, en Saúl SOSNOWSKY (Comp.), *Augusto Roa Bastos y la producción cultural americana*, Bs. As., Edic. de la Flor, 1986.

² Germán ARCINIEGAS, *Bolívar y la revolución*, Bogotá, Planeta, Autores colombianos, 1984.

³ Cfr. Amado ALONSO, *Ensayo sobre la novela histórica. La Gloria de don Ramiro*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1942.

⁴ Arturo USLAR PIETRI, *Las lanzas coloradas*, Navarra, Salvat, 1970.

⁵ Arturo USLAR PIETRI, *Letras y hombres de Venezuela*, Madrid, Editorial Mediterráneo, 1974, p. 247.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ José Luis BUSANICHE, *Bolívar visto por sus contemporáneos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 35.

Oscar Zalazar (CONICET, Mendoza)

La oposición civilización-barbarie en el "Gran Sertón: Veredas" de Joao Guimarães Rosa

1. El texto artístico

¿Por qué una novela? Si podemos considerar el arte como una forma de conocimiento de la vida, y en nuestro caso particular, de la vida histórica de un pueblo, el arte mismo es una forma de lucha por una verdad que nos resulta imprescindible a nosotros, los latinoamericanos. Esta necesidad del arte tiene su inicio en la necesidad de saber de nosotros mismos y en este sentido es una forma de conocimiento. Y como una forma de conocimiento entre otras posibles (políticas, filosóficas, etc.) podemos estimar al texto como mensaje. Es pues lícito considerar al texto artístico como un mensaje articulado en un lenguaje particular; entendiendo aquí lenguaje en sentido amplio como "...todo sistema organizado que sirve de comunicación-información y que utiliza signos"¹.

El texto artístico entendido como mensaje supone un receptor y un emisor. En nuestro caso la lectura del texto de Guimarães Rosa, la efectuaremos desde el punto de vista del receptor, atendiendo a nuestra preocupación por la oposición civilización-barbarie como ejes articuladores del texto y por consiguiente considerando la obra de arte como obra abierta (Umberto Eco). Recordemos las palabras de Paul Valéry: "Il n'y a pas de vrai sens d'un texte". Esto impone considerar la obra de arte como fuente inagotable de experiencias que concentrándose en ella, hace emerger-converger siempre nuevos aspectos de la misma, donde cada interpretación es un modo de acceder a la misma, pero de un modo que no es provisional ni definitivo. La obra en cuanto objeto producido que organiza una trama de efectos comunicativos, esto es en cuanto forma originaria imaginada por el autor, es cerrada y conclusa, pero abierta a posibles interpretaciones. Por esto la lectura interesada del presente texto no debe entenderse como una lectura de lo que quiere leerse, al modo de ciertas lecturas hermenéuticas. El texto en cuanto posee un lenguaje y "...esto significa poseer un sistema cerrado, determinado de unidades significativas y de reglas para su combinación, lo que permite transmitir cierta información"².

Nuestra lectura se centra en el nivel del mensaje mismo, en cuanto posee una significación como acto de comunicación, de conocimiento y que por lo tanto cumple una función social. Así la oposición civiliza-

ción-barbarie no es exterior al texto; se inscribe en él como eje de articulación y es expresión de la lucha entre dos modelos sociales que se han enfrentado violentamente en nuestra historia reciente. Nuestra lectura se apoya en el mensaje y no en preocupaciones extra-textuales (como el texto entendido en cuanto documento, como si hubiese un texto privilegiado que dice la "historia verdadera").

En fin, vamos a realizar nuestra lectura desde dos perspectivas: en primer lugar el mensaje en cuanto a su lenguaje, determinaremos sus unidades significativas y sus reglas de combinación; en segundo lugar el mensaje en cuanto a su función referencial, es decir el saber de la barbarie en oposición a la civilización; se relata la historia desde el punto de vista de la barbarie como historia del Sertón y se utiliza en el relato el habla del yagunzo⁴.

2. Unidades significativas

Desde una perspectiva paradigmática podemos determinar tres unidades nucleares. El símbolo por excelencia, teniendo en cuenta que el signo artístico es icónico y figurativo, es el diablo, que aparece formulado principalmente como "el diablo en la calle en medio del remolino" y que es inclusive el epígrafe que inaugura la novela. El diablo se dice de muchas maneras: el qué-digo; el qué-hay, el Cuyo, el de-los-fines, el Austero, el Severo-Mayor, el Xú, el Cabrón-negro, el murcielagón, el demonte, ...etc. Esta pluralidad de nombres permite categorizar con infinita riqueza las situaciones, sentimientos y aspectos del Sertón y expresa al mismo tiempo las posibilidades del saber de la barbarie. Un segundo símbolo nuclear es el Sertón mismo, el cual no es mero espacio geográfico, no es mero paisaje, ni menos exótico por lo que no tiene tratamiento romántico. El sertón se dice de muchas maneras: "El Sertón acepta todos los nombres: aquí es los generales, allá es el llano, acullá es la caatinga"³.

La tercera unidad, Riobaldo, también comparte la pluralidad de denominaciones, aunque se pueden fijar en tres las fundamentales, relacionadas con los momentos esenciales de la vida de nuestro héroe: Riobaldo niño-huérfano, joven que se educa en la ciudad, profesor en el Sertón de Zé-Bebelo; Tatarana cuando comienza su destino de yagunzo, el-de puntería-perfecta; y por último El-víbora-blanca, jefe de yagunzos que sueña con transformar el desierto: "Fui el jefe víbora-blanca, después de ser Tatarana y de haber sido el yagunzo Riobaldo"⁴.

La regla que determina la articulación de las unidades significativas del texto se encuentra formulada como la pregunta por la posibilidad de afirmar una contradicción: el diablo ¿existe y no existe? Esta duda se desplaza a las demás unidades significativas "...Satán ...Socio-y de él tan sólo dije S ...Sertón⁵. El yagunzo Riobaldo ¿fui yo? Fui y no fui"⁶. Esta ambigüedad que introduce el preguntar, la duda y su desplazamiento a todas las unidades significativas del texto, inclusive las unidades que podríamos determinar como periféricas: "¿Qué dice el burití? -Yo sé y no sé⁷. Esta ambigüedad, decíamos, dota al texto de una permanente irrealidad, propia del texto artístico como tal, pero que además permite una

apertura al conocimiento histórico de una voz ya silenciada, la voz del yagunzo. En este sentido podemos decir que el recurso a la novela, al arte, es la posibilidad de registrarla, de volver a escucharla, de conservarla como memoria. Así la función poética dominante en el texto deviene función referencial, haciendo posible un conocimiento, que como dijimos al comienzo, nos resulta imprescindible a nosotros.

Desde una perspectiva sintagmática la articulación de las unidades significativas, en cuanto pura linealidad, siguen el modelo de la memoria; los cortes se producen de acuerdo al ritmo del tiempo subjetivo del narrador principal Riobaldo. Este recurso a la memoria dota al relato de verosimilitud histórica y nos permite distinguir grandes períodos unidos por la afirmación "vivir es muy peligroso", que actúa de nexo y que es por otra parte una de las conclusiones básicas de la historia del Sertón-Canudos. Esta situación determina la memoria como valiosa: "Olvidar para mí es como perder dinero"⁸.

3. Saber de la barbarie

Desde el punto de vista de la función referencial del mensaje, el narrador se presenta como una voz entre otras: "Voy a hablarles. Les hablo del Sertón, de lo que no sé. Nadie sabe todavía. Sólo unas rarísimas personas, y esas pocas veredas, vereditas"⁹. En un primer momento el conocimiento o saber del lugar se presenta como una propiedad de sus habitantes: "Sertón, quien sabe de él es el urubú, el gavián, la gaviota, esos pájaros, ellos están siempre en lo alto, palpando el aire con colgado pie, midiendo con la mirada la alegría y todas las miserias"¹⁰. Estos son los testigos del Sertón, a los que hay que agregar sólo unas rarísimas personas: Quelemén sabio del Qué-hay, la madre de María Duzuza, dulce prostituta del lugar, con los pájaros, los buritíes, la caatinga, todos saben que-el Sertón no tiene lugar¹¹. En realidad es una ilusión, se lo supone desierto, después de la matanza lo será, se lo necesita vacío pero está lleno de vida, de veredas, vereditas. Es así como, el saber de la instrucción, de la ciudad, de la civilización, en una palabra el saber liberal de la república, habla por boca de Zé-Bebelo, aspirante a diputado y traidor de profesión: "Diciendo lo cual, después establecido que aboliese el yaguncismo y diputado fuese, entonces reluciría perfecto el Norte, poniendo puentes, cimentando fábricas, remediando la salud de todos, satisfaciendo la pobreza, estrenando mil escuelas"¹².

Para esto el Sertón debe, está obligado a ser desierto. Hay que combatirlo, se necesita la guerra: el diablo en la calle en medio del remolino. Joca Ramiro, valiente jefe de yagunzos, pregunta a Zé-Bebelo en su derrota: "¿Vale algo saber muchas cosas? Usted sabía allá por cima, me dijeron, pero de repente, llegó a este sertón, lo vio todo diferente diverso, lo que nunca había visto. La sabiduría aprendida no le sirvió de nada"¹³.

Así saber y no saber, la ilusión y no ilusión son oposiciones irreconciliables, violentas. El saber que no duda, el saber de la civilización dice a Riobaldo sencillamente que el diablo no existe, la barbarie debe dejar de existir. Por esto sabe Riobaldo que para él el progreso es una ilusioncilla.

"Me arrecuerdo: yo entré en lo que imaginé, en la ilusioncilla del progreso, de que para mí estaba, así resuelto, el progreso moderno: y que yo me representaba allí rico, establecido. Hasta vi cuán bueno sería si fuese verdad"¹⁴. No hay conciliación posible, pelear por lo exacto equivoca a la gente.

4. Conflictividad y clases sociales

El universo de la Barbarie está escindido: Dios y el Diablo en el Sertón. Riobaldo manifiesta su deseo de que el sertón pertenezca a Dios, pero Dios se presenta a nuestros yagunzos de una forma muy clara. Dios para cualquier yagunzo no es un inconstante patrón...¹⁵; lo cual hace reflexionar a nuestro héroe; "Me parece que Dios no quiere arreglar nada a no ser por el completo contrato: Dios es una plantación"¹⁶.

El criterio para describir las diferentes clases sociales es en general la oposición propietarios-no propietarios, oposición que se particulariza con otras dos, a saber: rico-pobre, e inclusive miserable y, curiosamente, loco-cuerdo, en el sentido de ser capaz de responder a normas sociales: "Y de repente aquellos hombres podían ser un montón, una montonera, millones de miles y cientos milientos, venían saliendo a las madrigueras y formando del bunal, llenaban todos los caminos, se apoderaban de todas las ciudades. ¿Cómo es que iban a saber tener poder de ser buenos, con regla y conformidad, aunque quisieran serlo?"¹⁷

En la clase de los propietarios hay una serie de distinciones que van desde el simple deseo de poseer, ser dueño de la tierra que se trabaja. Así Riobaldo aspira: "...con un deseo vano de ser dueño de mi suelo, mío por posesión y continuados trabajos, trabajos de sujetar el alma y endurecer las manos"¹⁸. Esta forma de propiedad se torna legítima aspiración del yagunzo. Una segunda categoría es a la que pertenecen tanto Zé-Bebelo como Joca Ramiro. El primero, que alienta la utopía del progreso, presenta lo nacional como civilización y exige extinguir al yagunzo. El segundo que comanda yagunzos en la guerra, rico y dueño de muchas posesiones, presenta lo nacional como tradición. Hay una tercera categoría representada por Habán: "El seó Habán, hacendero mayor, definitivo del Sertón. Los yagunzos intrépidos que éramos nosotros y aquel seó Habán que miraba como el yacaré en el juncar. Nos codiciaba para esclavos. No sé si sabía que lo quería..., pero su naturaleza lo quería, necesitaba a todos de esclavos"¹⁹. En este sentido se nos presenta al gran propietario como el explotador nato, el oligarca, esa boa que no tiene veneno, pero que aprieta, que mata.

Dentro de los no-propietarios en primer lugar podemos distinguir a los yagunzos, montonera criolla, "moradores de las grandes distancias". En esta clase se deben incluir a los campesinos pobres que habitan al margen de las grandes haciendas, a los pobladores de las pequeñas villas de los generales, a los bravos de Goias, pues el diablo ¿no es de todos?

En segundo lugar a la clase de los catetos: "Pero los otros, chusma de ellos, eran sólo harapos de miseria, casi no poseían el respeto de las ropas de vestir... Aquella gente testificaba que estaban aguantando todas las

pobrezas y desgracias"²⁰.

El conflicto en forma principal se establece entre los jefes políticos del norte y la nueva república liberal. Entre la ciudad y el Sertón. En segundo lugar la guerra se hace efectiva entre lo penal-criminal del desierto, es decir la alianza entre el yagunzo y el cateto, contra la tradicional sociedad sertanera más la civilización. Se da la advertencia: "De un hombre que no posee poder ninguno, dinero ninguno, tenga usted todo el miedo. Que pare el bueno lejos del malo, el sano lejos del enfermo, el vivo lejos del muerto, el frío lejos del caliente, el rico lejos del pobre. No descuide usted este reglamento y con sus dos manos tire usted de la rienda"²¹. La imagen de la alianza es Víbora-blanca acompañado de un cateto ciego y un ladronzuelo de diez años, montados en espléndidos caballos blancos. Es esta alianza la que provoca la guerra final, la ruptura de lo que establece el reglamento, que borra las diferencias, las distancias. Víbora dice: "...entonces fue cuando pensé en el infierno feo de este mundo: que en él no se puede ver a la fuerza llevando sobre la espalda la justicia, y el alto poder existiendo sólo para los brazos de la mayor bondad"²².

Es esta utopía revolucionaria la que se presenta como locura: "Entonces yo creía que hubiese de haber infierno, un infierno, hacía falta. Y el demonio sería el loco completo, el insensato entero, irremediable"²³. Catetos locos con cara de demonio, Hermógenes belcebú, Víbora-blanca pactario, comienza la guerra con una palabra, dada o guardada que va abriendo rumbo; locura que se instala en el centro del Sertón, "...lo que es locura puede ser la razón más cierta y de más juicio"²⁴.

5. Conclusión

El Sertón es un mero nombre, un puro *denotatum*, "¿Qué es lo que es un nombre? El nombre no da ni quita: el nombre recibe"²⁵. Cada personaje refleja y al mismo tiempo dota de sentido completo al universo SER-tón, pero no hay armonía, ni Habán ni la civilización pueden convivir con Riobaldo y sus catetos. La guerra se torna condición del desierto, hay que esperar la nueva época de lluvia, sin embargo "El sertón no es maligno ni caritativo, mano o mano, quita o da, agrada o desagrada, conforme a usted mismo"²⁶.

Esta es la ley de la barbarie, en oposición a la civilización, la cual no quiere sino su propia locura. Pero es necesario saber que la ilusión, es decir dotar a un símbolo de sentidos posibles, no nos debe llevar a tomar el nuestro, conformes con nosotros mismos, como el único, un único como el único; al fin de cuentas Diadorín valiente yagunza resultó ser una mujer, el diablo existe y no existe; luchar por lo perfecto equivoca a la gente.

En fin, hemos querido quedarnos con la riqueza del saber de la barbarie. A fin de justificarnos queremos recordar a Barthes... "on sait que l'analyse textuelle est fondée sur la lecture, plus que sur la structure objective du texte, ..." "²⁷.

Notas

¹ Jurij LOTMAN, *La structure du texte artistique*, París, Gallimard, 1973, p. 50.

² Jurij LOTMAN, *Ibidem*, p. 51.

³ Guimaraes ROSA, *Gran Sertón: Veredas*, Barcelona, Seix Barral, 1967, p. 367.

⁴ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 15.

⁵ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 441.

⁶ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 166.

⁷ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 296.

⁸ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 366.

⁹ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 81.

¹⁰ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 429.

¹¹ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 266.

¹² Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 103.

¹³ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 197.

¹⁴ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 98.

¹⁵ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 178.

¹⁶ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 256.

¹⁷ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 292.

¹⁸ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 146.

¹⁹ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 312.

²⁰ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 287.

²¹ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 192.

²² Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 293.

²³ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 179.

²⁴ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 215.

²⁵ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 122.

²⁶ Guimaraes ROSA, *Ibidem*, p. 390.

²⁷ Roland BARTHES, *Analyse textuelle de Genèse 32-23-33*, París, du Seuil, 1985, p. 304.

* **Yagunzo**: los habitantes del litoral llaman así a los lugareños del norte, en especial los de Bahía. Particularmente este vocablo designó al grupo de rebeldes de Canudos en donde se refugiaron los seguidores de Antonio Conselheiro en 1897.

Sertón: desierto, pampa del nor-oeste.

Resúmenes

Alicia Atienza (Instituto Universitario de Santa Cruz, Río Gallegos)

Lo coral: una perspectiva para el análisis de "Todas las sangres" de José María Arguedas

José María Arguedas aprovecha en **Todas las sangres** dos características esenciales de la cultura quechua, que él asume como propia: su colectivismo y la importancia de la música como manifestación de la íntima vinculación del hombre con todos los poderes del cosmos. Por eso la voz de la comunidad indígena aparece constantemente en forma de canciones tradicionales que expresan lo sustancial de su cultura...

También elevan sus voces todos los sectores de la sociedad peruana, tanto del mundo andino como de la costa, con lo que se logra una visión multifacética y completa del Perú. Escuchándose unas a otras, en una estructuración mítica del espacio que se concentra en el *axis mundi* del pisonay de la hacienda, eje vertical de un orden, se añaden otras manifestaciones: canto de pájaros, color de flores, apus (montañas tutelares). Con la integridad que le otorga ese espacio sagrado (toda la región serrana) la voz de los indios logra hacerse oír por los blancos, hasta entonces sordos a la armonía mágica del universo, y alcanzan todas juntas una polifonía de perfecto ajuste. Espíritu comunitario, respeto mutuo y un tema común: la liberación del Perú. Esta es la esencia de la música coral, acto fundamentalmente social, base del sentido profundo de **Todas las sangres**.

Edgardo Avila Singh (Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán)

Mito: El familiar - auge y decadencia

El presente trabajo es producto de diez años de recopilación y reivindicación de la narración oral de Mitos y Leyendas, en el Departamento de Ledesma, provincia de Jujuy.

En las narraciones orales transmitidas de generación en generación, la especial importancia del Mito Familiar y su mundo mágico-simbólico, sirve a la comunidad para descargar sus emociones, necesidades, y dar a conocer por medio de él grandes denuncias sociales. En los años de investigación, que aún continúo, no escatimo esfuerzos ni tiempo para el estudio profundo de los Mitos y Leyendas, tema que considero trascendente para el vivir y pensar latinoamericano, cuyos primeros resultados fueron más que positivos, entre los cuales cuenta la prohibición de la publicación del presente trabajo en los medios gráficos de mi provincia.

El mito que nos lleva de un problema social-económico a un malestar cultural no debe ser menospreciado y visto simplemente como un objeto interesante de estudio, sino como índice para buscar el problema y tratar de darle solución, desde nuestro lugar de trabajo, comprometido seriamente con la realidad toda.

Camila Bari de López (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)

Intelección sensible del paisaje mexicano en Alfonso Reyes

Alfonso Reyes ejercita en su "Visión de Anáhuac" un nuevo arte de naturaleza según el cual logra conjugar la descripción del paisaje con la historia. En su visión, el paisaje de la altiplanicie central de México se configura como la cara de un escudo heráldico a cuya espaciosa amplitud sirven de bordura las cordilleras que la rodean y su centro está blasonado por la figura simbólica del águila y la serpiente sobre un nopal. Al mismo tiempo, la meseta de Anáhuac adquiere profundidad histórica en la visión de Reyes, al penetrar en la cara de ese escudo como a través de un espacio de fulgores, "la región más transparente del aire" para acceder al *topos ouranós*, al lugar donde viven las esencias ideales de la nacionalidad mexicana que hablan al corazón del patriota en el rumoroso lenguaje de los hechos pasados. En este ensayo, de prosa intuitiva y poética, Reyes interpreta, en una síntesis, la historia de México y define su identidad, y la de Hispanoamérica, en la conjunción de toda la historia, la indígena y la española, en un paisaje temporalizado que habla con voz propia a los poetas que quieran comprenderlo.

Graciela González de Díaz Araujo (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)

La identidad nacional en la obra de Bernardo Canal Feijóo

Bernardo Canal Feijóo se presenta como un indagador de la identidad nacional. Sus obras, ensayos y obras dramáticas constituyeron uno de los aportes más trascendentes en el campo de las letras nacionales.

El presente trabajo intenta estudiar las ideas relativas al tema de la identidad argentina y latinoamericana expresadas en los artículos "Historia y Teatro", "En el principio era el teatro" y los textos teatrales. Para ello se considera el conflicto del hombre, la tierra y la raza y el sentido del teatro. Por último se exponen los temas tratados y las unidades expresivas elegidas. La teatralización del "caso folklórico" en jornadas, la tragedia y el "misterio" le sirven para el rescate del sentido originario del teatro, la recuperación de las relaciones entre el rito y la fiesta y la expresión de una dramaturgia histórica, regional, nacional y americana.

Adriana Liébana (Universidad Nacional de La Plata, La Plata)

América Latina frente a las Lenguas Extranjeras

América Latina busca repensar sus relaciones con el conjunto de la realidad, uno de cuyos aspectos está constituido por las lenguas extranjeras y su inserción en el contexto latinoamericano.

Sobre la base de una experiencia referida al idioma francés; realizada en la Escuela Graduada de la Universidad Nacional de La Plata, se arribó a

conclusiones aplicables a las relaciones que pudieran establecerse con cualquier lengua extranjera, en un marco pedagógico.

Estas conclusiones se centran en:

La revalorización de la lengua materna, el español, en clases de lengua extranjera.

La misma se concreta en:

Una propuesta metodológica que remite constantemente la lengua extranjera, a la lengua materna.

Esta propuesta rompe con una tradición de aproximadamente cuatro décadas, en materia de lenguas extranjeras en nuestro país.

La misma proscribía -y proscribió- el empleo de la lengua materna en el proceso de aprendizaje de la lengua extranjera.

Ello se hace por cierto evidente, en los libros y manuales en vigencia, mayoritariamente, en la enseñanza oficial de nuestro país, los cuales, por otra parte y en general, han sido concebidos desde los países centrales.

Propongo una lectura lingüística de este planteamiento, que remite a un antiguo debate en el campo de la lingüística.

Propongo una lectura ideológica del mismo, que abre un debate largamente soslayado.

Carlos Francisco Mémoli (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)
Consideraciones Sobre Escultura en Argentina

El estudio del desarrollo de la escultura en Argentina ha sido organizado por grupos de generaciones de artistas, teniendo en cuenta su fecha de nacimiento.

Los estratos son los siguientes: Organizadores y Continuadores; Neoclásicos; Expresionistas, Dadaístas y Pop; Abstractos y No Figurativos.

Principios académicos, clacisistas, con apoyo en la realidad objetiva, caracterizan la primer generación. Va a culminar en el Neoclacisismo, en cierto modo un Historicismo. Esto es estimulado por la crítica. Se observa una falta de sincronización entre cultura, vida y técnica.

Un grupo de escultores más libres, independientes, nacidos hacia 1885-93, manifiesta aún cierto neutralismo insistido, aunque sus formas son más dinámicas y fluyentes, con reminiscencias Art Nouveau.

Estratos contemporáneos se manifiestan dentro de un expresionismo con tendencia a la abstracción; otros tienen cierto acercamiento al arte Pop.

El más trascendente escultor argentino es Pablo Curatella Manes, en quien se definieron por completo el cubismo y la abstracción. Llega a la abstracción geométrica. Es precursor en el empleo de nuevos materiales.

Eloísa Ruiz de Maldonado (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)
¿Sólo así he de irme? El tema de la muerte en algunos poetas franceses y americanos

El tema de la muerte ha ocupado la reflexión del hombre y del poeta desde la más remota antigüedad. En los poetas latinoamericanos y franceses aparece con visiones semejantes que se suceden a lo largo de los siglos. La aceptación resignada, el tema del *ubi sunt*, las ideas de permanencia y trascendencia son trabajadas en ambas culturas. Se trata, no de influencias sino de temas universales que aparecen con la particularidad con que los tiñe la cosmovisión de cada pueblo.

Estela Saint-André y Beatriz Mosert de Flores (Universidad Nacional de San Juan, San Juan)

La lucha de discursos en Manuel Ugarte

El trabajo se centra en la figura de Manuel Ugarte y en sus escritos literarios que reflejan la lucha del autor contra un pasado latinoamericano colonialista y empero de un renacer de la conciencia autonómica. Sus obras narrativas encierran signos contradictorios que nos hablan del hacer y el deshacer del latinoamericano en el intento de explicarse a sí mismo junto con su pasado en la transición al siglo XX.

Alicia Inés Sarmiento (Universidad Nacional de Cuyo, CONICET, Mendoza)

La reescritura de la historia en la novela hispanoamericana contemporánea

El nutrido *corpus* narrativo de obras que textualizan la Historia de América, al tiempo que replantean el no resuelto dilema de las relaciones Historia-Ficción, presentan un nuevo modo de formalización de tal relación. La historia se hace ficción a través de un fuerte proceso de descronologización y subjetivación del discurso diegético, en el que se lee, de una parte, una aguda crítica de un supuestamente hegemónico discurso histórico, y de otra, una franca negación del pasado. Este último caso resulta difícilmente afirmativo de la identidad latinoamericana.

Margarita Schultz (Universidad de Chile, Santiago, Chile)
América y la comunión de los reinos

América es un continente donde el mito vive tejido con la realidad. Una de las características de este mito es la comunidad de los fenómenos más diversos en el ser, la fluidez de las identidades: serpientes emplumadas, doncellas, guacamayos, gavilanes de obsidiana. Aquí el lenguaje no es una colección de metáforas muertas; es metáfora viva en la fluidez de las identidades. Por eso, la ontología mítica nombra esencias múltiples y prima un criterio ético expresivo en la manera de ver el mundo. La comunión de los reinos -mineral, vegetal, humano- se expresa más ade-

cuadramente en algún grado de abstracción. El pensamiento de estos fenómenos debe, por tanto, encontrar sus propias categorías para hacerse cargo de esa inestabilidad sustantiva.

Sonia Raquel Vicente (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)
El tema de la Libertad en el Martín Fierro

El tema de la Libertad en el "Martín Fierro" se relaciona estrechamente con otro: el del sentido de la vida. Entremezclados en la trama argumental del poema, se distinguen cuatro etapas de alienación y cuatro modos de superación (liberación) por los que atraviesa el gaucho (en definitiva, el hombre). La libertad se perfila como autodeterminación. El poema entonces es entendido desde la óptica de un optimismo radical, a diferencia de otras conocidas interpretaciones.

Prudencio Martín Vila Quenta (Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia)

La Pachamama fundamento teórico del pensamiento aymará

La naturaleza humana del aymará es su identidad con la Tierra, porque, la Tierra es el fundamento primero y último de la existencia de los aymarás. El aymará sin Tierra no es aymará; he aquí, la razón suficiente de la existencia de la **Pachamama** en el pensamiento del aymará. La Pachamama está presente en toda la naturaleza y es siempre para el aymará: **Jacaña** (vida), pero, no sólo vida humana, sino vida en todo cuanto existe en la naturaleza. Si la naturaleza es transformada a través del **Ayllu** por el aymará-andino; entonces, reconoce la unidad de su sangre y su espíritu en la Tierra-Pachamama. Esta identidad no pudo ni podrá destruir Occidente con sus aparatos ideológicos de poder.

La filosofía del aymará está contenida en el **Ayllu** (trabajo comunitario entroncado en la trilogía ancestral), que no es interpretativa como la filosofía de Occidente, sino una filosofía que transforma la naturaleza en beneficio de la colectividad. En consecuencia, es necesario retomar y reconquistar el pensamiento de los Amautas y Mallcus.

Comisión

El pensamiento latinoamericano

Yamandú Acosta (Montevideo, Uruguay)

La cuestión del sujeto en su vigencia latinoamericana

Estimo que la cuestión del "sujeto" es crucial en América Latina.

El carácter señalado solamente alcanza el rango de problemática filosófica en la medida en que desde el nivel de la producción y reproducción de la vida real de las plurales comunidades latinoamericanas, a través de la mediación de los horizontes simbólicos de las también plurales comunidades de lenguaje, se generan raíces nutrientes de la cuestión a nivel pretendidamente universal del concepto.

Solamente por el recorrido de tales líneas genéticas le puede acontecer a la filosofía alcanzar uno de los sentidos de mayor autenticidad al constituirse como "autoconciencia de la cultura"¹ en su sentido seguramente más radical que aquél en que pensaba Francisco Romero.

De tal forma es posible preservar el desarrollo de la construcción conceptual de una de las razones más fuertemente determinantes de la alienación filosófica. En lugar de producir una filosofía que al partir de la estratosfera del lenguaje -una estratosfera más lejana aún cuando enraíza en el "logos" filosófico de una tradición y comunidad de lenguaje señaladamente "otra"- sea incapaz de descender a la vida, propongo insistir en la producción de una filosofía que al haber partido de la vida misma mantenga la vitalidad necesaria para hacer fructificar en ella sus semillas².

Dadas por conocidas las diferencias formales que corresponden a la investigación y a la exposición de una problemática, así como las dificultades inherentes al pasaje de un plano a otro³, he propuesto una orientación metodológica y asumo responsablemente los riesgos en la siguiente exposición.

Sin reducir con los ingleses "realidad" a "actualidad"⁴, intentamos partir de los procesos de la realidad, constituida ella misma por la realidad de los procesos dentro del amplio marco hipotético del realismo crítico, post-kantiano, que Marx y Engels identificaron como materialismo. En el marco de esta hipótesis lo real puede ser concebido en sus configuraciones más originarias como conjunto de estructuras y procesos objetivos absolutamente exentos de toda mácula de subjetividad.

En el marco de los procesos de síntesis físico-química tuvo lugar el proceso de la biogénesis, y en su larguísima duración el salto cualitativo de la antropogénesis por el que seres dotados de una creciente intencionalidad, sobredeterminan a la realidad natural y a la suya propia, en los nuevos procesos de síntesis constituidos por las relaciones de producción.

El desarrollo de las fuerzas productivas va generando sucesivos modos de producción (comodidad primitiva, modo de producción esclavista, modo de producción feudal, modo de producción capitalista) que en su creciente expansión planetaria justifican tal vez la apreciación de Marx

según la cual "toda la llamada historia universal no es más que la generación del hombre por el trabajo humano"⁶.

En la señalada línea de sucesión y expansión de las relaciones de producción tuvo lugar en 1492 el "descubrimiento" de América en la perspectiva europea dominante o tal vez la "invasión" de América en la de los indígenas que sufrieron el proceso de la conquista y la colonización.

Lo cierto es que el año de 1492 marca el comienzo del proceso de gestación de América Latina en la que las configuraciones histórico-culturales autóctonas hasta ese momento plenamente vigentes, presentaban un perfil de su vida productiva totalmente ajeno a la señalada línea de sucesión y expansión, el que en alguna de sus diversas manifestaciones podría tal vez corresponder al que se ha caracterizado como "modo de producción asiático".

El proceso de nacimiento de América Latina es el mismo proceso de nacimiento del capitalismo, el proceso de acumulación originaria que potencializa el desarrollo europeo tiene la contracara de la "desacumulación" en la periferia que es objeto de la relación de dominación.

En el marco del "proceso civilizatorio" que así se inicia tienen lugar los procesos dialécticamente opuestos y complementarios, que el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro⁶ ha caracterizado como "aceleración evolutiva" y "actualización histórica". **Acercación evolutiva** es el proceso que corresponde a los centros de desarrollo autónomo del sistema capitalista, mientras que la **actualización histórica** es el proceso estructuralmente dependiente, en el que las realidades signadas por la dependencia generan un "desarrollo dependiente", un "subdesarrollo" o un "pseudo-desarrollo"⁷.

América Latina se ha venido configurando histórica y culturalmente en el marco del proceso objetivo de **modernización** de las relaciones de producción, el que ha respondido al desarrollo de las fuerzas productivas acumuladas en el sistema capitalista en la larga duración de su evolución, sedimentándose las fases mercantil, industrial y financiera, alcanzando plena definición el fenómeno del imperialismo y generándose la nueva realidad del capital trans-nacional. El sistema capitalista parece manifestar signos de vitalidad suficientes como para contener el desarrollo de las fuerzas productivas que lo constituyen y, a pesar de sus contradicciones, evitar ser desalojado en lo planetario por el modo de producción socialista de incipiente desarrollo.

La vida del sistema capitalista -su nacimiento, su desarrollo, su lucha por su supervivencia- ha significado para el Tercer Mundo en su conjunto y América Latina en particular una "pseudo-vida" signada por la marginalidad, la muerte y la desaparición de comunidades y personas.

Si la **actualización histórica** de América Latina se ha venido configurando como la contracara de la **acercación evolutiva** de los centros de dominio extracontinentales que protagonizan el proceso de la modernización a partir del Renacimiento europeo, **América latina** debe ser identificada como la **otra cara de la "modernidad"**.

Esta última afirmación nos coloca de lleno en nuestro asunto, por

cuanto "el sujeto" y la "sujctividad" han sido producciones históricas que alcanzan una definida claridad real y filosófico-conceptual en tal modernidad. El "ego-cógitó" cartesiano, el "sujeto trascendental" kantiano y el "espíritu absoluto" hegeliano constituyen las expresiones más relevantes del "sujeto" y la "sujctividad" en el nivel filosófico conceptual.

El "ego-cógitó" cartesiano, cuyo estatuto epistemológico y/o psicológico es de dificultosa decidibilidad, tiene una condición "sustancial" por la que se encuentra definido de forma totalmente "a priori" en relación a los eventuales objetos de su intencionalidad teórica en el conocimiento y práctica en la sabiduría. Su efectividad como "ego" individual no impide tal vez alcanzar un punto de vista universal al quedar acotado en el plano epistemológico, punto de vista que en la fundamentación cartesiana aparece identificado con el "ojo" de Dios, el sujeto trascendente que puede tener la representación absoluta de la totalidad de lo real.

El "sujeto trascendental" kantiano se constituye como el punto de vista universal no trascendente, cuya actividad (trascendental) legisladora hace posible el conocimiento científico con necesidad racional y validez universal (razón pura teórica), así como la construcción del universo de los seres racionales en el "reino de la libertad" (razón pura práctica).

El "espíritu absoluto" hegeliano es inmanente a la naturaleza y a la historia, la dialéctica de la historia constituye el proceso de su desarrollo que avanza en su realización práctica y alcanza su culminación en dicho proceso de realización. Se trata del proceso de su reconocimiento, en un pasaje de lo subjetivo a lo objetivo y de lo objetivo a lo subjetivo en la plenitud de la autoconciencia.

Este "espíritu absoluto" hegeliano, que alcanza su explicitación conceptual en la filosofía de Hegel, pretende ser la síntesis integradora y superadora de toda la historia universal que, como forma superior de espiritualidad se expande legítimamente en el "Nuevo Mundo" concebido como pura materialidad⁸.

A esta altura de la exposición me parece pertinente aventurar algunas hipótesis:

I. Si el "sujeto" y la "sujctividad" son producciones históricas que eclosionan en la modernidad europea y alcanzan el horizonte de su conciencia posible en las sucesivas formas de la conciencia filosófica, entonces América Latina en el correlativo proceso de su actualización histórica ha producido un "sujeto" y una "sujctividad" degradadas o alienadas, o, lo que es lo mismo, la negación de sus posibilidades como "sujeto" y como "sujctividad".

II. Si las tematizaciones filosóficas del "sujeto" y la "sujctividad" en la filosofía europea que culmina en Hegel, fueron presa de la alienación filosófica, entonces la alternativa que se abre desde allí para América Latina, desde sus históricos lazos de dependencia, es la del reforzamiento de los mismos en la producción de un "sujeto" en una conciencia filosófica ultra-alienada o encaminarse hacia su ruptura por la crítica a la

"sujetividad" alienada que tiene su mejor punto de apoyo en la crítica de la realidad.

III. Si la crítica de la realidad es radical, empieza por ser autocrítica, y la autocrítica es seguramente reveladora de "sujetos" y "sujetividades" alienadas estructuralmente constitutivas de la propia realidad latinoamericana, el camino destructivo de la crítica adquiere sentido por la orientación constructiva hacia el horizonte de un "sujeto" y una "sujetividad" libres, concebidos simplemente como idea o norma reguladora.

IV. Es en el doble movimiento destructivo-constructivo que los plurales "sujetos" y "sujetividades", van vaciando de contenido al "sujeto alienado" y llenando de sentidos el horizonte del "sujeto libre" en la instrumentación práctica de un "sujeto liberador".

V. Si como surge de la quiebra del hegelianismo, la conciencia europea y de la mano de ella las conciencias "europeizadas" -sufrió una ilusión de universalidad, si ya la "historia universal" no tiene un sentido emergente de una sujetividad que se confunde con la objetividad y que alcanza su mejor expresión conceptual en la filosofía, esto no debe ser interpretado ni como el fin de la historia, ni como la muerte del sujeto.

VI. El sujeto carece de estatuto sustancial, no se identifica con la objetividad de estructuras y procesos sino que se construye desde y en relación a la objetividad de estructuras y procesos. La quiebra del hegelianismo al liberarnos de un sujeto ilusorio en lugar de orientarnos al nihilismo y al repliegue sobre el reducto de nuestra sujetividad individual, debe ser valorada como la posibilidad de instrumentar el proyecto de una "sujetividad"⁹ latinoamericana liberadora, recorriendo el camino de lo subjetivo a lo objetivo y de lo objetivo a lo subjetivo.

VII. El proyecto de una "sujetividad" liberadora no puede implicar un comienzo absoluto, desde un "cero" de intencionalidad y tendencialidad histórica, sino que debe arraigar en los proyectos históricamente dados y eventualmente vigentes en tal sentido, única forma de potencializar cualitativamente una "sujetividad histórica". En este sentido, todo nuevo impulso generacional debe tener conciencia de estar en un "recomienzo"¹⁰.

VIII. El proyecto, o mejor aún, los pasos prácticos en la construcción de una "sujetividad liberadora" o "sujetividad histórica" -integradas como "sujetividad histórica liberadora"- deben tener en cuenta no solamente las contradicciones derivadas de los "contra-proyectos" de la "sujetividad histórica opresora", sino las derivadas de los plurales proyectos liberadores que eventualmente puedan constituirlos a los efectos de no reproducir en su propio seno relaciones de dominación¹¹.

La cuestión del "sujeto" me ha llevado en su vigencia latinoamericana, a la más explícita del "sujeto de la liberación". Cuestión viva en la filosofía latinoamericana que arraiga en objetivas praxis liberadoras del pasado y el presente, así como en necesidades y expectativas de liberación. La cuestión ha sido explícitamente planteada a partir de los años 70 en el marco de la autodenominada "filosofía de la liberación".

En esta corriente filosófica, a la pregunta ¿quién es el sujeto histórico de la liberación latinoamericana?, se han dado diversas respuestas. Por cuanto la pregunta ya está viciada por el supuesto del "ser" o "existir" de "un" "sujeto" de la liberación latinoamericana, las respuestas no han podido escapar a tal determinación defectiva. El "pueblo", los "proletarios", los "pobres", la "nación", los "intelectuales orgánicos", los "marginados", las "comunidades autóctonas", el "bloque histórico de los oprimidos", han sido señalados sucesiva y alternativamente a veces como sujetos autosuficientes, otras como complementarios. Sin negar que tales categorías expresen realidades de vigencias diferenciadas en nuestra realidad, y muchas veces conflictivas (p. ej.: la categoría "nación" aplicada a las divisiones de nuestro actual mapa político no refleja en ese sentido una realidad con identidad histórico-cultural y por el contrario separa a auténticas naciones indígenas), ello no implica su "ser" o "existir" como sujetos de la liberación¹².

Coincidimos en este sentido plenamente con Arturo Andrés Roig en la tesis de que "si la filosofía latinoamericana ha de ser un quehacer puesto al servicio de la liberación, uno de sus puntos de partida no puede ser sino el rechazo de todos los ontologismos"¹³, así como en la complementación de la negatividad del rechazo con la positividad constructiva en la alternativa de una suerte de "historicismo".

Quedamos instalados así en una perspectiva que se orienta "De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación"¹⁴. Permítaseme citar con cierta extensión a Arturo Andrés Roig para precisar la significación que la historia de las ideas tiene para la filosofía de la liberación: "Nacida en manos de filósofos interesados en el pasado intelectual hispanoamericano (la historia de las ideas), ha excedido actualmente el campo de la historiografía filosófica tradicional, al inyectar una perspectiva renovadora y una posición de militancia. Renovadora, en cuanto que se ha sacado la "idea" del "mundo de las ideas" -que no es nada más que el mundo de los filósofos académicos- y ha colocado aquélla en otro horizonte, el del lenguaje, como su lugar propio. Por cierto, un lenguaje visto desde una teoría del discurso que lleva, ineludiblemente, hacia otro desplazamiento, el que se ha dado desde la "idea" hacia el "sujeto" de la idea. Noción de sujeto que, por lo demás, se apoya en el principio de la posterioridad de la conciencia respecto del mundo y que no pretende generar, desde la historia de las ideas -en nuestro caso-, una filosofía de la historia americana. Y militante, en el sentido de que, por lo menos desde nuestra posición, una filosofía latinoamericana que intente ser "liberadora", no puede prescindir de su propio pasado ideológico"¹⁵. Y en un texto posterior: "{...} la "historia de las ideas" se resuelve en una historia social que pretende hablarnos de la sociedad a través de los mundos simbólicos, es decir, de los lenguajes mediante los cuales se expresa una cultura. Y todavía tendríamos que agregar -y esto ya para terminar una cuestión llena de complejidades- que de nada nos sirve un discurso como lo "dado ahí", por lo mismo que los discursos se textualizan en una indefinida cadena de reencuentros en los que se van construyendo tanto el texto como el sujeto

en los diversos grados en que son posibles. Y así, la "historia de las ideas" deviene, entre otras cosas y partiendo de esta teoría del discurso, también o básicamente, en una teoría del sujeto del discurso, de un sujeto y sus mediaciones, que son reencuentros, pero también pérdidas de sí¹⁶.

La riqueza conceptual de los dos textos citados es manifiesta y podría motivar diversos desarrollos. Me limito a considerar algunos aspectos. Entiendo que "bajar" las ideas desde el mundo de las ideas, hacia el horizonte del "lenguaje, como su lugar propio", es quedarse en la mitad del camino si no situamos al "discurso" en el horizonte más abarcador del mundo de la práctica productiva y la práctica social. Si quedan adecuadamente delineadas las relaciones con este nivel de las relaciones de producción que hacen a las estructuras profundas de la totalidad socio-cultural, la historia de las ideas puede devenir en lugar de solamente "una teoría del sujeto del discurso" -sujeto siempre limitado aún cuando no sea el de "la filosofía" en un sentido más académico sino el del "filosofar" que se objetiva en "los mundos simbólicos"¹⁷ - una **teoría del sujeto de la vida práctica** (productiva y social), es decir del **sujeto de la historia** y sus virtualidades como **sujeto de la liberación**.

En esta línea de reflexión la tradicional pregunta "¿quién es el sujeto histórico de la liberación latinoamericana?", debería ser reformulada en las siguientes preguntas complementarias: *¿cuáles han sido las condiciones históricas de producción de las "sujetividades" latinoamericanas? y ¿cuáles son las condiciones de producción de una "sujetividad" liberadora?* El análisis exhaustivo de los diversos y concretos procesos históricos, desde el relevamiento de las condiciones objetivas de la vida práctica y a través de la mediación de las expresiones simbólicas nos podrá permitir reconstruir los correspondientes mapas ideológicos que en sus contradicciones delinearán los perfiles de las eventuales "sujetividades", generando de tal forma condiciones para responder a la primera pregunta. Esta primera respuesta posibilita encaminarse a la segunda al comprender que *para que una sujetividad sea la sujetividad liberadora por excelencia, otra sujetividad debe, por lo tanto, ser la sujetividad evidentemente opresora*¹⁸. Esto implica el reconocimiento de que *no puede haber una sujetividad sustancial o absolutamente liberadora*. Además, entre las condiciones que determinan la emergencia de una sujetividad con tales características, condiciones que la configuran como necesariamente relativa, está la de la existencia y el reconocimiento de otra sujetividad de sentido opuesto. Aquí es muy delicada la cuestión, pues la errónea identificación de la sujetividad opresora puede significar la emergencia de una sujetividad que más allá de una posible intencionalidad liberadora, se proyecte objetivamente en el reforzamiento de los lazos opresores ya existentes o en la instrumentación de otros nuevos. Y la cuestión es más que delicada en América Latina donde la situación de dependencia (tematizada larga y profundamente por la "teoría de la dependencia"), hace correr el riesgo de encubrir las contradicciones internas en función del acento puesto en la relación "centro"- "periferia".

En el esbozo de esta teoría del sujeto de la historia y de la sujetividad liberadora, podemos afirmar ya la ilegitimidad de una liberación de la exterioridad (liberación nacional) que no tenga como finalidad una liberación de la interioridad (liberación social), así como nos atrevemos a afirmar la inviabilidad de una liberación social que sea ajena al proceso de una liberación nacional. En cuanto en América Latina somos cuando menos "coterráneos"¹⁹, entiendo que el horizonte de lo "nacional" reducido a los límites del actual mapa político, debe ser superado retomando los perfiles del proyecto bolivariano y martiano que nos pueden orientar en el sentido de **la nación latinoamericana**, cuyo sentido legitimante solamente puede estar dado por la supresión de las diversas relaciones de dominación estructuralmente constitutivas de nuestra realidad histórica.

¿Qué servicio puede prestar una filosofía a la complejísima tarea de la construcción de una sujetividad liberadora encaminada hacia el horizonte de nuestra identidad cultural y social? Debe trabajar en su propio nivel, en un esforzado proceso de **liberación cultural** en el que la **claridad de la ciencia** al iluminar adecuadamente la realidad y permitir la comprensión del pasado y la explicación del presente, alcance su necesario complemento en la **lucidez de la conciencia** para que al enfrentarnos a las contradicciones de lo real y del conjunto de los posibles podamos mantener firme el rumbo evitando la zozobra en la "larga duración" del viaje histórico hacia la "**utopía positiva**"²⁰, a la que nos empeñamos en no renunciar

Notas

¹ Francisco ROMERO, *Filosofía y libertad*, Biblioteca de la Libertad. Buenos Aires, 1958, p. 42.

² Señala MARX: "Uno de los problemas más difíciles para los filósofos es descender del mundo del pensamiento al mundo real. La realidad inmediata del pensamiento es el lenguaje. Y como los filósofos han proclamado la independencia del pensamiento, debieron proclamar también el lenguaje como un reino propio y soberano. En esto reside el secreto del lenguaje filosófico, en el que los pensamientos encierran, como palabras, un contenido propio. El problema de descender del mundo de los pensamientos al mundo real se convierte así en el problema de descender del lenguaje a la vida". (*La ideología alemana* (1845), E.P.U., Montevideo, 2da. ed., 1968, pp. 534-535).

³ Escribe MARX: "Claro está que el método de exposición debe distinguirse formalmente del método de investigación. La investigación ha de tender a asimilarse en detalle a la materia investigada, a analizar sus diversas formas de desarrollo y a descubrir sus nexos internos. Sólo después de coronada esta labor, puede el investigador proceder a exponer adecuadamente el movimiento real. Y si sabe hacerlo y consigue reflejar idealmente en la exposición la vida de la materia, cabe siempre la posibilidad de que se tenga la impresión de estar frente a una construcción *a priori*."

Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo la antítesis de él. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre. (El Capital, Tomo I, Postfacio a la segunda edición (1873), F.C.E., México, Quinta reimpresión, 1972, p. XXIII).

⁴ A. LALANDE, **Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía**: Realidad, en inglés *Reality* (a menudo en el sentido A. "Carácter de lo que es real": *Actuality, Actuality*). (Buenos Aires, Ed. El Ateneo, 2da. ed. 1966, p. 858).

⁵ Carlos MARX, **Manuscritos económico-filosóficos de 1844**, Ed. Grijalbo, 1968, p. 126.

⁶ Escribe Darcy RIBEIRO: "Los procesos civilizatorios promueven transformaciones étnicas en los pueblos que alcanzan, remodelándolos mediante la fusión de razas, la confluencia de culturas y la integración económica, e incorporándolas en nuevas formaciones socio-culturales. Estos procesos actúan a través de dos vías diferentes, conforme afecten a los pueblos de manera activa o pasiva; una es la **aceleración evolutiva**, cuando se trata de sociedades que por la adquisición autónoma de la nueva tecnología no sólo progresan socialmente manteniendo su perfil étnico, sino que llegan incluso a expandirse sobre otros pueblos, componiendo de ese modo **macroetnias**; otra, es la **actualización histórica**, en el caso de aquellos pueblos que al sufrir el impacto de las sociedades tecnológicamente más desarrolladas resultan sometidos a ellas perdiendo en consecuencia su autonomía, y corriendo el riesgo de ver traumatizada su cultura y alterado su perfil étnico". (**Configuraciones histórico-culturales Americanas**, Arca/Calicanto, Montevideo, 1ra. ed. 1972, pp. 11-12).

⁷ Augusto PEREZ LINDO, propone construir una "antropología crítica" que contenga tanto los conceptos de la antropología dominante como sus correlatos negativos:

"Categorías dominantes"

acumulación
desarrollo
evolución
estructuración
autonomía
funcionalidad
racionalidad
adaptación
legalidad

categorías negativas"

desacumulación
subdesarrollo
involución
desestructuración
dependencia
disfuncionalidad
arbitrariedad
exclusión
anomia, etc.

(**Historia, Negatividad y Liberación**, Comunicación al XII Congreso Interamericano de Filosofía, Buenos Aires, 1989).

⁸ G.W.F. HEGEL en *El Nuevo Mundo*, en *La conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la Historia Universal*. (Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal, Alianza Universidad, Madrid, 1980, pp. 161-177).

⁹ Arturo ROIG, **Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano**, F.C.E., México, 1981, p. 16.

¹⁰ ROIG pone el acento, en lo que se refiere al "filosofar" latinoamericano, distinguible de la filosofía académica, en la idea de que en lugar de un proceso de continuidad, está signado por sucesivos "recomienzos". (*Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. También en *Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico en América Latina en sus Ideas*, Coord. L. Zea, S. XXI, México, 1986, pp. 46-71; y en *Tras las huellas dispersas de un filosofar latinoamericano*, Comunicación al XII Congreso Interamericano de Filosofía, Buenos Aires, 1989.)

¹¹ Además de los múltiples ejemplos de la realidad he tenido muy presente la exposición testimonial del Prof. Paredes Alarcón en el Coloquio "Modernización o alternativas latinoamericanas" al tematizar las categorías del pensamiento andino. (XII Congreso Interamericano de Filosofía, Buenos Aires, 1989).

¹² Una excelente síntesis crítica de la "filosofía de la liberación" en Horacio CERUTTI GULDBERG, *Posibilidades y límites de una filosofía Latinoamericana, después de la "Filosofía de la liberación"*, en: *La filosofía en América. Trabajos presentados al IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Caracas, 1977, Tomo I, S.V.F., 1979, pp. 189-192.

Una perspectiva actual de la "filosofía de la liberación" en Enrique DUSSEL, *Retos actuales de la filosofía de la liberación en América Latina*, en *Libertação-Liberación*, Nº 1, P. Alegre, Brasil, 1989, pp. 9-29.

¹³ Arturo A. ROIG, *Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos*, en *Nuestra América*, México, CCYDEL, Año I, Nº 11, 1984, p. 56.

¹⁴ Arturo A. ROIG, *De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación*, en *Latinoamérica*, México, UNAM, 1ra. ed. 1977, pp. 45-72.

¹⁵ Arturo A. ROIG, *Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos*, p. 55.

¹⁶ Arturo A. ROIG, *La "Historia de las Ideas" y la historia de nuestra cultura*, (Ponencia en las Jornadas de Homenaje a José Luis Romero, Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, 1988).

¹⁷ Sobre este "filosofar" y sus significaciones se expide Roig en los diversos trabajos citados. También Horacio CERUTTI GULDBERG en algunos de los ensayos recogidos en su texto *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, Universidad de Guadalajara, 1986.

¹⁸ Dice MARX en la *Introducción para la crítica de la "Filosofía del Derecho" de Hegel*: "Para que una clase determinada sea la clase liberadora por excelencia, otra clase debe, por lo tanto, ser la clase evidente-

mente opresora". (En G.W.F. HEGEL *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires, Ed. Claridad, quinta edición, 1968, p. 19).

¹⁹ Horacio CERUTTI GULDBERG, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, Universidad de Guadalajara, 1986.

²⁰ Arturo A. ROIG, *Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos*, p. 59.

Carlos Alemián (Instituto Superior del Profesorado, Buenos Aires)

La identidad como proyecto situado

A diferencia de la tautológica, que pertenece al plano de la enunciación, la identidad real supone la apertura del *subjectum* a las relaciones ónticas en las cuales surge, como nudo sintético o condensador dinámico de interacciones.

Lo que el *subjectum* es, o aquello que lo identifica, remite a una totalidad relativamente cerrada en cuyo seno él constituye uno de los polos de la acción recíproca configuradora.

Desde las formas elementales de la objetividad, la condensación de acontecimientos en *subjecta* supone la interacción entre polos sintéticos, que se puede rastrear por cortes sincrónicos o diacrónicos¹.

En el orden de la objetividad histórica, la dimensión diacrónica del *subjectum* espiritual concebido por el pensamiento moderno (el Yo del *cogito* cartesiano), que muestra el sentido de su génesis y constitución, fue desechada por el racionalismo, cuya tarea ideológica consistía justamente en la liberación de los lastres históricos en los trazos del perfil del nuevo sujeto paradigmático.

A partir de una evidencia *ex nihilo*², se postuló su esencia como fuerza autorreflexiva, sin ubicarlo en su quicio dentro de una totalización histórica. Pero su autonomía se recortó de una cosmovisión aún respaldada en el Dios gnoseológicamente postergado; y por el poder ideológico que tal autonomía expresaba, colaboró en la forja de otra cosmovisión, que maduraría en el siglo XVIII.

La identidad del *subjectum* envuelve un mundo; por eso no se agota en el sujeto individual, por sí mismo objeto de las acotaciones psicológicas, que no cierran el círculo de lo que él es. Siempre, la identidad supone un proyecto situado que ubica a los individuos en una historia.

Tal el *subjectum*, cual el *locus* situacional en que se asienta: esta fórmula simplifica la relación entre el nudo sintético y sus circunstancias. Producto de acciones históricas, el *subjectum* se afirma como identidad relativamente estable en el seno de los cambios y contradicciones. Pero su entidad no emerge de la superficie de la situación, sino que arraiga en

bloques de asentamiento socioeconómico, organización política y cohesión cultural³.

Las fluctuaciones, la dinámica y el destino de tales bloques marcan modificaciones situacionales de *loci*, y del *subjectum* mismo. Y allí donde el bloque es heterónimo, está rasgado por la contradicción o se hace marginal, la identidad se convierte en problema.

La identidad latinoamericana, tomada desde el referente de su *locus* espaciohistórico, queda vinculada en primer lugar con un ámbito geográfico que fue objeto de la conquista ibérica. En torno de esta localización de contornos difusos se abre un campo de controversias, emergentes del perfil ideológico de las visiones históricas desde las cuales se caracteriza el objeto.

Surgen así denominaciones alternativas, superficiales e insuficientes si se toman por sí mismas: Iberoamérica, Indoamérica, Latinoamérica, Hispanoamérica⁴. La discusión de estos rótulos es inconducente, si se trata de rescatar los rasgos bélicos de la situación desde una perspectiva crítica.

Para identificar como tales los *subjecta* históricos de este *locus* indicativo, es necesario un retroceso analítico a los choques y fluctuaciones de los bloques que han coexistido en él. Pero contra la construcción de perfiles antropológicos ucrónicos, la arqueología económica o el folklorismo sociocultural, el rescate del referente real de la expresión "América Latina", u otras, requiere una visión comprehensiva que asuma un proyecto totalizador, partiendo de la situación actual para la reabsorción de sus fundamentos históricos⁵.

Como ámbito geográfico, América Latina parece encerrar una relativa homogeneidad económica, social, política y cultural. Pero ¿qué hacer con las diferencias, particularmente notorias entre las áreas de culturas estructuradas preexistentes a la conquista hispánica y aquellas en que la instalación europea se efectuó por expulsión o aniquilamiento de formas inferiores de organización social?

Si se comienza por las diversas raíces (y en primer lugar la telúrica), el problema no tiene solución: el esencialismo fuerza y reduce las dimensiones espacio-temporales en que se despliega el *locus* situacional⁶.

En cambio, un comienzo desde el presente permite el rastreo temporal integrando el *locus* desde el *subjectum* existente, abierto a los orígenes pero también vivo en el proyecto.

Para delinear la identidad, hay que comenzar por señalar el *subjectum* efectivo. En general, al abordar esta cuestión, se adopta una posición fijista, desconectada de la dinámica actual de los acontecimientos. Ello da por resultado un tipo paradigmático, individual o colectivo, enfrentado a otros modelos: el indio, el criollo, el labrador, el señor de élite⁷. Sólo el negro queda al margen de esta galería folklórica, de uso ideológico pero de escaso poder explicativo.

No existe un sujeto idéntico a sí mismo que revele la clave de América Latina como *locus* histórico general, ni como situación actual. Hay, sí, distintos referentes de praxis negativa o negada, según los tiempos y lugares.

Es en la negación situada donde se deben rastrear las identidades. Ella abre la dimensión definitoria del *locus* histórico, que origina, modifica y da fin a los símbolos, a las creencias, a la organización política y territorial, al orden social y la estructura económica.

La pluralidad de América Latina responde a la historia de la negatividad, y no a las diferencias de *subjectum*, interpretadas en sentido étnico. La ilusión racial de la diversidad de América Latina, que conduce a la apariencia de fragilidad de este concepto, se disipa apenas se encara el fenómeno de las irrupciones hegemónicas desde el choque económico y social que comportan. Lo mismo en el orden político y cultural.

Una ideología racista, que distingue la América Latina de *subjectum* blanco de aquellas capas y zonas indo-afro-mestizas, dibuja el *locus* sobre la superficie de los acontecimientos. Tal postura es inercial; oculta los vínculos estructurales coloniales y neocoloniales, que disgregaron los *loci*⁸ constituidos en función de intereses exógenos.

Las regiones diferenciadas del *locus* común se muestran cada vez más como epifenómenos, máxime cuando el análisis atiende a las actuales interconexiones económicas y financieras en el nivel planetario. Los contrastes remiten a un mismo orden que les otorga sentido.

La definición del *locus* es por ende pasiva en primera instancia: surge de la situación impuesta. La lógica exógena impera como negatividad sobre la realidad sociohistórica preexistente, que para ella se degrada en mercado.

El bloque negador de sentido ataca en los planos económico, político y cultural, con tecnología que somete como nunca las formas negadas.

Las esencias autóctonas (y se suelen tomar por tales las hegemónicas); la hispánica; las de la inmigración vinculada con las contradicciones del proyecto de la Europa industrial; la del internacionalismo de los mercados, son todas ellas identidades que refieren a distintos sujetos, con sus marcas estructurales y simbólicas, pero están ancladas en bloques de sentido histórico, de cuya acción surge el perfil de América Latina. Son estos bloques el resorte último de las hegemonías que delinearón, en su vigencia y contra la marginalidad, las imágenes de la región.

Por imposición universal de las fuerzas centrales, los relieves allanados del *locus* latinoamericano muestran hoy como nunca una situación que hace objetos de sus sujetos, cuya única posibilidad de existencia autoafirmada depende de la liberación del vínculo asimétrico.

Un primer paso en este sentido recae en la ideología: la búsqueda de la identidad escapa del presente negado para rescatar en la historia esa sustancia propia que la hegemonía encubre y oprime.

Surgen así los diversos perfiles como opciones de fuga, que retienen en la trampa del pasado el impulso de liberación.

Sólo la dimensión del proyecto situado, que opere con visión totalizadora, conciencia y cálculo, puede encauzar tal ideología en una praxis que enfrente la situación desde la dependencia presente, y no desde los orígenes, que perdido el dinamismo histórico se degradan en folklorismo. Persisten como tradición inercial, mantenida al margen de los valores hegemónicos, en los resquicios del bloque histórico que contiene a los

sujetos sin asimilarlos.

Asumir la historia, y con ello construir la identidad, no significa identificarse con las formas de un bloque histórico superado, sino en plantear las críticas de la situación en cuanto lo permiten las grietas del bloque presente, como sujetos y hacedores del tiempo histórico.

La recaída en el viejo bloque es inconducente por ucrónica. La reasunción de los orígenes no es definitoria del momento del choque, que exige memoria política en primer lugar, pero sobre todo un agravio y un proyecto.

Es en el agravio donde surge la memoria histórica para fundamentar el reclamo de derechos. Es la acción lo que llama y perfila el pasado, que por sí mismo no mueve nada.

La gestación de la identidad no parte de la sustitución de símbolos, ni esto es posible sin más; porque lo real que solicita el cambio es la base estructural, cuyo ataque requiere acción sociopolítica. La ideología y sus símbolos dan argumento al choque, pero no lo provocan por sí mismos⁹. El *subjectum* se conforma desde una situación dinámica en la cual se toma posición ideológica para plantear una praxis liberadora.

Ahora bien, el bloque hegemónico que se enfrenta en los diversos *loci* regionales de América Latina es el mismo. El coadyuva en la conformación de la identidad común, en cuanto sea la situación común lo que origine el planteo histórico de los intelectuales y políticos que asumen la frustración de los pueblos.

La identidad buscada surge de las grietas hegemónicas. El punto de partida, la marginalidad y la satisfacción mezquina de las necesidades que el mismo bloque imperante asienta, toca las raíces existenciales.

Si este es el origen del *subjectum* latinoamericano, su concreción podría comenzar por lo regional para culminar en el *locus* supremo y fijo de América Latina. Es justamente al revés: el primer horizonte es el más amplio, el que fija la región de los rasgos comunes, aquellos que dependen más de las grietas del bloque que de las ideologías inerciales que pueden asentarse en ellas¹⁰.

La cuestión de la identidad se plantea a causa de las grietas de la hegemonía, incapaz de integrar en un *nosotros* los diversos pasados que confluyen en la masa social latinoamericana.

Gobernada por una lógica estructural exógena, no ha podido dar cuenta de las formaciones sociales y culturales preexistentes, que a su vez retrocedieron a la marginalidad, sin nivel histórico para entrar en el tejido de la acción que confiere identidad real.

Al *locus* latinoamericano no se le corresponde hoy un *nosotros* claramente definible, pero sí un *otros* de raíz económica desde cuya perspectiva aquel *nosotros* se caracteriza como mero *locus*.

Este es el punto de partida efectivo para la construcción de la identidad, porque unifica la situación e identifica al *locus* en el plano de la realidad.

Dada la situación, la dotación de sentido de este *nosotros* tiene un punto de partida negativo: se afirma en las grietas del bloque. Para realizarse debe desplazar la masividad hegemónica que se le sobrepone.

Sea cual fuere el proyecto tendiente a la sustitución, es esencial para la construcción de la identidad porque en él reside la comunidad del nosotros, puesta por la situación y los objetivos compartidos.

El primer nombre de la identidad es la liberación, entendida como llamado a un nosotros que como proyecto político, sustente premisas económicas, sociales, científico-tecnológicas y culturales autogestionarias.

Hay un nosotros inicial, de perfil indefinido, cuyos trazos superficiales dependen de las iniciativas del otro, que al uniformar el *locus* genera la apariencia de un *subjectum* estable donde en realidad lo común es la situación impuesta. Los sujetos latinoamericanos están por generarse como tales. Su recurso a la tradición es sólo en apariencia genérico: las lenguas afines son las hegemónicas; los restos de las sociedades precolombinas se enfrentan al europeísmo; los valores del hispanismo y del mestizaje se oponen a los que irrumpen con la inserción planetaria de los siglos XIX y XX. El pasado es plural y antagónico.

No es el pasado el que fija el *locus*, salvo como valor ideológico. Es el presente, en realidad, el punto de partida para su configuración; referido en primer lugar a la hegemonía sufrida en común, tiene por dimensión temporal propia el futuro, en cuanto un *subjectum* (varios, según los proyectos y los perfiles de la situación) sea hacedor de su propio medio.

Las identidades surgirán como producto de nosotros que construyen y desarrollan proyectos; no como esencia fija sino como polos dinámicos en interacción simétrica¹¹.

Ahora, América Latina puede existir para nosotros como proyecto de liberación que nos hará sujetos comprometidos en la misma empresa histórica. Mientras tanto, por obra de los otros, es una situación.

Citas y notas

¹ Ver p. ej. N. PILIPENKO, *Dialéctica de lo contingente y lo necesario*, Moscú, Edit. Progreso, 1986, pp. 151-152:

"La teoría relativista cuántica del microcosmos y el macrocosmos arranca de que existen cuatro acciones recíprocas entre las partículas elementales: gravitatoria, fuerte, electromagnética y débil". En este plexo se pueden notar "los procesos permanentes de transformación mutua de las micropartículas y el carácter probabilístico de su desintegración".

² Sobre el comienzo absoluto del pensamiento, y la referencia cartesiana, ver Carlos ALEMÍAN, *Práctica del conocimiento*, Buenos Aires, Edit. Precursora, 1989, capítulo "Situación y sentido".

³ Para una ubicación del concepto de "bloque" ver Hughes PORTELLI, *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI, 1973.

⁴ No se puede olvidar el ideologismo panamericano, uno de cuyos teóricos es Waldo FRANK, quien en *Re-discovery of America* (Nueva York, 1929) y en *América hispana: a portrait and a prospect* (Nueva York, 1931) ubica entre Norteamérica e "Hispanoamérica" el vínculo que a pesar de las grandes diferencias distingue a una común América frente al Viejo Mundo.

⁵ Bolívar, nos recuerda Arturo Andrés ROIG, "invierte" la filosofía de

la historia que encontramos en Hegel. No hay que ocuparse "de lo que ha sido y de lo que es", sino "de lo que es y de lo que será". Pero no se trata de generar utopías como la bolivariana, asentada en la esfera de la política, sino de afirmar el futuro en la praxis situada en "lo que ha sido y lo que es". ("Ha sido" como "present perfect tense" y no como "pretérito perfecto").

Ver, sobre la "inversión", Arturo Andrés ROIG, *La "inversión de la filosofía de la historia" en el pensamiento latinoamericano*, Actas del V Congreso Nacional de Filosofía, La Plata, 1986, pp. 170 y sigtes.

⁶ Ver la frase de KUSCH: "América incide en la Argentina hasta las Salinas Grandes". Para remediar la diferencia, "interesa saber en qué medida lo americano incide ya no en los hechos, sino en la estructura de la esencia de lo argentino". (?)

Rodolfo KUSCH, *El hombre argentino y americano. Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico-filosófico*. Ponencia ante el I Congreso Nacional de Intelectuales, Buenos Aires, octubre de 1978. En *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Buenos Aires, 7-8, 1978, p. 159 y sigtes.

⁷ Las variadas imputaciones y apologías del gaucho, del indio, del blanco de la ciudad forman parte de las disputas ideológicas, y están atadas en general a la situación política o a la hegemonía intelectual, cuando no a la presión social. Una visión sinóptica en Martín S. STABB, *América Latina. En busca de una identidad*, Caracas, Monte Avila, 1969. Hugo E. BIAGINI, *Filosofía americana e identidad*, Buenos Aires, EU-DEBA, 1989.

⁸ El concepto *locus, loci* designa la situación, y no es una categoría metafísica, como en Franz Tamayo: "la fuerza de la tierra y el genio del lugar"; la tierra "tiene un genio propio que anima al árbol que germina y al hombre que sobre ella genera". ("La creación de la pedagogía nacional", La Paz, 1910, pp. 161, 163, citado en Stabb, ob. cit., p. 100.) Tampoco se entiende por tal concepto lo que Medellín postula para definir a los pueblos: *loci theologici* (punto retomado por el pensamiento de Carlos A. Cullen, entre otros).

⁹ Los símbolos, por sí mismos, son ambiguos, y se los recodifica según el sentido que se les imprima. Ver el caso de Calibán, en Arturo Andrés Roig, *Acotaciones para una simbólica latinoamericana*, Cuyo, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, 2, 1985-86, pp. 33 y sigtes.

¹⁰ En estas grietas se asienta, para llevar a la conciencia la situación intersticial, el pensamiento crítico, que como ve Salazar Bondy, debe cumplir su *pars destruens*:

"Una conciencia liberadora de las trabas que impiden la expansión antropológica del hispanoamericano, que es también la expansión antropológica de la especie". (¿Existe una filosofía de nuestra América?, México, Siglo XXI, 1968, p. 126)

Pero lo antropológico remite siempre a un nosotros que supone otros. En este sentido, Francisco Miró Quesada enfrenta la ideología del hombre abstracto al hombre "concreto", que quiere mantener viejas injusticias o que reclama lo justo. (*El Perú como doctrina*, en *Antología de la filosofía*

americana contemporánea, México, 1968).

¹¹ Es decir, "independientes"; la fuerza simétrica y la definición del nosotros capaz de ejercerla son a la vez mutuamente dependientes.

Hugo E. Biagini (Universidad Nacional de La Plata, CONICET)

Variantes socio-educativas argentinas (1880-1930)

Se bosquejarán algunos paradigmas educacionales que se dieron en nuestro país con mayor o menor fuerza durante la segunda mitad del siglo XIX hasta las primeras décadas de esta centuria; paradigmas que también encuentran diversos correlatos y antecedentes en otras latitudes del llamado mundo occidental.

En principio, se examinan visiones más o menos encubiertas de los sectores acomodados junto a otras variedades proclives a integrar de diferente manera a los sectores excluidos del sistema educativo formal o a dar una mayor cabida en este último a las capas intermedias.

1. Planteos conservadores

Una de las ideas motrices de mayor vigor que maduran en el siglo pasado se vincula con el rol de *factotum*, de sumo bien, que se le asigna a la educación y, muy especialmente, a la instrucción de carácter público. Aquí, la educación, además de constituir el reaseguro de una vida ejemplar y próspera, permite que el hombre pueda ser caracterizado genuinamente como tal, entre otros motivos, porque gracias a ella se obtienen los márgenes satisfactorios para producir comportamientos libres, morales y ordenados. Estamos así ante una perspectiva optimista que cabría asociársela con la impronta burguesa en ascenso.

Más allá del valor axiomático que podría atribuírsele a esa línea de pensamiento que culmina con la proclamación del derecho universal a la educación, corresponde establecer algunas estimaciones sobre el uso manipulador y discriminatorio que se ha hecho de tales postulaciones. Bajo este encuadre, el ser humano alcanza su racionalidad, su capacidad de autogobierno y hasta su misma condición de ciudadano, gracias a la educación sistemática.

De allí se derivaron presuposiciones tales como las de que al existir muchos individuos sin un caudal de conocimientos que los habilitara para resultar auténticamente concebidos como seres humanos en toda su plenitud, aquéllos no podrían gozar de las mismas prerrogativas que los ilustrados, debiendo resignarse a que se los postergara en sus anhelos participativos hasta tanto consiguieran un adecuado nivel intelectual.

Por añadidura, se adujo que determinadas razas, al estilo de los indí-

genas, resultaban esencialmente ineducables; a lo cual cabe añadir la descalificación por deficiencias personales o hereditarias, como se predicó de los locos, los degenerados y los delincuentes -entre los que cayeron distintos exponentes de la inmigración-.

De ese modo, se desprendía una presuntiva verdad pragmática con la que se pretendió fundamentar la marginación social y política, la cual fue, además, reforzada tanto por los grupos clericales como por quienes militaron en las filas del liberalismo, cuando ambas fracciones coincidieron en afirmar que la religión era a la postre el único elemento fidedigno para moralizar a las masas incultas.

Otra utilización ideológica, a la que recurrió con frecuencia la élite intelectual de la época en cuestión, tuvo que ver con la entronización que se llevó a cabo de la ciencia y la tecnología.

Por un lado, se esgrimió, como evidencias inapelables, las tesis sobre el determinismo geográfico, al igual que la selección natural y la lucha por la existencia, junto a la pureza y la superioridad étnica, para justificar primados mundiales e internos. La ciencia aplicada, la industria y la tecnificación terminarían por eliminar las calamidades terrenas de toda índole. Finalmente, la máquina se encargaría de liberar a los mismos operarios del yugo laboral.

Este modelo podríamos centrarlo en la mentalidad de la denominada generación del '80 con todas sus proyecciones ulteriores; modelo que exhibe un cariz renuente al cambio estructural y partidario de un régimen encabezado por los notables.

Aunque sin el subido ingrediente cientificista y tecnocrático, que iba luego a adoptarse para preservar fuertes privilegios, su tónica esencial podría perfilarse a través de las nostálgicas apreciaciones vertidas por Federico Tobal al recordar, hacia 1895, su antiguo pasaje por el primitivo Colegio Nacional de Buenos Aires y a su rector Eusebio Agüero. Tras referirse al efecto disolvente de las democracias, aquél aseveraba:

las masas siempre serán masas por los siglos de los siglos...

El Dr. Agüero se proponía formar hombres de mando, de gobierno. En cada uno de nosotros veía un Pitt, un Fox en perspectiva, y nos consideraba destinados ya a mandar la Nación, ya a intervenir en su gobierno... quería que nos posesionáramos bien de la estrategia necesaria... para pilotear con éxito la nave del Estado bajo las borrascas políticas y calmar las masas populares desatadas, como Neptuno calmara las olas con su tridente... (pp. 94, 131-2).

Habría entonces que tomar con bastante recaudo las reiteradas consignas epocales como las de "educar al soberano", "instrucción pública obligatoria" y otras de parecido tenor, habida cuenta también del exiguo presupuesto oficial que, según algunas fuentes, se le destinó a ese rubro hasta llegar a la primera presidencia de Hipólito Yrigoyen.

Con todo, cabe reconocer que, además del referido sentir hegemónico, no faltaron voces que apuntaron en otra dirección. Así en los debates del

Congreso Pedagógico de 1882, donde se insinuaron actitudes más pluralistas, pueden observarse posturas de cierta avanzada. Estas criticaron como respondiendo a intereses antipedagógicos a quienes bregaban por la irrelevancia o accesoriedad del Estado en materia educativa, denunciando también la excesiva acumulación de riqueza y las carencias que padecía la escuela pública junto a buena parte de la población.

2. Ensayos de educación no formal

Frente a la dominante concepción anterior, donde la educación -al igual que la cultura, la científicidad y los medios de producción- reviste un valor absoluto, surgiría una nueva interpretación desde los núcleos más radicalizados.

Dicha caracterización se conecta también con toda una lectura distinta de la realidad social que hunde sus raíces en la emergencia del proletariado en nuestro país y en las principales modalidades ideológicas y partidarias que acompañan esa irrupción y se hicieron cargo de la misma.

A título ejemplificatorio, basta con evocar el panfleto "¡Abajo la Bastilla!", lanzado hacia 1889 por el Club Vörowatz. En él se destaca al trabajo como fuente de la cultura y la riqueza, mientras se señalan las diversas postraciones y sometimientos por los que atravesaba el obrero por ese entonces y que se irían agravando con el correr del tiempo, dando lugar a otros modelos alternativos.

Aparecerán así, frente a la enseñanza estatal y a la privada institucional, las propuestas de una educación realmente popular, con experiencias de corte público pero informal.

a) La aproximación social-demócrata

La inspiración socialista en pedagogía puede ser ilustrada mediante el caso de las universidades populares, figurando como pionera la que hacia 1904 -el mismo año en que la juventud madrileña del Ateneo creaba un centro similar- dirigió Nicanor Sarmiento. Con él colaboraron figuras como las de Alfredo Palacios, Enrique del Valle Iberlucea, Juan B. Justo, Nicolás Repetto, José Ingenieros, Alicia Moreau, Augusto Bunge, Alfredo Ferreira, Carlos Malagarriga y muchos otros intelectuales volcados a ese ideal o bien preferentemente inclinados hacia el positivismo reformador.

Entre los propósitos primordiales de esa entidad se hallaba la "difusión de la enseñanza científica en el pueblo", ante la imposibilidad de lograr un objetivo análogo mediante las universidades oficiales. Esta finalidad se fundamentaba del siguiente modo:

Hacer que en la República Argentina, país de maravillosa riqueza productiva, el pueblo adquiera un conocimiento perfecto y científico de las leyes naturales que gobiernan la producción, distribución y consumo de la riqueza, para que con el menor esfuerzo posible e ilustrado criterio, pueda desarrollar mejor sus energías y satisfacer sus más variadas y múltiples necesidades...

Para popularizar la ciencia se buscaron formulaciones accesibles en la

transmisión del conocimiento, no exigiéndose para ello la posesión de títulos académicos.

El repertorio de temas que se cultivaron durante la existencia de ese centro *sui generis* de estudios resultó sumamente significativo y variado, abarcando desde cuestiones científicas de alta especialidad (antropología criminal, paleontología americana, base biológica de la historia) hasta problemas de orden práctico y social: salarios industriales, impuestos, inmigración y educación, huelgas, alcoholismo, emancipación femenina, la moneda, físico-matemáticas, historia de las religiones, máquina a vapor, bosques argentinos, jornada laboral, seguro obrero, agricultura, geografía, el divorcio, el juego, el gusano de seda...

Si bien la enseñanza impartida en ese ámbito inicial de puertas abiertas fue de carácter moral, al finalizar la década de 1930 se estimó en más de un centenar la cantidad de universidades populares que existían en el país y que eran destinadas fundamentalmente a cubrir las falencias de personas mayores de 14 años que habían abandonado las aulas. En sus modestas instalaciones también se encará un aprendizaje técnico con asignaturas como teneduría de libros o radiotelegrafía.

La Sociedad Luz también cumplió funciones compensatorias ante el déficit formativo de los sectores populares, ocupándose de desarrollar cursos sobre dactilografía, idiomas, nociones de higiene, etc.

b) El enfoque ácrata

Mucho menos integrados al sistema, que repudiaban en sus más diversos aspectos -propiedad privada, matrimonio, cargos oficiales, etc.-, los anarquistas propendieron con mayores creces a la organización de escuelas libres e independientes, para forjar una cultura propia y diferenciable de la que le adjudicaban a la burguesía y al Estado.

Prosiguiendo los lineamientos del pedagogo español Francisco Ferrer y su Escuela Moderna, el movimiento libertario procuró instalar centros de capacitación y adoctrinamiento en diferentes zonas del país durante el auge de esa corriente en las primeras décadas del siglo.

Allí se cuestionaron distintas formas de opresión y explotación del hombre por el hombre; lo cual también se llevó a cabo por medio de otros canales de comunicación, como el de los ateneos, bibliotecas, teatros y cancioneros de orientación libertaria.

La importancia específica de esta variante pedagógica permanece todavía por dilucidar, aguardando estudios pormenorizados. No obstante, puede en cambio conjeturarse que la innovación política y socio-cultural que trajo aparejado el yrigoyenismo contribuyó a debilitar los intentos anarquistas en ese sentido.

Asimismo, hay que tener en cuenta otros factores en dicha declinación, pues, como se ha afirmado

a la larga, el cuerpo de docentes se convierte en un estamento, si no privilegiado económicamente, sí suficientemente diferenciado del proletariado urbano y rural, de las clases marginadas, de la

mano de obra inmigrada disponible, como para sentirse a sí mismo como una especie de columna sostenedora de la estabilidad no sólo social, sino nacional (Solá i Gussinyer, 246).

3. La vertiente liberal-populista

Con el advenimiento del radicalismo al poder se verifica una tendencia a incentivar la educación pública.

Bajo la primer presidencia de Yrigoyen puede observarse un sensible aumento en la creación de escuelas y colegios, mientras que el analfabetismo se reduce del 20 al 4%, entre 1916 y 1922. Como un indicador del avance que estaba protagonizando la clase media durante dicho período, cabe aludir a la duplicación en él de la matrícula secundaria y universitaria.

Es así como se llegará a un incremento sustantivo del presupuesto nacional en la materia, con proporciones que, más tarde, algunos gobiernos de facto disminuirían notoriamente.

En el aspecto legislativo, no pudo avanzarse más por la cerrada oposición parlamentaria que sufrió el mismo Yrigoyen; oposición que también impidió la aprobación de proyectos del Poder Ejecutivo para mejorar la situación laboral.

De todas maneras, se produce con Yrigoyen una relevante dosis de intervencionismo estatal que luego, durante su segundo mandato, causaría mucha alarma en grandes empresas transnacionales y en el propio Estados Unidos, desde donde se conspiró para derrocarlo.

Por otro lado, no dejaron de vertirse ilusionadas apreciaciones en torno a dicha gestión. En algunos sectores universitarios, como el Centro de Estudiantes de Derecho, se llegó a sostener, a través de una publicación interna, que

La Presidencia de Yrigoyen significa, en América, el primer triunfo del idealismo en el gobierno, en el sentido de una superación de los regímenes democrático-burgueses por una organización democrática proletaria (cit. por Sabsay, 144).

Sin embargo, hacia 1930, cuando entra en crisis esa modalidad institucional, seguía subsistiendo un alto porcentual de ausentismo y deserción dentro del régimen escolar, mientras que la escuela popular, obligatoria, gratuita y laica, la escuela del guardapolvo blanco introducido por Yrigoyen, iba a sufrir diversos embates; acentuándose los ingredientes clasistas ante un Estado que terminaría por rehuir su deber de garantizar la educación para todos.

Es entonces cuando despuntará un ciclo gubernativo que buscará oficializar la enseñanza corporativa y particular.

4. El privatismo

Uno de los antecedentes teóricos más importantes con que contaron los impulsores de la subsidiariedad estatal para el dominio educativo fue el libro de Rómulo Amadeo *La libertad de enseñanza*, publicado en 1923.

En él, apelándose a distintos tipos de derecho -natural, público y

constitucional- se quiso probar que la enseñanza no constituía una función primaria y esencial del Estado, cuyo monopolio era calificado como "contrario al progreso social y científico" (sumario).

La argumentación allí enunciada apuntó, entre otras cuestiones, contra la obligatoriedad y gratuidad de la enseñanza, mientras se sostenía el status superior de la iniciativa particular:

El saber leer y escribir no es de una necesidad tan absoluta como parece... La enseñanza libresca no es absolutamente, y en todo tiempo y lugar, indispensable para la formación moral e intelectual de las clases pobres. Por otra parte, no es exclusivamente la obligación impuesta por el Estado lo que hace que los padres envíen sus hijos a la escuela, es una cosa instintiva y natural en el padre hacer que su hijo se instruya (p. 67).

Cuando el Estado proporciona la gratuidad absoluta, es decir para todos los niños indistintamente, sean pobres o ricos, ejerce un acto que no le corresponde, usurpa una función de los padres de familia, acostumbra a éstos a esperarlo todo del Estado, les disminuye su responsabilidad y les enseña a descuidar sus deberes... En virtud de este concepto semi-socialista, el Estado saca el dinero a algunos para darlo a otros y para oprimir moralmente a unos y a otros. (p. 70)

Los gastos inmensos que cuesta la enseñanza pública, los cuantiosos sacrificios que impone el Estado a los contribuyentes con ese fin, no son razones para inducirlo a abandonar esa función que no le pertenece; no importa que los millones y millones sean devorados por sus establecimientos cada vez más caros, no importa que frente a él la actividad libre haya erigido escuelas o universidades más baratas, más eficaces, más ordenadas... El amor trae el amor, y la violencia, si no está basada en la justicia, trae el odio. Un alumno de una escuela que no es del agrado de su padre ni de él, que asiste a ella porque es gratuita y no puede ir a la de su elección; otro, que le está vedado concurrir a la Universidad que él quisiera, porque no existe, porque el Estado no quiere que exista. (p. 73)

Asimismo, se ataca la co-participación en las decisiones que había auspiciado el movimiento de la Reforma Universitaria: "en las costumbres contemporáneas de los institutos oficiales, es ya casi una verdad que un profesor debe renunciar a su dignidad y convertirse en instrumento de los estudiantes transformados en cuerpo elector... o irse" (p. 90). Simultáneamente, se levanta una dramática acusación: "Para los que conspiran contra el Estado, para los que odian a la patria, para los que envenenan con la pornografía; ¡para ellos sí hay libertad!..." "Convengamos en que ha huido de la tierra la justicia y que sólo la encontraremos en los tiempos de que habla el Apocalipsis!" (p. 99)

Para este encuadre, la educación estatal, gratuita, laica y obligatoria representa "la imposición injusta y la vejación de conciencias" (p. 125), lo

cual es atribuido a la influencia en nuestro medio del jacobinismo francés. Contrario sensu, se propiciaba abandonar "el concepto falso y perjudicial del Estado docente, acordar la libertad de enseñanza, reconocer que ésta es función del padre de familia o de su delegado, dejar a las corporaciones privadas o particulares que proporcionen la enseñanza según sus planes, programas, horarios y métodos, y expidan por derecho propio los títulos de suficiencia" (p. 131).

Como corolario, el Estado debía contribuir a la subvención de los establecimientos privados.

Una resultante de las posiciones descriptas vendría a restringir la identificación que algunos autores, como Félix Bravo (p. 54), han efectuado entre la escuela pública y la "expresión auténtica de democratización", exenta de visos elitistas.

Mucho más aún, se echaría por tierra con el enfoque según el cual la educación implica de suyo un proceso de dignificación individual y adelantado social.

En el primer caso, podría hablarse de un requisito necesario pero no del todo suficiente para que se produzca dicho fenómeno político, pues deben también reunirse una serie de factores convergentes: contenidos y actitudes en juego, extensión de la matrícula, etc.

En cuanto a la posibilidad de equiparar cualquier forma de educación con el aumento del bienestar colectivo, bastaría con remitirse al largo y creciente predominio que entre nosotros ha ido cobrando el carácter supletorio del Estado para que no resulte difícil concitar al espíritu problematizador.

Obras de consulta

Rómulo AMADEO, *La libertad de enseñanza*, Bs. Aires, Agencia General de Librería, 1923.

Malvina ANTONIETA, *La educación popular argentina y la ley 1420*, en *Obras Premiadas en Certamen Centenario Ley 1420*, Sancor, s.d.

Hugo BIAGINI, *Cómo fue la generación del 80*, Bs. Aires, Plus Ultra, 1980; *Educación y progreso*, Bs. Aires, Docencia, 1983; *Filosofía americana e identidad*, Bs. Aires, Eudeba, 1989; *Una pieza recuperada: el manifiesto ¡Abajo la Bastilla!*, *Todo es Historia* N° 267.

Berta P. de BRASLAVSKY, et al., *Educación popular hoy*, Bs. Aires, Eudeba, 1987.

Félix BRAVO, *Educación popular*, Bs. Aires, Cedal, 1983.

Juan BRUGNARA, *Universidades populares*, Bs. Aires, c. 1941.

Angel CAPPELLETTI, *Francisco Ferrer y la pedagogía libertaria*, Madrid, La Piqueta, 1980.

Eva GOLLUSCIO DE MONTOYA, *Círculos anarquistas y circuitos contraculturales en la Argentina del 1900*, *Caravelle* 46, 1986.

Antonio LOPEZ, *La FORA en el movimiento obrero*, Bs. Aires, Cedal, 1987.

Leopoldo PALACIOS, *Las universidades populares*, Valencia, Sempere, s.d..

Rodrigo PARRA, et al., *La educación popular en América Latina*, Bs. Aires, Kapelusz, 1984.

F. SABSAY y R. ETCHEPAREBORDA, *El Estado liberal democrático*, Bs. Aires, Eudeba, 1987.

Pere SOLA I GUSSINYER, *Los grupos del magisterio racionalista en Argentina y Uruguay hacia 1910 y sus actitudes ante la enseñanza laica oficial*, *Historia de la Educación*, 1, 1982.

Federico TOBAL, *Recuerdos del viejo Colegio Nacional de Buenos Aires*, Bs. Aires, Rosso, 1942.

Juan Carlos VEDOYA, *Cómo fue la enseñanza popular en la Argentina*, Bs. Aires, Plus Ultra, 1973; *Historia de la instrucción primaria en la Argentina*, Tandil, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 1984.

La Universidad Popular, año I, 1905-1906.

Mabel N. Cardello y María del Carmen Llano (U.N. de Cuyo)

Latinoamérica: postmodernidad e identidad nacional

"De ahí que nosotros reivindicamos el pensamiento que se llama nacional y popular... El problema entonces es reivindicar, y este es para nosotros el punto del debate, la legitimidad de un pensamiento que habla de lo nacional y de lo social como instancia no sólo de explicación ontológica del hombre sino también de interpretación de nuestra propia historia"¹.

Nos parece interesante considerar el fenómeno que se está produciendo en América Latina, desde ya creemos que no es casual. Los latinoamericanos observamos hoy la diversidad de nuestros entes constitutivos y como en otros momentos de incertidumbre y de decisión nos preguntamos quiénes somos, qué estamos siendo, o, más aún, qué seremos.

Nos interesa reflexionar sobre la transformación que ha sufrido la realidad social latinoamericana en esta última década y el grado de influencia que ésta ha tenido en las ideas. Nos interesa averiguar qué es lo que se está transformando en esta modernidad que parece agonizante y qué consecuencias produce esto para nosotros y los otros.

Creemos que la modernidad fue un producto global de la sociedad occidental pero en este continente su asimilación se cumplió de un modo particular provocando y marcando diferencias entre continentes y entre los hombres de nuestro propio continente.

Mientras los científicos sociales debaten centrando su atención en la

“crisis de la modernidad” y en el surgimiento de la postmodernidad, nos resulta especialmente importante volver atrás formulando una revisión de las últimas décadas, preguntándonos cuál es la crisis, cuándo y cómo ocurrió, hacia dónde nos dirigimos.

En las últimas dos décadas, a partir de los años 60, el capitalismo sufre una de sus crisis más agudas (valgan como ejemplo: la oscilación del precio internacional del petróleo, la emergencia de Japón con sus características particulares, las revueltas estudiantiles especialmente en Francia, las huelgas obreras en Italia, los movimientos populistas en Latinoamérica), todos indicadores de que la crisis aunque con caracteres originales en cada región, implica una debacle global del sistema.

La modernidad implantó una forma peculiar de participación: América Latina era parte del sistema pero en forma parcial, periférica.

Los años 70 están signados por la aparición (quizás como consecuencia de la crisis enunciada), de nuevos proyectos políticos que tendieron a concretarse a través de movimientos populares cuyo objetivo era la liberación nacional.

Es de destacar que también en esta década, esos proyectos políticos eran compartidos no sólo por los sectores populares sino también por intelectuales y estudiantes. Fue desde este sector donde se generó una nueva explicación teórica para esa realidad inédita que se vivía.

Se intentó la comprensión global del proceso histórico-estructural para, desde allí, explicar la realidad latinoamericana. Se hizo necesario analizar la génesis de las relaciones sociales de producción de los dos mundos que se encuentran en el momento de la conquista. Comprender que con la consolidación del sistema capitalista surgieron en los países centrales, como términos opuestos entre sí, la burguesía y las clases obreras industriales. Antinomia que se trasladó también a América Latina pero donde, simultáneamente a ella, apareció un nuevo fenómeno: centro-periferia.

Desde los países periféricos se genera una explicación que pretende demostrar que la dependencia es una situación estructural que marca la evolución de los países sometidos a ella desde el momento de su inserción en el sistema capitalista impidiéndoles el logro del desarrollo pensado como posible.

La dependencia cuyo eje aparenta ser sólo el sometimiento económico: imposibilidad de capitalización; es mucho más abarcadora puesto que incluye los aspectos políticos, sociales y culturales. Es, en realidad, una condición global que produce y reproduce la situación de atraso.

Toda esta problemática es abruptamente sepultada por los procesos dictatoriales que afectan a casi todos los países de América Latina a partir de los últimos años de la década del 70.

Surge entonces el “terrorismo de estado” y con él no sólo la clausura del debate instaurado con los gobiernos populistas, sino también la apertura de la economía, el achicamiento del mercado interno y el crecimiento desmedido de la deuda externa. Estos mismos factores provocan, junto con otros, un desgaste continuado en los grupos gobernantes que, al

comenzar la década del 80, se ven obligados a permitir la reapertura democrática.

Esta época, discutida en las Ciencias Sociales como de “transición democrática”, presenta características especiales. Según algunos autores esta nueva democracia aparece como el resultado de pactos entre el grupo gobernante, representado por aquellos más proclives a llegar a un acuerdo con la oposición moderada, y el grupo opositor que acepta ciertos condicionamientos para lograr la reinstitucionalización. Creemos que este acuerdo básico es, posteriormente, el motivo de la fragilidad que acompaña a esta democracia recién surgida.

Llama la atención que en esta década (años 80), en el terreno de las Ciencias Sociales la discusión se reinicia alrededor del tema de la postmodernidad. Lechner se pregunta por qué se discute con tanto interés este problema en América Latina dado que sería una problemática más propia de Europa y América del Norte. Nos interesa a nosotros también analizar este fenómeno para tratar de aportar algunos elementos al debate. Una de las primeras cuestiones a la que deberíamos intentar dar respuesta es replantear si se ha agotado el impulso reformador de la Modernidad.

Según Aníbal Quijano, desde el violento encuentro entre Europa y América Latina ambos mundos viven una radical reconstitución de la imagen del universo. Se trata, nada más ni nada menos, que de reconstituir las bases de las relaciones entre la humanidad y el universo, incluidas las relaciones entre los propios miembros de la humanidad.

Latinoamérica, coproductora en un primer momento de la modernidad, pierde durante el transcurso de los siglos XVII y XVIII la posibilidad de cumplir una trayectoria propia, autónoma y su dependencia del centro europeo produce una metamorfosis negativa para su desarrollo. En Europa, la hegemonía de Gran Bretaña, convierte la razón-liberadora, transformadora, con que la modernidad se había iniciado, en razón-instrumento de la dominación y del poder. El capitalismo comenzaba con ello la etapa de la “modernización” de la que América Latina sólo participaría en forma fragmentaria y residual.

Mientras en el espacio central el “progreso” se cumple en etapas que son momentos de una secuencia determinada a través de las cuales se consolida el desarrollo lógico capitalista; en Latinoamérica, en el espacio periférico, no se concretan etapas dentro de una secuencia piramidal sino que se cumplen distintos tiempos históricos dentro de un solo tiempo de la historia. Difícil dilema el de América Latina, tener que dar cuenta de todos los tiempos históricos en un solo tiempo.

Por esto mismo, este espacio-tiempo latinoamericano, diferente, original, plantea aún antes de la concreción de la modernización el debate post-moderno.

Lechner considera que la postmodernidad nace a raíz del desencanto con respecto a la modernidad. Esta falta de ilusión provoca la aparición en el terreno de las Ciencias Sociales, de múltiples cuestionamientos que reflejan el grado de incertidumbre que caracteriza el pensamiento actual.

Por ello entra en crisis la noción de racionalidad. La sociedad aparece atravesando por diversas lógicas, todas ellas consideradas como válidas, todas ellas desarrollándose en un campo determinado sin que exista la preocupación de encontrar algún principio racional de validez universal. Ya no se trata de diferenciaciones lógicas sino de una escisión de la razón que parece irreconciliable. Esa fragmentación abarca el campo de los conocimientos que se reflejan como desvinculados unos de otros y alejados de la realidad.

La ruptura con la modernidad implica también un rompimiento de la noción de sentido; al desaparecer esta idea de sentido entra en crisis la idea de totalidad y la de la existencia del sujeto histórico. La totalidad se desvanece ante un mundo fragmentado que no puede ser ya explicado ni contenido por ninguna teoría elaborada por el hombre.

El sujeto histórico se diluye sumergido en la crisis de sentido y ya no se visualiza la posibilidad de que exista el sujeto capaz de transformar la historia.

Al dejarse a un lado el sentido de la historia, el futuro deja de ser un proyecto al cual dirigirse, se convierte en una sucesión de actos repetidos y el presente se transforma en lo único válido y posible. Al perderse las raíces de sustento que otorga el concepto de la historia se desvanecen los "grandes relatos" y no se construyen utopías; sólo se admite aquello considerado como "posible" y en este reino del posibilismo "las ideologías han muerto" y el pragmatismo es la vía-instrumento de la no confrontación.

Se cuestiona también la validez de la ciencia, la misma que con la modernidad apareció ante los ojos del hombre como elemento capaz de generar el progreso ilimitado y que en el planteo postmoderno se presenta como el instrumento más útil para la dominación. Se descrea, por ello, del saber como posibilidad de crecimiento para la humanidad puesto que se lo visualiza como fuente generadora del poder.

La creciente importancia del discurso enlazada con la fragmentación del conocimiento coloca al lenguaje en el centro del debate que pierde, a veces, su conexión con la realidad. El "discurso" aparece desligado de ella y la encubre. No es la realidad sino el discurso el que ocupa el centro de la escena.

El desencanto alcanza al Estado que ya no es considerado como legitimador del sistema social ni es reflejo de la unidad nacional. La dimensión simbólica que tenía se pierde percibiéndose sólo como un subsistema de administración. En una sociedad fragmentada en donde no existe un centro capaz de aglutinar, armonizando, la diversidad de lo social cobra fuerza la desarticulación en el terreno de la sociedad, el relativismo de las normas y la posibilidad de la desestructuración.

Es de destacar que en este modo especial de ser de la sociedad postmoderna, la actitud vital cobra enorme fuerza: vivir el presente, exaltar el goce, sobredimensionar lo cotidiano, se convierten en la única postura válida frente a la vida.

La idea de cultura popular, en este cuadro postmoderno, es rescatada como válida pero sólo por considerársela portadora de cierta "irracionalidad" y en cuanto tal es tomada como objeto de observación, de estudio, de uso y abuso de la sociedad consumista.

En el arte, terreno en el cual aparecen los primeros síntomas de la postmodernidad, nacen las corrientes vanguardistas, contestatarias e irreverentes frente al sistema pero pronto es institucionalizado y fosilizado con su entrada a los museos y convertido, al igual que la cultura popular, en objeto de consumo para el sector de la sociedad que tiene acceso a él.

Los intelectuales se instalan en el inmovilismo, en el culto al desencanto, posturas que representan, al decir de Feinmann, las más cómodas para vivir sin culpas un pasado que las conduce a la inacción, un presente que les impide elegir, un futuro desdibujado y sin proyectos.

En este *collage* postmoderno en donde todo es válido, es esta fragmentación de la postmodernidad, donde el caleidoscopio de la realidad impide priorizar, dotar de sentido, confrontar proyectos (pues no hay ningún criterio básico que permita hacerlo), la que da lugar al surgimiento de un enorme espacio para el individualismo. Individualismo personalizante, total, sugestivo símbolo de la sociedad post-industrial en donde cada uno siente que lo puede todo (desde cultivar su persona física y psíquicamente hasta acceder al uso de la computadora personal para programar su vida).

Grosera diferencia se presenta si comparamos lo antes expuesto con la realidad latinoamericana en donde fuimos "modernos" mientras podíamos creer que la realidad, paupérrima e injusta, sería transformada por otra semejante a la de los países centrales. Hoy los latinoamericanos, debemos convivir con la certeza de que a mayor desarrollo, "mayor modernización", mayor grado de exclusión de las inmensas mayorías (bolivianas, peruanas, mexicanas, argentinas...), que quedan desconcertadas y marginadas por un proyecto que no pensó en ellas.

Es observando esta realidad, prestando más atención a ella que al complejo mosaico teórico de la postmodernidad, que creemos válido el intento de rescatar el pensamiento y el proyecto nacional-popular frente al que nos ofrece la "modernización" a través de una democracia débil, condicionada por proyectos liberales, neo-conservadores elitistas y excluyentes.

Es desde esta realidad que reivindicamos el sentido de la historia y de sus sujetos portantes (el pueblo, la nación, el proyecto político liberador). Es desde esta realidad que queremos discutir nuestra identidad, porque a nuestro juicio el desencanto postmoderno es una problemática acuciante para el mundo euro-norteamericano, que una vez más, como hace dos décadas, vive el impacto de una fuerte crisis. Es esa crisis la que repercute en Latinoamérica y vuelve a poner en duda quiénes somos, qué estamos siendo, qué seremos. Es un buen momento para re-discutirlo porque podemos vislumbrar hoy con mayor claridad nuestras diferencias, nuestra alteridad, nuestra mismidad con respecto al otro. Podemos rescatar lo universal, completar nuestro análisis de otro tiempo con las categorías que

aportan las nuevas posturas postmodernas y reafirmar con mayor precisión nuestra identidad, asumiéndonos como somos pero sin dejar de soñar.

Y, desde nuestra identidad latinoamericana, queremos recrear la "utopía" porque no sabemos si algo es imposible hasta no hacer todos los intentos para lograrlo.

Esto y no otra cosa, nos sugiere Gabriel García Márquez cuando pone en boca de Bolívar, soñador de la patria grande y libre, la frase final que resume su vida y la de América Latina: "¡Cómo voy a salir de este laberinto!". Laberinto era, y aún es, la distancia entre la realidad y los sueños incumplidos. Esta es nuestra tarea: proyectar el camino para descubrir la salida del laberinto, encontrar el modo de hacer que los sueños devengan realidad.

Bibliografía

Alcira ARGUMEDO, *Historia de la modernidad latinoamericana*, en *Cuadernos de la Comuna*, Nº 7, Santa Fe, 1988.

Alcira ARGUMEDO, *Liberales, neo-liberales y nacional-populares*, en *Revista Unidos*, Nº 18, Buenos Aires, abril 1988.

Susana BECERRA, *La crisis de la razón y de la noción de progreso en los enfoques sobre el desarrollo Latinoamericano*, en *Anales de Ciencias Políticas y Sociales*, Nº 28, Mendoza, 1987.

Fernando CALDERON, *Identidad y tiempos mixtos o cómo pensar la modernidad sin dejar de ser boliviano*, en *La modernidad en la encrucijada post-moderna*, Buenos Aires, CLACSO, 1988.

Fernando Henrique CARDOSO, *¿Transición política en América Latina?*, en *Los límites de la democracia*, Buenos Aires, CLACSO, 1985.

José Pablo FEINMANN, *Postmodernidad y sujeto*, en *Revista Unidos*, Nº 10, 1986.

Horacio GONZALEZ (comp.), *Los días de la Comuna*, Buenos Aires, Punto Sur, 1987.

Franz J. HINKELAMMERT, *Frente a la cultura de la post-modernidad: proyecto político y utopía*, en *David y Goliath*, Buenos Aires, CLACSO, Año XVII, Nº 52, 1987.

Fredric JAMESON, *El post-modernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, en *Revista Casa de las Américas*, Nº 155-156, Cuba, 1986.

Norbert LECHNER, *El desencanto postmoderno*, en *La Modernidad en la encrucijada post-moderna*, Buenos Aires, CLACSO, 1988.

Guillermo O'DONNELL, *Notas para el estudio de procesos de democratización política a partir del Estado Burocrático Autoritario*, en *Los límites de la democracia*, ob. cit.

Aníbal QUIJANO, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, en *La modernidad en la encrucijada post-moderna*, ob. cit.

Henry TREVIGNANI y otros, *Análisis económico y político de la dependencia*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1973.

Sergio ZERMEÑO, *La post-modernidad explicada desde América Latina*, en *La modernidad en la encrucijada post-moderna*, ob. cit.

¹ Alcira ARGUMEDO, Participación en el Panel "Balances y perspectivas de los movimientos sociales argentinos en la gestación de nuevas alternativas políticas", en: Horacio GONZALEZ (comp.), *Los días de la Comuna*, Buenos Aires, Punto Sur, 1987, p. 196.

Alejandra Ciriza y Estela Fernández (CONICET, Universidad Nacional de Cuyo)

La teoría política en Montesquieu y Rousseau, y la utopía emancipadora americana

Intentamos postular, en este escrito, la existencia de una relación sumamente compleja entre la constitución teórica de una disciplina nueva, la teoría política, y lo que podríamos llamar la práctica política de los ilustrados latinoamericanos que participaron en las guerras de emancipación.

La indudable presencia de los teóricos europeos en el entramado discursivo de los escritos de nuestros ilustrados exige el esclarecimiento de una doble cuestión. Por una parte, la relación Montesquieu-Rousseau, obviamente construida a partir de su inclusión en un espacio discursivo común: la teoría política. Por la otra, la relación intelectuales europeos-americanos, asunto que incluye una serie de puntos problemáticos: ¿se trata de una relación de mera copia, o más bien de la resemantización de ciertos elementos teóricos a partir de la coyuntura política americana? Esto a su vez plantea, al menos como problema, la cuestión de la relación entre teoría y práctica política, entre la formulación discursiva de los reclamos sociales y los límites que el proceso histórico y los conflictos sociales van marcando.

Tanto el discurso de Montesquieu como el de Rousseau se acuñan sobre la base de un análisis inmanente de la sociedad que busca en principios internos al orden humano el fundamento epistémico de la ciencia política. Hay, sin embargo, cierta distancia entre ambos, propia, por una parte, del momento de producción de los escritos de cada uno. Esto permite a Rousseau fundar la sociedad de un contrato entre iguales. La solución "contrato" es rechazada por Montesquieu, y esto se explica por la diversidad de acentos en cuanto a la concepción del principio: la ley postula una idea de razón como núcleo firme de verdades eternas.

Pero la distancia que separa al ginebrino del noble francés no sólo está dada por la diferencia de sustento epistémico, sino por la distinta funcionalidad política de ambos. La pertenencia de Montesquieu a una aristocracia que ve oscilar las bases de sus privilegios lo obliga a atrincherarse en la defensa del pasado, y a centrar su atención en la cuestión del reparto del poder, más que en la de la legitimidad del mismo. Lo que para Rousseau es

central para Montesquieu es periférico, lo que para uno es el núcleo de su filosofía, para el otro es una preocupación accesorio. Rousseau, perteneciente a una clase nueva, la burguesía emergente, nada tiene que perder (por lo menos en cuanto a privilegios "naturales"). Depositarios del poder económico y de una creciente hegemonía en el plano simbólico, los intelectuales ligados a la burguesía necesitan legitimar, en el plano teórico, el ejercicio del poder político por parte de su clase. Por eso es posible para Rousseau refugiarse en la escritura, y desde allí lanzar sus dardos contra los defensores de la "desigualdad natural" entre los hombres.

Sin embargo es claro que, aunque las diferencias entre ambos pueden ser fácilmente advertidas, también lo es que sus contradicciones no son antagónicas. Es por esto que tanto el uno como el otro pudieron ser incorporados en la trama del discurso político americano. Las coincidencias se pueden señalar a partir de lo excluido en ambos discursos. El análisis de las formas de gobierno nos permite descubrir que la amenaza contra la cual debe erigirse la nobleza, como una barrera que protege al rey, es el despotismo popular. Montesquieu no quiere que el bajo pueblo tenga el poder: "No hay nada en el mundo más insolente que las repúblicas (...) el bajo pueblo es el tirano más insolente que pueda existir..."¹. El populacho, abandonado a sí mismo, no es más que pasiones, es incapaz de prever, de pensar, de juzgar, y debe ser privado del poder directo. Sin embargo, el pueblo posee una juiciosa inclinación que le permite discernir el mérito y elegir a los mejores representantes. Ahora bien, en la democracia habrá que disponer con qué reforzar esta juiciosa inclinación y, en caso de emergencia, con qué prevenirla: leyes que dividan a la sociedad en clases para que el pueblo ordinario sea privado de su voto.

No hay que sorprenderse de que Rousseau, el heraldo de la libertad, coincida con Montesquieu. Recordemos que existen dos clases naturalmente inseparables e igualmente funestas para el bien común: los excesivamente ricos y los extremadamente pobres. Los primeros son responsables del estallido social, pero los tiranos provienen del segundo grupo. Hemos visto que la representación política es un mal, pero un mal menor, frente a la posibilidad de retorno a una naturaleza animal que anula los efectos compensatorios de la civilización. Así como la escritura abre la cadena del suplemento que separa al hombre del habla natural, la representación política inaugura una diferencia de hecho en el seno de la sociedad.

Pero del mismo modo que existe algo peor que la escritura, esto es una lengua algebraica puramente consonántica, e imposible de hablar, también es posible pensar algo peor que la representación: una sociedad de iguales donde todos son uniformes e intercambiables, donde cualquiera puede representar a cualquiera sin que se garantice la representación de la voluntad general, y no la mera particularidad de los intereses sectoriales².

Esa posibilidad, que estaría dada por una rigurosa consecuencia en la aplicación de la lógica de la suplementariedad hasta su extremo último, es equivalente al estado del terror revolucionario.

Los textos referidos se encuadran dentro del proceso de formación de la burguesía mercantil. La conciencia entre Montesquieu y Rousseau respecto de la exclusión del bajo pueblo se explica a partir de la consideración de la burguesía de la época como clase emergente, y no bajo el modelo de la burguesía industrial posterior. Como señala Althusser este sector no es todavía una clase con coincidencia propia e intereses definidos, enfrentada a la aristocracia feudal. En este momento el horizonte de ascenso personal de los burgueses se limitaba a la pretensión de engrosar las filas de la nobleza a través de alianzas matrimoniales, de la compra de títulos y tierras, y de la incorporación al aparato administrativo del estado. De tal modo que resulta más pertinente considerar sus conflictos como enfrentamiento entre fracciones de clase, susceptibles de conciliación y arreglo ante la posible irrupción de los sectores populares, percibidos como el enemigo común³.

En el discurso de los intelectuales americanos ligados al grupo criollo emergente, se entretejerían los temas del contrato y la división de poderes teorizados por Rousseau y Montesquieu. No se trató, sin embargo, de la "copia" de un modelo europeo, sino de la incorporación selectiva de ciertos elementos útiles para la solución de los problemas americanos.

En las sociedades coloniales de fines del siglo XVIII, el grupo criollo compartía con los peninsulares la hegemonía económica, pero se veía desplazado por éstos en la estructura jurídico-política. Dominantes desde el punto de vista económico, no lo eran desde el político. De allí que desearan un cambio en este último sentido; sin embargo es posible que no advirtieran los efectos que la ruptura del lazo colonial podría producir sobre la totalidad de la estructura social, ni que tampoco previeran las modificaciones en las relaciones de producción que, a muy largo plazo, la economía de mercado acarrearía.

Ahora bien, las contradicciones internas no eran ajenas a este grupo criollo y es posible discernir en su interior dos fracciones de clase: por una parte los terratenientes descendientes de los conquistadores españoles, y, por la otra, lo que llamamos una burguesía comercial emergente vinculada al mercado exterior, aunque también ligada al mantenimiento del esquema latifundista. Con este último sector se hallaban orgánicamente ligados la mayor parte de los intelectuales ilustrados.

La utilización de la categoría "burguesía criolla emergente", o "burguesía mercantilista criolla", para dar cuenta de la situación de clase de los promotores de la emancipación, requiere algunas explicitaciones. En primer lugar sostenemos que no se trata de una "clase" en sentido estricto, sino de un grupo social emergente vinculado con el surgimiento de una nueva estructura económica: la configuración de un mercado mundial hacia el que se volcarían los excedentes americanos. Esta burguesía entonces no responde a las características de la burguesía industrial clásica. Se trataba de comerciantes relacionados con la exportación de bienes. Esto implicaba, por una parte, la necesidad de integrar sus países al mercado mundial en el nivel de la circulación, pero por la otra no suponía

interés por la disolución de las relaciones precapitalistas de producción vigentes, que permanecerían relativamente estables hasta mediados del siglo XIX.

Precisamente por esto utilizamos la categoría de "emergente", y entendemos por tal un elemento portador de novedad, dentro del proceso histórico, que no se halla plenamente integrado al sistema⁴. Vinculadas al mercado mundial y a la necesidad de producir excedentes las burguesías criollas hallaban en ese objetivo un eje de articulación para sus intereses como fracción de clase, subrayando el elemento de novedad a través de la crítica al papel mediador de la metrópolis. La inserción en el mercado había de ser libre. Sin embargo, al mismo tiempo se hallaban aún ligadas a las formas dominantes de consideración del prestigio social. Es por ello que sus posiciones "liberales" en el plano económico no hallarían equivalencia en el plano social, donde las actitudes aristocratizantes (como los pedidos de limpieza de sangre o la compra de títulos) eran lo habitual. Propensos a la alianza con el sector terrateniente, no dudaban en adoptar como propio el planteo de Montesquieu, pero redefiniéndolo a partir de la teoría del contrato.

El contractualismo les proporcionaba los nuevos cimientos para legitimar la constitución del orden social proyectado. Esta teoría constituía el arma adecuada para enfrentar a los sostenedores del origen divino de la sociedad (los suarecianos), al mismo tiempo que a los partidarios del carácter natural de la sociedad, según los cuales los hombres estarían inscriptos "naturalmente" en órdenes y estamentos sociales inmodificables. Por eso nuestros ilustrados rechazarían la pretensión de fundar la sociedad en una inclinación natural del hombre, como se desprende de los textos de Montesquieu. Adoptan el contractualismo que supone el pacto como raíz y único origen de la obediencia.

El interés en disolver las antiguas castas coloniales los llevará a postular la categoría de igualdad, como forma de cuestionamiento de los valores innatos (vinculados a la idea de estamento y de honor), por valores adquiridos en base al mérito, al trabajo y a la capacidad personal. En este sentido son plenamente burgueses. Sin embargo el postulado de la igualdad hallaba sus límites cuando se trataba de formular propuestas concretas para el ejercicio del poder.

Para los ilustrados latinoamericanos, el esquema de Montesquieu fungió como modelo, y esto fue posible porque el grupo social que asumiría el gobierno en las naciones independientes, aunque no era una aristocracia, funcionaba estructuralmente como tal. Desde el punto de vista económico sus intereses, como hemos dicho, eran burgueses. Pero desde el punto de vista político sustentaban un proyecto aristocratizante a partir del cual los ilustrados americanos juzgaban que la forma óptima de gobierno era, o bien una monarquía constitucional, o bien una república de notables. La aristocracia no tendría entonces la función y el sentido histórico que le acordara Montesquieu. Quienes detentaran el poder no lo harían en nombre de un pasado glorioso, o de privilegios de nacimiento, sino como portadores de una voluntad política capaz de concretar el programa de

incorporación de América al mercado mundial y de disolución de una situación de vasallaje.

Los proyectos constitucionales se organizaron sobre la célebre división de poderes. Pero el criterio de reparto del poder entre órdenes y estamentos sociales fue sustituido por el de propiedad. Las distintas propuestas censitarias para el voto y para el ejercicio de la función de representante se organizaron según el grado de acceso a la propiedad de bienes.

El carácter emergente del grupo criollo les permitirá soslayar los efectos apocalípticos del discurso de Montesquieu, para quien el fin de la propia clase es el fin de la historia. También serán capaces de articular un proyecto histórico superador de las ambigüedades del modelo rousseauiano. Para el autor ginebrino el estado de inocencia primordial se ha perdido inevitablemente en un tiempo y un lugar sin ubicaciones precisas. La sociedad está, desde entonces estigmatizada por los males del progreso y la representación. Dado que el modelo es inaccesible, no hay más remedio que conformarse con el mal menor y regular el abuso. Si por utopía entendemos una función discursiva articulada por la categoría de posibilidad -entendida ésta como proyección de un orden inexistente aún, pero susceptible de realización- y orientada hacia el futuro, debemos concluir que la sociedad ideal de Rousseau, más que una utopía es una visión idílica. Su fuerza radica en la crítica hacia el presente, pero no en la proyección hacia el porvenir, de allí el refugio final en la literatura como declaración de impotencia.

El concepto de naturaleza como equilibrio entre la contención del deseo y su transgresión es suprahistórico, por lo tanto no representa un proyecto de cambio para la sociedad. Por eso produce el efecto paradójico de declarar a la sociedad actual como mala, pero al mismo tiempo como inmodificable.

El predominio de la función apocalíptica en Montesquieu acota los límites de su proyecto político. La concepción del futuro es la de un futuro "sido", y lo presentado como apertura y novedad tiende a reforzar el orden estamental vigente y se agota en la defensa de los intereses de la propia clase.

En cambio en nuestros ilustrados la función utópica está mucho más acentuada, pues el proyecto político se presenta como un futuro que ellos van a construir en una América plena de posibilidades. Se trata de una tierra virgen, pura promesa, que ellos moldearán según su voluntad política. El privilegio que reclama para sí el discurso de la emancipación es infrahistórico. No se sostiene en la defensa cerrada de un pasado que se agota, como en Montesquieu, ni en un tiempo sin tiempo, como en Rousseau, sino en la apertura hacia el futuro. Como señala Rossi-Landi, el recurso al futuro permite canalizar las fuerzas de los distintos sujetos sociales en pos de un proyecto unificador: la emancipación americana⁵.

Los ilustrados de la primera emancipación fueron capaces de interpelar a los sectores populares e incorporarlos a su proyecto. Sin embargo esa

incorporación no sería total e incondicionada. Cuando aparecen formas de resistencia, o esbozos programáticos divergentes, los ilustrados ven quebrado su optimismo. La función apocalíptica asoma entonces como decepción de una América que muestra ahora su indocilidad, y aquellos rasgos de barbarie que los ilustrados habían atribuido a la *sansculotterie* francesa o a la ignorancia goda, que -esta vez- nos había quedado adentro.

Notas

¹ B. MONTESQUIEU, *Voyages*, cit. por L. ALTHUSSER, *Montesquieu, la política y la historia*, Barcelona, Ariel, 1974, p. 81.

² Cfr. J. DERRIDA, *De la Gramatología*, México, S. XXI, 1984.

³ Cfr. L. ALTHUSSER, *El parti pris de Montesquieu*, ob. cit., c. VI.

⁴ Cfr. R. WILLIAMS, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980.

⁵ Cfr. F. ROSSI-LANDI, *Ideología*, Barcelona, Labor, 1981.

Máximo Ramón Chaparro (Universidad Nacional del Litoral)

América Latina: incertidumbre y decisión

1. En todo encaminamiento la incertidumbre impide el paso o lo torna vacilante. Si la incertidumbre se refiere al término del camino, todas las sendas carecen de rumbo. Si la incertidumbre se relaciona con la inseguridad del sujeto, por una deficiente actualización de conciencia, el paso se torna vacilante. Si estas dos formas de incertidumbre llegasen a coexistir, el encaminamiento se vuelve imposible.

2. En el proceso de nuestra autoconciencia latinoamericana, la década del 70 significó, en gran medida, la exigencia de superar el estadio de la dominación y la alienación; condición necesaria para ello era la liberación política y social. El término del camino no daba lugar a la incertidumbre; múltiples sendas se abrían a un encaminamiento firme y decidido.

3. La década del 80, ante una crítica post-modernidad que se reacomoda y ante pueblos que se desarrollan más o menos rápidamente, nos exige repensarnos a nosotros mismos. El centro de la mirada ya no es ni la dominación ni la alienación, sino, en muchos casos, el camino que nos lleve a participar de los bienes de la nueva edad post-industrial.

4. A primera vista el encaminamiento parece dicotómico e irreductible, y así se lo presenta muchas veces. Sin embargo si se profundiza la mirada, quizás puedan reconciliarse los contrarios. Para ello es necesario dar un rodeo y decir dos palabras acerca del mundo latinoamericano como mundo auroral, como mundo nuevo.

5. La novedad de nuestro mundo se percibe mejor si se lo compara especialmente con Europa y su tradición. Podrían tomarse, básicamente,

tres ejes para realizar este análisis: la relación del hombre con la naturaleza, con Dios, del hombre consigo mismo. Tomaremos, a modo de ilustración, la relación del hombre con la naturaleza. Y en este punto me parece que a los latinoamericanos no nos compromete ninguna de las tres comprensiones de la naturaleza, y relación activa correspondiente, del periplo espiritual europeo.

Si bien hemos sido coetáneos de la modernidad europea, nuestro proceso histórico se encamina por sendas muy diferentes, pues el término del camino no es el mismo. El hombre latinoamericano tiene, y de forma manifiesta, una deficiencia de acción sobre la naturaleza. Que el universo natural sea "res extensa" y ante la cual cabe una actitud manipuladora y de dominio, es algo extraño a los latinoamericanos debido probablemente a los principios derivados del mestizaje etno-cultural (Cristianismo, culturas africanas y América India). Hemos "consumido", especialmente desde el siglo pasado, la filosofía, la ciencia y la tecnología modernas sin lograr hacernos modernos; la autonomía de la razón y de la voluntad, y la actitud de dominio ante un universo cuantitativamente homogéneo, sin valores ni jerarquías, no son atributos de nuestra conciencia. Por otro lado la concepción teórica de la naturaleza de la ciencia y filosofía modernas ha hecho crisis en el siglo XX; y también se observan profundas grietas en la actitud antropológica que deriva de aquella, aunque muchos órdenes de la cultura de los países centrales marcan el cenit del racionalismo y planificación sin límites.

Tampoco nos compromete la concepción creatural del Medioevo y la consecuente actitud de señorío frente a un universo que tiene densidad ontológica propia y al mismo tiempo es portador y símbolo del mundo arcano de la Trascendencia. Un universo jerárquico, valioso, finito, no es un componente, me parece, de nuestra conciencia, pues como veremos más adelante el Mundo se nos aparece como una presencia pura, sin genealogías.

Nuestro mestizaje con el cristianismo ibérico ha dejado huellas en nuestro ser naciente pero, en relación a la naturaleza, ni prolonga la creaturalidad propia del medioevo ni produce una nueva síntesis. No es azaroso que la filosofía escolástica cultivada en el período de la Colonia sea una réplica de la filosofía de la metrópoli. Y en ella, si bien en los aspectos políticos, sociales y jurídicos, hay una actualización o puesta a punto con respecto al tiempo histórico, en los aspectos epistemológicos, científicos y filosóficos referidos a la Naturaleza es muy poco lo que hay. Por otro lado esta filosofía escolástica no se pone en contacto con la revolución científica que se opera en la modernidad.

Tampoco es nuestra la actitud contemplativa de los griegos, por lo menos, en su pureza. Hay demasiadas variaciones de carácter histórico que ponen nuestro tipo antropológico a una gran distancia de aquel. No obstante ello sospecho, continuando las enseñanzas de don Nímio de Anquín, que hay profundas analogías. La primera y más obvia: su actitud originaria frente a las cosas, de perplejidad frente al Mundo, múltiple y

desconcertante en sus formas y variaciones. Luchó por superar esta multiplicidad y loca variación hasta convertirlo en "cosmos". Claro que esto último ya no nos pertenece... pero en esa dirección se encamina nuestra acción colectiva e individual.

6. A diferencia del cosmos griego, del universo creatural del medioevo, y de la res extensa en el espacio y tiempo infinitos de la modernidad, el Mundo que aparece a nuestra conciencia no tiene los atributos de estas imágenes bien definidas que, por otra parte, son productos de un largo proceso histórico. En un "sujeto" naciente el Mundo como Totalidad no tiene aún perfiles precisos. Aparece, en primera instancia, ante el ejercicio de la mirada del sujeto, un mundo indeterminado, en el que paulatinamente se recortan formas individuales. Se pugna, luego, por lograr la inteligibilidad de ese mundo. Este mundo auroral es el imperio del "individual", de las cosas que están allí, en su muda presencia. La entidad de las cosas, el Mundo como presencia, así percibido y vivido, no es problemático ni en su origen ni en su finalidad. Simplemente es, en sí, y en su exteriorización espacio-temporal. El Mundo como presencia invita al conocimiento y suscita la imaginación. Me parece que este es el substrato ontológico del hombre latinoamericano, substrato regido por el individual, con un mínimo de inteligibilidad, y que sirve de fundamento a la poesía y el mito, a la ciencia y a la filosofía.

En el ámbito de las entidades históricas, Latinoamérica aparece como novedad en comparación con otros sistemas históricos. La vida social y política, inestable y antinómica, es expresión de este modo peculiar de ver el Mundo que tenemos. El Mundo no es cosmos, ni un orden finito-simbólico, ni un inteligible físico-matemático, sino variación y multiplicidad, con una legalidad precaria.

7. El correlato de este mundo casi lúdico es un Sujeto en proceso de constitución. El Sujeto se organiza socialmente, tiene su lenguaje y vive políticamente (esto supone: participación, libertad y poder; es decir el Sujeto es una trama de participación solidaria en las metas y problemas comunes: el Sujeto tiene la capacidad de decisión y ejercicio de la libertad, es decir, tiene poder). En la constitución del Sujeto tiene un papel esencial el *a priori* antropológico señalado por el Prof. Roig: el amor a nosotros mismos y la consideración de nuestra existencia como valiosa. En un trabajo anterior, "El discurso filosófico y A. Latina", hemos explicitado estos aspectos.

En Latinoamérica, y en Argentina de forma particular, la constitución del Sujeto en las líneas estructurales enunciadas, ha seguido y sigue un camino zigzagueante, a menudo sin rumbo, por el olvido de sí mismo y la caída en la alienación.

8. Dentro de esta historia del olvido hay dos formas que, por su relevancia en la pérdida total de rumbo, importa destacar: a) la imitación servil de formas políticas y un pensar mitológico sin anclaje en las cosas. Ambas formas poseen una estrecha vinculación. Un sujeto, social y culturalmente en vías de constitución, puede paralizarse e incluso decodificar

su memoria por la intromisión de formas políticas y sociales que tienen sentido en contextos históricos diferentes.

Una comunidad supone individuos como sujetos que participan creadoramente en metas y problemas comunes, en una trama solidaria de poder y libertad y bajo el imperio del amor a nosotros mismos y de la Justicia. En lugar de potenciar esta línea, a menudo la hemos ocultado con una velatura difícilmente franqueable: la sustitución de la comunidad por una multiplicidad de individuos, sustantivos y cerrados en sí mismos. Ante la velatura de la Comunidad se yergue un Estado planificador que racionalmente organiza los medios y fines de la vida pública y privada. Aparecen de esta manera superestructuras de poder sin vinculación con la "gente", incluso se hallan ritualizados los mecanismos formales de una vida democrática (por ello, quienes detentan este poder, en cualesquiera de sus niveles, terminan irremediablemente aislados y enfrentados al conjunto mayoritario de los sujetos e intereses sociales).

En este contexto es inevitable la aparición de un pensar ideológico-mitológico que exige la negación absoluta del disenso y la pluralidad.

9. El imperialismo de la política sin Comunidad lleva a la ritualización de lo participativo en formas y procedimientos pero sin diálogo real y sin capacidad de decisión de los sujetos individuales. Pero lo que es peor, este imperialismo de la política lleva necesariamente a la iniquidad y a la disolución de todo vínculo intersubjetivo.

La iniquidad largamente instaurada en el ejercicio del poder lleva al exterminio del hombre que no se alía a la planificación del poder. Dicha iniquidad lleva a todas las formas del crimen, pues el Estado, a contrapelo de las palabras, se lo ha ubicado allende todo derecho y moralidad. Si se realizan consultas, plebiscitos, congresos pedagógicos o de alguna otra índole, es como elemento instrumental para la justificación de las decisiones del poder; pero si la cuestión no sale como se esperaba, peor para la "gente" que piensa al revés de la racionalidad del poder.

Esta iniquidad largamente ejercida ha postrado la conciencia moral de los argentinos: de ahí la constante sensación de peligro y la repetición a nivel individual de aquella iniquidad que recorre diversas estructuras sociales. Esta iniquidad que lleva al crimen y a la infelicidad de la Comunidad, comienza a superarse si se adquiere conciencia de la misma. Pero con ello no basta.

10. El pensar mitológico, al que ya se ha aludido, diluye la racionalidad del hombre y su lenguaje y con ello niega la realidad múltiple y en constante movimiento. En lugar de ella se erigen ídolos explicativos y dadores de sentido que son pensados como esencias sustantivas. Se reifican los términos y los conceptos (los términos "democracia", "modernización", "pueblo", "imperialismo", etc. son por lo demás ilustrativos). El pensar mitológico pretende anclar en lo absoluto: por ello es totalitario y excluyente. Esta torsión del pensar sobre sí mismo sin receptividad de las cosas lleva a la alienación y a acciones no readaptadoras con el mundo circundante (así por ejemplo podemos crear fantásticas facultades de

tecnología de avanzada sin tener tales tecnologías ni recursos humanos para llevar a cabo tales empresas).

11. Si intentáramos resumir las reflexiones anteriores veremos una estrecha conexión de temas aparentemente muy diversos.

a) Nuestra relación con la Naturaleza no es la del hombre europeo ni podemos imitarla servilmente, pues el Mundo que aparece a nuestra conciencia carece de la racionalidad puesta de manifiesto por la ciencia y filosofía europeas. (Ello no implica la negación del nivel de universalidad que tienen la ciencia y la tecnología contemporáneas, sino simplemente situarlas en proyectos históricos).

b) Un Mundo como presencia, plural y en movimiento, es el correlato de un Sujeto naciente. La deficiencia de acción sobre la naturaleza es proporcional a la falta de actualización de la propia conciencia.

c) En esta situación la incertidumbre es inexorable y el paso es vacilante. Se camina a través de tanteos, en ensayo y error.

d) Este encaminamiento vacilante, que se dirige a la propia afirmación y a la liberación del nosotros mismos, debe superar las formas sutiles de toda dominación política y social, ejercitarse en la razón tecno-instrumental de la ciencia contemporánea pero dentro de los límites del propio proyecto y evitar el olvido de sí, especialmente en sus dos formas más disolventes: la negación de la Comunidad real y el pensar ideológico-mitolátrico.

12. La filosofía de la liberación que en la década del 70 cumplió un papel decisivo, debe ahora a nuestro juicio, continuar con su tarea. La liberación pensada hace más de una década como proyecto humano frente a la dominación ejercida por los países centrales, debe ahora en esta nueva instancia aguzar la mirada para ver cómo la liberación es un proceso interno de constitución de un Sujeto que históricamente se va codificando y decodificando y la construcción de un mundo correlativo a este Sujeto naciente en el cual se impone la inteligente utilización de la racionalidad instrumental de la ciencia y tecnología modernas, la elaboración de una filosofía de la naturaleza que posibilite la inserción de aquella racionalidad instrumental en un nuevo cosmos (que no será greco-medieval ni moderno) y la autoconciencia reflexiva de sí que hunde sus raíces en el amor al nosotros mismos y en el ejercicio de la amistad y de la Justicia. Quizás los latinoamericanos hayamos clausurado la etapa de la discordia y de un pensamiento sin cosas.

Hugo Chumbita (Buenos Aires, Argentina)

La excentricidad latinoamericana

La emancipación americana, lejos de ser un alejamiento o ruptura con Europa, fue una forma de acercamiento a ella. Las revoluciones de la

independencia constituyeron la vía para ingresar a la era liberal burguesa. Se trataba, en definitiva, de una renovación de los antiguos lazos, aunque por supuesto el proyecto contenía una significativa diferencia: la vinculación de vasallaje surgida de la conquista debía convertirse en una asociación voluntaria de pueblos libres.

En el Dogma Socialista de la Joven Argentina, los intelectuales de la generación de 1837 diseñaban su programa partiendo de la convicción de que Europa era *el centro de la civilización y del progreso*¹. Sin embargo, lo que las grandes potencias europeas buscaban en América eran nuevos mercados coloniales. Cuando las fuerzas de las masas populares que había desatado la revolución resistieron someterse a ese orden, el pensamiento de los civilizadores, expuesto por Sarmiento y Alberdi, concibió refundar una nación a la medida europea, sustituyendo al pueblo realmente existente por la población inmigrante. La vida de las nuevas repúblicas estuvo signada así por la idea de transportar a América el progreso de Europa, lo cual adquirió un sentido cada vez más represor y autoritario al concentrarse el poder de una élite de intereses excluyentes.

La América del Norte resolvió estas contradicciones compitiendo con las naciones europeas, democratizando la sociedad y realizando su propia expansión hasta llegar a integrarse al **centro** de una posición dominante. Nuestra América meridional, en cambio, "asociada" a Europa en una posición subordinada, desmembrada en países inconexos, regida por burguesías dependientes que sofocaron las irrupciones y demandas de los pueblos, experimentó notables progresos y brutales regresiones sin conseguir emerger de un estado de recurrente frustración, que no se corresponde con la potencialidad de la región ni con las expectativas de sus sociedades.

El pensamiento latinoamericano ha debido dar cuenta de esta tergiversación del destino proyectado. Según Leopoldo Zea, la propuesta liberal "civilizadora" del siglo XIX fracasó al pretender igualar a las naciones europeo-occidentales sometiéndose a ellas, queriendo salvar la desigualdad mediante la imitación y renunciando a la propia identidad². Los economistas de la corriente estructuralista interpretaron ese proceso histórico a la luz del esquema centro-periferia elaborado por la CEPAL, explicando cómo nuestro "subdesarrollo" corresponde, antes que a un retraso en el desarrollo capitalista, a una evolución **des-centrada**, deformada por la dependencia de las economías industriales dominantes³.

Esta perspectiva reveladora tiene, sin duda, antecedentes y puntos de contacto con otros enfoques que plantearon una nueva interpretación de la realidad latinoamericana, impugnando la clásica visión eurocéntrica: hay que señalar en tal sentido el aporte de las vertientes de filiación liberal, nacionalista y marxista, desde Vasconcelos y Haya de la Torre, incluyendo el revisionismo histórico argentino, hasta los autores de la llamada teoría de la dependencia⁴.

La reflexión sobre el fracaso "civilizador" condujo al pensamiento latinoamericano a constatar la irrealdad de las instituciones europeas

transplantadas a nuestro continente, o su incongruencia con el mundo autóctono que configuró una legalidad ficticia⁵. Este fenómeno, que se manifiesta ya desde el tiempo de la conquista, impregna toda la vida social en América Latina, abarca las instituciones económicas y está en la raíz de las falencias del Estado. Es el resultado de la implantación de un sistema que en Europa o Estados Unidos surgió "de abajo hacia arriba", pero que en América Latina se hizo a la inversa. Podría decirse que la superestructura impuesta no correspondía a la infraestructura, y esta conformación anómala, vertical y siempre violenta, realimentada por la ilusión civilizadora y la alienación eurocéntrica, ha sido fuente de una grave distorsión sociocultural a la vez que de una profunda incompreensión de nuestra realidad.

Los hechos históricos de América Latina, pensados dentro de las categorías europeas, son siempre *sui generis*. La democracia bárbara de los caudillos, el liberalismo despótico de las oligarquías, la nacionalismo marxista, el populismo autoritario, son conceptualizaciones paradójicas de una realidad original que resiste los moldes intelectuales con que es percibida. Nuestros procesos sociopolíticos son refractarios a los esquemas analíticos válidos para el sistema central. Los cuales, hay que reconocerlo, son a menudo los únicos de que disponemos.

Las expresiones políticas e ideológicas emergentes de las sociedades latinoamericanas presentan un carácter atípico, a veces desconcertante, no sólo para el observador extranjero, sino para quienes vivimos esta realidad desde una formación intelectual cifrada en la cultura europea occidental. Es importante advertir que los datos de nuestra problemática y los dilemas consiguientes se nos presentan inmersos en un universo cultural que tiene su centro en otra parte. Esto explica la naturaleza compleja y profunda de nuestra dependencia.

Hay entonces una estrecha relación entre la **excentricidad** de nuestra situación en el mundo, en el sentido de estar fuera (ex) de los países centrales, y la "excentricidad" en el sentido de lo extravagante o atípico, en tanto se aparta de los cánones, que se atribuye a los fenómenos latinoamericanos. La ubicación periférica -dentro del sistema, pero fuera del centro- de nuestro continente, "adaptado" forzosamente a un orden ajeno, determina en gran medida consecuencias inesperadas, hechos desviados o "anómalos" respecto a lo que se observa en el sistema central. Asimismo, estos efectos son percibidos como aberrantes o sorprendentes porque nuestras estructuras intelectuales de comprensión son las que nos transmite aquel centro.

Un ejemplo evidente es la configuración del sistema político y el espectro ideológico de los partidos, que se aparta invariablemente del modelo europeo a pesar de inspirarse explícitamente en él. El arraigo de los movimientos interclasistas y nacionalistas, frente a la debilidad de los partidos de "clara" identificación ideológica, o la falta de correspondencia entre las formulaciones doctrinales y los intereses sociales que expresan tales formaciones políticas, son indicadores de la diversa naturaleza de los

problemas y opciones que enfrentan las sociedades latinoamericanas, a pesar de una homologación superficial con la superestructura de las naciones desarrolladas. Las nociones básicas de **izquierda** y **derecha**, que tienen un significado concreto para señalar dos polos de intereses sociales y propuestas políticas en la tradición ideológica europea, en América Latina resultan forzadas para dar cuenta de la complejidad de los actores y expresiones sociopolíticas, y este fenómeno se agrava en momentos de crisis y cambios.

Los distintos procesos de evolución histórica, el diferente comportamiento de las fuerzas políticas y corporativas, así como la magnitud de las contradicciones sociales, tornan ilusoria la pretensión de resolver o de interpretar la problemática de los fenómenos latinoamericanos aplicando las "soluciones" o las fórmulas analíticas que nos provee el "espejo" europeo. De allí el reiterado recurso al autoritarismo que recorre toda la historia latinoamericana, y que tiene su reflejo en las dictaduras ideológicas o académicas del *establishment*.

América Latina ha experimentado dos grandes fases históricas de desarrollo que en sucesivas etapas moldearon su perfil actual: el ciclo exportador integró a estas economías en el mercado mundial capitalista en función del auge industrial de los países nortatlánticos, y sobre esa base se constituyó el Estado oligárquico liberal; el ciclo industrial de sustitución de importaciones promovió el crecimiento interno originando el llamado Estado populista, el cual recayó en el fenómeno de la dependencia y la desnacionalización y degeneró en los regímenes autoritarios⁶. La actual recomposición de los sistemas democráticos coincide con una época de crisis de la cual las naciones centrales están saliendo a través de la revolución tecnológica y la reconversión productiva, y donde no está claro el futuro ni la inserción internacional de los países latinoamericanos.

He aquí el gran desafío, frente al cual el espejismo europeo resulta siempre engañoso. En una apreciación superficial, bastaría plegarnos a la ola neoconservadora y liberal para llegar a los mismos resultados que el centro. Sin embargo, para una visión crítica, que asimile la experiencia de estos dos siglos de evolución histórica y tenga en cuenta los datos de nuestra **excentricidad**, la reiteración de la actitud imitativa o la aceptación sumisa del punto de vista y los intereses de las potencias dominantes no nos conducirá a alcanzar sus logros, sino que ahondará probablemente la brecha que nos separa.

No parece sensato insistir en las vías de modelos cerrados o socializantes, que están siendo desandados por los mismos países del Este, pero tampoco es creíble pensar que la "solución liberal" abrirá mágicamente las puertas del futuro, poniendo nuestro destino en la tendencia espontánea de los mercados y en la lógica económica de los grupos transnacionales. Ese camino no desembocaría en la recuperación del propio dinamismo ni en un verdadero desarrollo de la capacidad productiva y creadora de estos pueblos, sino que agravaría las estructuras económicas, políticas y culturales de extraversion de nuestros recursos.

No es posible concebir un auténtico progreso de los países latinoamericanos sin consolidar un proceso de desarrollo **autocentrado**, dirigido a incorporar y desplegar todas las potencias de sus pueblos, aprovechando y apropiando las conquistas y posibilidades de la revolución científico-tecnológica a la medida de nuestros reales requerimientos. En ese sentido, la apertura más estimulante es la que deben realizar estos países hacia el interior y no al exterior de la región, es decir, la integración latinoamericana. Ese es el espacio del reencuentro con nuestra identidad, del intercambio de nuestras riquezas y de la elaboración de un horizonte común de superación de la crisis.

Por eso resulta necesario plantear la cuestión de nuestra emancipación cultural, como una condición inescindible de los problemas de todo orden que hay que afrontar. Hace falta completar una revolución copernicana de nuestro pensamiento para **centrar** el dinamismo social, económico y político en el interior del continente. No se trata de rehusar la influencia de la ciencia y la ideología del mundo central, sino de ejercer una conciencia crítica capaz de discernir, revisar, tamizar y cuestionar sus contenidos, afirmando y construyendo a la vez los cimientos de nuestra propia visión. La profundización de la mirada "hacia adentro" de América Latina es el presupuesto *sine qua non* para rescatar de la alienación y la dependencia la libertad de ser por nosotros mismos.

Notas

¹ Esteban ECHEVERRÍA, *Dogma Socialista y otras páginas políticas*, Buenos Aires, Estrada, 1965, p. 116.

² L. ZEA, *Desarrollo de la creación cultural latinoamericana*, en P. GONZÁLEZ CASANOVA (comp.), *Cultura y creación intelectual en América Latina*, México, Siglo XXI, 1984, p. 222 y ss.

³ A partir del texto de 1949 de Raúl PREBISCH, *El desarrollo económico de América Latina y algunos de sus principales problemas* (Boletín Económico de América Latina, vol. VII, Nº 1, Santiago de Chile, febrero 1962), el tema ha sido desarrollado en numerosos trabajos del mismo autor y otros científicos sociales vinculados a la CEPAL; son especialmente destacables los ensayos de Celso FURTADO, *La economía latinoamericana, de la conquista ibérica a la revolución cubana*, México, Siglo XXI, 1970, y Osvaldo SUNKEL y Pedro PAZ, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, Madrid, Siglo XXI, 1973.

⁴ Una importante corriente de inspiración marxista reconoce como antecedente la obra de José C. Mariátegui y Manuel Ugarte, recogiendo los aportes del nacionalismo revisionista a través de J. Abelardo Ramos y Juan J. Hernández Arregui. Por otro lado, el enfoque teórico de la dependencia en el campo de la Sociología fue desarrollado por Fernando H. Cardoso, Enzo Faletto, André G. Frank, Theotonio Dos Santos, Pablo González Casanova, Vania Bambirra y otros.

⁵ Respecto a las contribuciones de Raúl SCALABRINI ORTIZ en *El hombre que está solo y espera* (Buenos Aires, Tráfico, 1931) y Rodolfo

KUSCH en *La seducción de la barbarie* (1ª edición 1953, Buenos Aires, Fundación Ross, 1983) y *La negación en el pensamiento popular* (Buenos Aires, Cimarrón, 1975), ver mi artículo *Latinoamericanidad: la apertura a lo imaginario*, en *Alternativa Latinoamericana* Nº 6, Mendoza, 1987, p. 36 y ss.

⁶ Una exposición más amplia acerca de estos ciclos históricos puede verse en mi artículo *Sobre la excentricidad de la evolución histórica latinoamericana*, en la revista *Sistema* Nº 60-61, Madrid, junio 1984, pp. 265-280.

Manuel Fernández López (Universidad de Buenos Aires, CONICET)

Raúl Prebisch y las tareas inconclusas de América Latina

1. Motivación

¿Qué tema elegiré, en el que confluyan las categorías **América Latina, pensamiento, universidad y Cuyo**, que son una suerte de común denominador de este evento, y además permita introducir la especificidad de **economista**? La elección, casi obvia, es la figura de don Raúl Prebisch, quien por muchos años fuera profesor universitario, el economista argentino "más latinoamericano" -si cabe la expresión- y quien honrara las paredes que hoy nos cobijan, cuando en los últimos días de su vida vino a dictar una conferencia y a recibir el doctorado honoris causa. Pero acaso más importante, fue generador de un pensamiento que exige de sí mismo renovarse continuamente¹.

El propio Prebisch vería con disgusto que se intentase hacer frente a problemas de hoy con las propuestas que él formulara en el pasado. Pero acontece que los problemas actuales siguen siendo los mismos que él identificara años atrás, y que lejos de haberse resuelto siguen siendo grandes tareas inconclusas. Por ejemplo, un cable fechado en Washington, el 8 de octubre de este año, dice que "La Comisión Económica para la América Latina dijo ayer que 'es probable que los niveles de actividad económica de la región en 1989 se mantengan virtualmente estancados, con lo cual el producto per cápita bajará por segundo año consecutivo'. Las cifras suministradas por la CEPAL indican que el crecimiento anual de la región bajó del 3,7% en 1986 al 2,9% en 1987, se contrajo al 0,5% en 1988, y podría ser del 0,2% en 1989. La CEPAL no indica la magnitud de la expansión demográfica en 1989, pero en los tres años previos analizados subió de 408 a 417 millones, situándose en los 426 millones en 1988"².

¡Qué lejana, y cuánto más necesaria, parece hoy la propuesta de Prebisch de que la tasa de crecimiento del producto por habitante en América Latina fuera llevada a 3,6% de promedio anual en el decenio de los setenta, y a un 5% en el decenio de los ochenta!³.

2. Semblanza de Raúl Prebisch

Raúl Prebisch nació en abril de 1901 en San Miguel de Tucumán, Argentina. En 1918 se inscribió en el doctorado en ciencias económicas en la Universidad de Buenos Aires. Su actitud reverencial y su sed de saber toparon con docentes que estaban lejos de esas expectativas. Llegó a dirigir una rebelión de los alumnos contra el profesor Gondra por considerar muy aburridas sus clases. La enseñanza de economía en esa época, según me expresó, era muy mala, pero la Reforma Universitaria recién acaecida dispensó a los alumnos de la obligación de asistir a clases, lo que le permitió a Prebisch conocer las mejores obras de economía en la biblioteca de la Facultad. En 1919 leyó completa la versión castellana de *El Capital* publicada dos décadas antes por Juan B. Justo, de quien sería un tiempo devoto admirador; también escribió sus primeros trabajos -notas de tipo bibliográfico que publicaba en la *Revista* del Centro de Estudiantes de Ciencias Económicas, en el que participaba-. Se vinculó con Augusto y Alejandro Bunge. El primero pertenecía al socialismo "tercerista", el ala más radical de ese partido, y estimuló a Prebisch a escribir sus ideas sobre los métodos de ajustar los salarios para mantener su poder adquisitivo; su artículo, publicado en *La Hora*, terminaría enojando a Juan B. Justo y alejando a Prebisch del socialismo. Alejandro, hermano de Augusto, era director de Estadística de la Nación y de la *Revista de Economía Argentina*; Prebisch fue su alumno y jefe de trabajos prácticos en un seminario sobre costo de la vida, y más tarde su adjunto en el curso de Economía Política de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Plata. A su lado aprendió a manejar los datos estadísticos en la teoría y en la práctica. Aprovechó su viaje por Australia y Nueva Zelanda, como estudiante becado por el gobierno nacional, para interiorizarse de la organización estadística, además del objetivo específico que allí le llevaba de conocer la aplicación del *income tax* en una economía agropecuaria. En 1923 organizó una pequeña oficina estadística en la Sociedad Rural Argentina. En 1925 ganó por concurso el cargo de Subdirector de Estadística de la Nación. En 1927-33 creó y dirigió la Oficina de Investigaciones Económicas del Banco de la Nación Argentina, experiencia que trasladó, incluidos recursos humanos y materiales, a la Gerencia de Investigaciones Económicas del Banco Central (1935-43).

En 1925 comenzó a actuar como profesor adjunto en la Facultad de Ciencias Económicas. Una de sus primeras tareas fue completar la traducción de los *Principios de Economía Política* de Enrique Barone, iniciada por el titular, Mauricio Nirenstein. Se trataba de un texto que marcó su primer pensamiento dentro de los moldes neoclásicos, al menos hasta la Gran Depresión. Hace cuatro años, en esta misma universidad, en charla informal, me expresaba que consideraba todavía a la obra de Barone un excelente tratado de la economía neoclásica. Por esos textos -Barone, Pareto y otros- aunque los consideraba puramente estáticos, tuvo siempre respeto intelectual. No tanto por el de Pantaleoni, traducido por Gondra "cuando ya Pantaleoni no quería acordarse de su libro", según nos

dijo una vez. No en vano su cátedra se llamaría "Dinámica económica". "Dinámica" en el decenio de los treinta era el estudio de la moneda y los ciclos económicos, objetivo que no se lograba satisfactoriamente con la teoría económica neoclásica y mejor con la keynesiana. En el decenio de los cuarenta sería el estudio del crecimiento, lo que no se lograría a su vez con la teoría keynesiana.

La crisis económica mundial, que en la Argentina fue también época de ruptura institucional, le llevó en setiembre de 1930 al cargo de subsecretario de hacienda de la Nación, donde fue artífice de un conjunto de medidas que hoy llamaríamos "ortodoxas" -seguramente influido por su profesión de la economía clásica- como la reducción de sueldos a los empleados públicos, la obtención del equilibrio presupuestario, etc., que vinieron a agravar la recesión. En 1932 fue invitado a la reunión preparatoria de la conferencia Económica Mundial, en Ginebra, y poco después, con un reducido grupo de colaboradores, elaboró el Convenio de Argentina con Gran Bretaña de mayo de 1933. En la realización de esas tareas tomó conocimiento de los artículos publicados por Keynes en *The Times*, donde anticipaba, sin el engorro del aparato formal, su libro *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, que recién aparecería en 1936, causando tan grande revolución en el pensamiento económico. Algunas de esas ideas, adaptadas a las condiciones concretas del país, le servirían a Prebisch para idear el Plan de Acción Económica Nacional, que se lanzó en noviembre de 1933, que representó para la Argentina la primera política económica heterodoxa después de la crisis de 1929-30 y para Prebisch el abandono de la economía neoclásica⁴.

Lo anterior vale para delinear los grandes trazos de Prebisch como economista: ampliamente informado de todas las tendencias económicas contemporáneas, no se ataba a ninguna y tomaba de ellas lo que creía aplicable para entender o manejar la realidad. Tomó y rechazó conceptos del socialismo, del neoclasicismo, del keynesianismo. Su pensamiento fue evolutivo, hasta llegar a ser fundamentalmente propio. No cayó en dos extremos inconvenientes, que suelen manifestar los economistas: no apearse a los hechos de la realidad, o apearse exclusivamente a ellos. En su primera clase como profesor titular de Economía Política (1934) expresó: "el objeto de la economía, de las ciencias económicas, es analizar los hechos de la realidad, con el fin de ir descubriendo las uniformidades que se presentan en el desarrollo de esos hechos, y formular leyes y principios teóricos que expliquen esa realidad".

Su última etapa como profesor en la Argentina (1944-48) estuvo marcada por la búsqueda de una teoría dinámica de largo plazo, que explicase cómo podía lograrse la acumulación de los factores productivos. Las teorías keynesianas, de las que era profundo conocedor -llegó a escribir un pequeño tratado sobre Keynes (Banco Central de Venezuela, 1947)-, sin considerarse él mismo keynesiano, sólo apuntaban a lograr la ocupación de los recursos existentes, bajo la hipótesis de un stock de capital constante, es decir, sin crecimiento económico propiamente dicho.

Los límites de esta ponencia impiden detallar más aspectos biográficos. Pero sería injusto no mencionar siquiera que en 1933-35 fue asesor de los Ministros de Agricultura y de Hacienda, función desde la cual creó el Banco Central de la República Argentina, otras instituciones complementarias, redactó las normas que las rigen y fue Gerente General de dicho banco desde 1935 hasta 1943. En 1944-48 retornó a la docencia, dirigió el Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad de Buenos Aires y dictó conferencias, cursillos y prestó asesoramiento en México, Venezuela, Paraguay y otros países. En 1950-62 se desempeñó como Secretario Ejecutivo de la CEPAL, en Santiago de Chile. En 1963-65 tuvo el cargo de Secretario General de la UNCTAD, en Ginebra. Y desde 1969 dirigió el ILPES, en Santiago de Chile.

La crisis del treinta le llevó a interesarse en el funcionamiento de los regímenes monetarios y los ciclos económicos, en particular el patrón oro. Fue uno de los primeros en incorporar ideas keynesianas a la política económica, en 1933. En los cuarenta y cincuenta se interesó en la relación centro-periferia, el condicionamiento impuesto por el sector externo de la economía, y la industrialización en su relación con el papel del sector agrícola. En el decenio de los sesenta y setenta incorporó aspectos sociales, llegando a bosquejar un cuadro más amplio y totalizador del desarrollo latinoamericano.

3. La relación centro-periferia

La descripción de situaciones de desarrollo económico desigual mediante el par de categorías "centro" y "periferia" puede hoy considerarse como integrante del patrimonio común de los economistas. El profesor Oreste Popescu señaló la obra de Federico List como un claro antecedente. Werner Sombart en *El apogeo del capitalismo* (1902) utilizó las expresiones "centro" y "periferia". William Adams Brown, Jr. en *The International Gold Standard Reinterpreted* (1940) utilizó profusamente las expresiones "center countries" y "periphery countries" o "the periphery", junto con expresiones indicativas de desarrollo desigual o de desequilibrio ("very unequal degree", "unbalance", "dominating center", etc.). José Luis de Imaz, que precisamente ha inaugurado estas Jornadas en nombre del gobierno argentino, creyó ver en escritos de Alejandro Bunge la fuente de donde tomó Prebisch su par de vocablos. Pero Prebisch le manifestó a Love que no recordaba haber leído en otros autores esas categorías. Y a mí me declaró terminantemente que ellas eran una creación propia. Lo cierto es que hasta 1940 ese par de palabras no aparece en ninguna de sus publicaciones, y en 1944, cuando las incorpora oficialmente en su conferencia en el Colegio de México, las mismas se refieren al centro y a la periferia del proceso cíclico, y no todavía al centro y a la periferia del desarrollo económico, como las entendemos en la actualidad.

Centro y periferia fueron conceptos mediante los cuales Prebisch se refirió al sector externo de los países latinoamericanos. El carácter asimétrico de la relación centro-periferia ha sido y es determinante del

desarrollo de América Latina, que así se ve fuertemente condicionada por los acontecimientos y políticas económicas de los países desarrollados, sin poder a su vez ejercer ninguna acción significativa sobre tales procesos⁵.

En la segunda mitad de los setenta el crecimiento de las exportaciones latinoamericanas y la abundancia de financiamiento externo llevaron a creer que las restricciones ya no eran tan condicionantes del desarrollo económico de América Latina. Sobre la base de esta ilusión, varios países de América Latina aumentaron su deuda externa. Al poco tiempo, la suba de las tasas de interés hizo que los pagos de servicios de la deuda representaran una proporción muy alta de las exportaciones, lo que por su parte redujo las tasas de crecimiento. Para pagar los intereses de la deuda, América Latina se vio obligada a generar superávits en la cuenta corriente del balance de pagos. Se pensó en un primer momento en conseguir tales superávits aumentando las exportaciones, y no faltó quien dijera que el crecimiento de la deuda externa era lo mejor que podía pasarle a América Latina, porque le obligaría a salir del subdesarrollo, al forzarnos a exportar más e integrarnos al mercado mundial. En los hechos ocurrió lo contrario: cayeron abruptamente las importaciones y cayó la actividad económica interna, con sus secuelas de desocupación, subempleo de la capacidad productiva instalada y empobrecimiento de las clases media y baja de la sociedad⁶. Los problemas económicos y sociales, que ya existían antes de la crisis, se vieron agravados por ésta.

El sector externo y la estructura de las relaciones internacionales han recuperado el papel clave que tuvieron en el pasado. La vulnerabilidad exterior de América Latina, respecto de acontecimientos que escapan a su control no es inferior hoy a la que existía en 1944 cuando Prebisch la caracterizó como una relación centro-periferia.

4. Los términos del intercambio

En sus escritos, Prebisch destacó los efectos de factores estructurales y de la tendencia al deterioro de los términos del intercambio como factores significativos en la explicación de las causas del subdesarrollo latinoamericano.

Las fluctuaciones de los precios de las mercancías exportables de América Latina y su deterioro en términos reales fueron, en los años recientes, en muchos casos de magnitud comparable a las ocurridas durante la Gran Depresión.

No sólo la magnitud del deterioro ha sido amplia, sino que se ha mantenido por mucho tiempo. Además de factores de tipo cíclico, de corto plazo, a ese resultado han contribuido factores estructurales de largo alcance, como los cambios en la producción industrial y en los gustos en los países centrales. Estos cambios -a los que habría que añadir las políticas de subsidios a sectores como el agrícola en la Comunidad Económica Europea y los EE.UU.- neutralizan las ventajas comparativas de América Latina en el empleo de trabajo y recursos naturales. La biotecnología permitió a los países centrales aumentar el rendimiento de

sus recursos naturales, o hacer aprovechables recursos inferiores. También, en importantes centros industriales se redujeron los requerimientos de insumos por unidad de producto para consumo final. Todo ello vino a disminuir la demanda mundial de metales y productos agrícolas de América Latina⁷.

5. Industrialización

El proceso de industrialización, nacional por naturaleza, está sin embargo estrechamente vinculado en América Latina al sector externo.

Actualmente se advierte un interés renovado por la industrialización en América Latina, no sólo por lo concerniente a la transformación de la estructura productiva, sino también por su vínculo con la modernización de la sociedad, la generación de empleo y la alteración estructural de las relaciones económicas externas de América Latina.

El enfoque del desarrollo industrial latinoamericano necesita forzosamente actualizarse. Hoy no puede ser el mismo que en los cincuenta, cuando Prebisch comenzó el estudio y la difusión de este tema. Hoy el acento está puesto en la innovación y el cambio tecnológico, y en una coordinación entre la política de desarrollo industrial y la política científica y tecnológica⁸.

En los setenta se inició un proceso de orientación de las actividades industriales a la exportación. Esto debe acompañarse por una mayor competitividad por parte de los industriales latinoamericanos, tanto más necesaria en vista de los cambios estructurales en la producción y el consumo de los países centrales.

Respecto de la industrialización sustitutiva de importaciones, Prebisch nunca planteó que ella fuera contraria a la industria exportadora. Por lo contrario, en los cincuenta advirtió del peligro de una exagerada protección, y las ideas que propuso a partir de los primeros esquemas de integración económica latinoamericana se vinculaban con la necesidad de mayor competitividad en el ámbito del mercado latinoamericano. También marcó la necesidad de exportar manufacturas a los mercados internacionales⁹.

6. Desocupación, subocupación, marginalidad

Prebisch estudió la insuficiencia de las estructuras productivas para absorber mano de obra con productividad positiva, agravada en América Latina por su intenso crecimiento demográfico y la incorporación de la mujer a la producción¹⁰.

Antes de la crisis actual, un quinto de la fuerza de trabajo latinoamericana tenía productividad nula. La crisis vino a agravar el panorama del desempleo, la subocupación y la marginalidad.

Prebisch enfatizó la aceleración del crecimiento como solución al problema del empleo. Y como él puntualizara, una mayor tasa de crecimiento sigue siendo función de la acumulación de capital. Pero tanto el ahorro como la tasa de inversión -y esto es dramático en el caso argentino- tienen

hoy los niveles más bajos desde la postguerra.

Pero también un cambio de las políticas económicas puede contribuir a generar empleo con productividad positiva, especialmente en las dos líneas de solución siguientes, basadas en tecnologías no capital-intensivas. i) desarrollo de la pequeña y mediana empresa, las que deberían operar en condiciones competitivas en cuanto a eficiencia; ii) la aplicación de tecnologías agrícolas con insumos químicos y biológicos y nuevos métodos de cultivo, que lleven a aumentar los rendimientos agrícolas y retener la mano de obra en el sector¹¹.

7. Consumo, ahorro, acumulación

En América Latina el consumo de las clases media y alta tiende a copiar prematuramente al de los países centrales. Este tipo de consumo incide negativamente sobre el ahorro y aumenta la presión sobre el balance de pagos. El alto consumo de algunos sectores -de fuente nacional o importada- reduce la tasa de crecimiento, prolonga sin resolver el problema del desempleo y subempleo y torna más irritante la desigualdad social.

La reciente crisis ha agudizado la importancia de este factor, al llevar los niveles de ahorro e inversión a los niveles más bajos desde la postguerra.

Actualmente no se dispone de un volumen de financiamiento externo como en los años setenta. A ello se suma que el ingente volumen de la deuda externa en los países latinoamericanos más importantes económicamente exige utilizar una parte del ahorro nacional para el pago de los servicios financieros. Sin duda, por tales circunstancias, el desarrollo económico de los países latinoamericanos en el futuro previsible dependerá del propio esfuerzo nacional. En este contexto cobra una importancia singular la necesidad de pautas de consumo más austeras por parte de las clases sociales alta y media, no sólo por sus consecuencias económicas sino también por su incidencia sobre los procesos de democratización, todavía muy recientes en varios países latinoamericanos importantes¹².

8. Integración, identidad y pensamiento latinoamericano

Dijo una vez un prominente intelectual brasileño que la CEPAL había inventado América Latina, queriendo significar que Prebisch nos había descubierto al mundo y dado las banderas de unidad y de identidad latinoamericana en cuestiones económicas y sociales. Como aquellos próceres que nos dieron una identidad política, Prebisch nos guió para reencontrar la unidad perdida en la cooperación frente a los problemas económicos y sociales. Ideó esquemas e instituciones de integración económica, que pusieron de nuevo a la América Latina como un continente en acción colectiva. Esa fue su gran obra: dar a América Latina el sentido de su identidad en la solidaridad y en la construcción de un destino común¹³.

Aquí acaba el recorrido por algunos de los problemas del desarrollo económico latinoamericano, identificados antaño por Prebisch y aún sin resolver. Sabemos qué soluciones propuso Prebisch en su momento, pero también sabemos que él hoy no repetiría fórmulas antiguas. Su legado

intelectual, sin embargo, ofrece claves para alcanzar nuevas construcciones teóricas. Ellas dependerán de un conocimiento crítico y selectivo de la ciencia universal, y de su traducción a los datos de la realidad latinoamericana:

No cabe pues interpretar los fenómenos del desarrollo latinoamericano valiéndose en forma incondicional de teorías que corresponden a una realidad histórica diferente. Pero no es ésta la única razón que debiera llevar a la búsqueda de un pensamiento original de donde puedan surgir formas propias de obrar sobre el curso de los acontecimientos.

Se impone pues la necesidad de buscar un camino propio. Es imperativo superar ciertas manifestaciones de dependencia intelectual. De ningún modo podría prescindirse de la experiencia ajena, del pensamiento que en otras partes se ha elaborado y se sigue elaborando. Lo auténtico y original no significa insensata actitud de suficiencia. Pero hay que examinar lo que se piensa afuera con un gran sentido crítico y con un espíritu selectivo que -escapando al remedo artificioso- permita extraer de la experiencia universal lo que tuviere de positivo y aprovechable.

Así, con la observación de lo propio y lo ajeno, podrá llegarse a elaborar un sistema de ideas que abarque los diferentes aspectos de la realidad y permita obrar sobre ella racionalmente. Ahora más que nunca se pondrá a prueba la aptitud creadora del intelecto latinoamericano y su capacidad para traducirla en acción perdurable¹⁴.

Referencias

¹ Un buen número de obras sobre la vida y obra de Prebisch se publicó después de su fallecimiento. Entre otras: Joseph HODARA, *Prebisch y la CEPAL*, El colegio de México, 1987. *Research and Information System for the Non-Aligned and Other Developing Countries*, Raúl Prebisch and Development Strategy, New Delhi, India, 1987. Leopoldo SOLIS, *Raúl Prebisch in ECLA. Years of Creative Intellectual Efforts*, International Center for Economic Growth, 1988. Fundación Raúl Prebisch, *El Pensamiento de Raúl Prebisch*, Buenos Aires, Tesis, 1988. UNCTAD, *Raúl Prebisch: Thinker and builder*, New York, United Nations, 1989.

² *La Razón*, Buenos Aires, 9 de oct. de 1989.

³ Raúl PREBISCH, *Transformación y desarrollo*, Washington: B.I.D. 1970, p. 226.

⁴ Cf. Fundación Prebisch, ob. cit. pp. 71-88.

⁵ UNCTAD, ob. cit., p. 43.

⁶ UNCTAD, ob. cit., p. 44.

⁷ UNCTAD, ob. cit., ibid.

⁸ UNCTAD, ob. cit., p. 45.

⁹ UNCTAD, ob. cit., ibid.

¹⁰ Raúl PREBISCH, ob. cit.

¹¹ UNCTAD, ob. cit., p. 46.

¹² UNCTAD, ob. cit., ibid.

¹³ UNCTAD, ob. cit., p. 6.

¹⁴ Raúl PREBISCH, ob. cit., pp. 216-217.

Florencia Ferreira de Cassone (Universidad Nacional de Cuyo, CONICET)

Pedro Henríquez Ureña y la idea de América

I. No nos ha faltado a los argentinos la conciencia hispanoamericana de una magna patria. Hombres como San Martín, Monteagudo, Belgrano y Sarmiento, la predicaron con su acción. Sin embargo, muchas horas de nuestra historia estuvieron vueltas de cara a Europa. Pero, cuando buscamos reafirmar nuestra personalidad cultural, nada más oportuno que detenernos en la consideración de la obra de Pedro Henríquez Ureña, figura señera en esta empresa de configurar la idea de Iberoamérica como una realidad que abarca e integra a todos nuestros países.

La biografía de Don Pedro no impresiona por los azares imprevistos o las vicisitudes espectaculares. Por el contrario, fue la vida de un estudioso que transcurrió en los medios intelectuales, políticos y culturales del norte y del sur de América. En ella se marcan, de manera especial, dos etapas: la primera, de iniciación en la República Dominicana y madurez en México y otros países, se extiende hasta 1924, cuando se establece en la Argentina. La segunda, desde la fecha anterior hasta su muerte, en 1946, y que es su etapa de plenitud, centrada principalmente en Buenos Aires y La Plata.

En México ejerció una influencia docente y cultural transformadora de enorme importancia. Estuvo vinculado al grupo del Ateneo de la Juventud, junto a figuras como Alfonso Reyes -su amigo entrañable-, José Vasconcelos, Antonio Caso y otros de pareja significación. Al producirse la Revolución Mexicana de 1910, fue testigo y protagonista de las primeras reformas culturales y, casado con una mexicana, permaneció unido al desarrollo literario y cultural de este país.

Viajó luego a los E.E.U.U. y se doctoró en la Universidad de Minnesota. Se trasladó a España y en la escuela de Ramón Menéndez Pidal, confirmó su personalidad como investigador filológico y crítico literario¹.

Obligado a buscar un país en el cual pudiera radicarse, estudiar, enseñar y escribir, pensó en la Argentina. En un viaje anterior había conocido nuestro país y se había entusiasmado con el ambiente de la joven Universidad de La Plata, donde se lo había recibido con cordial admiración por su personalidad y su obra².

En la Argentina transcurrió, por lo tanto, esta segunda y relativamente larga estancia, alternada con breves interrupciones de viajes y un corto regreso a Santo Domingo. En efecto, entre 1931 y 1932, desempeñóse como funcionario de la enseñanza y profesor en la Universidad de Santo

Domingo, pero en 1933 regresó a Buenos Aires. También viajó a los Estados Unidos entre 1940 y 1941, cuando ocupó la Cátedra de Poética "Charles Eliot Norton" de la Universidad de Harvard, siendo el primer intelectual de lengua española que desempeñó esa tarea, prestigiada, entre otros, por Gilbert Murray, T. S. Eliot, Robert Frost, Igor Stravinsky y Albert Einstein³.

En el tramo final de su vida, la nostalgia por su patria desaparece: se ha afirmado definitivamente en la Argentina⁴. Influyó mucho en su decisión la amistad con Amado Alonso. En efecto, el insigne filólogo español llegó al país en 1927 para hacerse cargo de la dirección del Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires, y Pedro Henríquez Ureña se convirtió en su principal colaborador. Fruto de esa amistad intelectual, fue la **Gramática Castellana** destinada a renovar los estudios gramaticales en la enseñanza argentina.

Su labor docente se concentraba en el Colegio Nacional de La Plata, actividad que era compartida con trabajos para la Editorial Losada y, además, con la redacción de artículos y ensayos y el dictado de conferencias y cursos.

Así hasta su muerte dramática, en el tren de la mañana del 11 de mayo de 1946, que iba rumbo a La Plata, donde daría sus clases habituales.

Jorge Luis Borges, que lo trató en Buenos Aires y que escribió con él una admirable **Antología clásica de la literatura argentina**, reconoció su actitud socrática al considerar la prodigalidad con que se brindó para enseñar y formar a quienes lo rodeaban⁵. Estos recuerdos, que podríamos enriquecer con otros nombres ilustres en las letras y el pensamiento iberoamericano, o con los de sus amigos estadounidenses, españoles y franceses, permiten acercarnos a este auténtico maestro que tuvo en el curso de su vida la preocupación por afirmar la unidad y la personalidad de la cultura hispanoamericana.

II. América fue el tema por excelencia, en la obra de Pedro Henríquez Ureña, aunque cabe añadir, que no fue único ni excluyente. Los estudios eruditos sobre la literatura europea, la música, la filosofía, las artes plásticas, las ciencias físicas y naturales, prueban que la investigación y el ahondamiento en lo americano, no fueron impedimentos para el saber y la exposición en amplitud de vastos territorios de otras ciencias y países. Sin embargo, estamos muy lejos de un enciclopedismo vacío, como el que se padeció con frecuencia en nuestras tierras.

Henríquez Ureña tenía el convencimiento de que la profundización de lo americano era posible, a través del examen de lo propio de estas tierras, y además, mediante un adecuado enfoque universalista, que contrastara y completara nuestras conclusiones genuinas con los aportes de todas las culturas y tiempos.

Su americanismo estaba fundado en el paisaje y en las costumbres, que daban nitidez a un perfil autóctono, distinto al enfoque europeo, que había descubierto el sentimiento de la naturaleza. Hombre y medio cobraban en América significación esencial y daban sentido al ideal ético

que lo animaba, asunto que lo había iniciado ya D. Andrés Bello en su **Alocución a la poesía** y más tarde, los románticos, lo continuaron coincidiendo con su intento de libertad cultural, paralelo a la independencia política.

En América, las dimensiones históricas, geográficas, étnicas e ideales eran los componentes del hecho histórico que se conjugaba de maneras diversas e imprevistas. Sobre el escenario por el cual nos desplazamos -decía el maestro- el paisaje y la historia son las presencias más fieles que nos acompañan en nuestra vida y las que recordamos cuando nos alejamos de sus tierras. Conocer a América, equivalía, pues, a recorrer su itinerario histórico, a penetrar intelectualmente en sus entrañas, a explicar la variedad de sus manifestaciones o su poliformismo.

En dos libros, **Historia de la cultura en la América Hispánica** (F.C.E., 1947) y **Las corrientes literarias en la América Hispánica** (F.C.E., 1949), que son la coronación de su vida, emerge una imagen de América dinámica, por lo tanto no definitiva, que abre las puertas a la esperanza. Esta imagen se despliega en un curso temporal, cuyas etapas históricas son: el descubrimiento, la colonia, la independencia, la anarquía y la organización. Sus fuentes eran los libros y los testimonios escritos, pero también la vida de las instituciones, la legislación, la prédica pública, los alegatos en defensa de los derechos, las protestas sociales. Todo lo valioso de América era recogido y ordenado para ofrecer un panorama auténtico de nuestra expresión original.

Sostuvo que si bien la independencia civil había alentado la originalidad intelectual, también había puesto en evidencia graves problemas de la integración social y política iberoamericana, pero, no obstante ello, la fisonomía de la América actual mostraba que se estaban realizando grandes y nobles ideales. Por ejemplo, la integración étnica, que produjo la fusión de blancos, indios y negros. En segundo lugar, la aspiración general a la paz, y por último, la afirmación ética, que resultaba de asumir la conciencia americana. No podemos, insistía, vivir en actitud simiesca, adoptando modelos extraños; debemos ser originales, como imposición de nuestra personalidad histórica tradicional.

Henríquez Ureña buscaba, pues, la expresión del hombre americano, o si se prefiere, la manifestación de nuestro estilo de vida espiritual. Su fórmula del americanismo, en cierta manera, aceptaba las enunciadas por varios ensayistas, contemporáneos suyos o discípulos, pero las completaba con una posición propia, equilibrada y singular⁶.

América y España marcaron las dos direcciones fundamentales de su obra⁷. Porque conoció bien a España, fue justo con ella y pudo combatir así gruesos errores, más repetidos que meditados. Su búsqueda a fondo de lo peninsular, junto a su amplio saber, constituyeron el punto de partida para llegar a la originalidad de América, único curso racional que su honradez intelectual le permitía.

El carácter original de los pueblos, recordaba, viene de su fondo espiritual, de su energía nativa, de la savia extraída de la tierra propia⁸.

Por lo tanto el idioma común, más que un elemento impersonal, debía ser el factor decisivo y definitorio en la persecución del matiz expresivo propio, del acento intransferible. Todas las direcciones del americanismo eran, pues, válidas, como el punto inicial, pero para arribar a la meta propuesta, sería menester la expresión auténtica que sólo se alcanza en los momentos felices de la creación artística, luchando contra la falta de esfuerzo y la ausencia de disciplina, dos rémoras que han conspirado contra los pueblos hispanoamericanos⁹.

III. Sin embargo, el humanismo de Henríquez Ureña alcanzó su expresión más elevada en lo que llamó "utopía de América"¹⁰. Era éste un ideal que proponía la unión política y cultural de todos los países de América Hispánica para lograr una convivencia en la cual estuviera asegurada la confluencia armónica de todas las energías materiales y espirituales americanas, congregadas en un orden de paz y justicia.

El calificativo de utópico no rebajaba ni desmerecía este ideal, porque era la esperanza de perfección que venía de la tradición griega como horizonte de todos los esfuerzos de mejoramiento individual y colectivo.

Esta utopía no culminaría en una unidad que borrara las particularidades nacionales o que aplastara las diferencias en favor de una imposible unanimidad; tampoco en la universalidad que implicaba el desmedro de las notas y calidades propias que enriquecían a cada pueblo en todos los aspectos. Porque, decía,

Nuestra América se justificará ante la humanidad del futuro cuando, constituida en magna patria, fuerte y próspera por los dones de la naturaleza y por el trabajo de sus hijos, dé el ejemplo de la sociedad donde se cumple la emancipación del brazo y de la inteligencia¹¹.

Su utopía, vemos, se asentaba sobre la base del conocimiento de nuestras raíces tradicionales y se ejercía con las virtudes intelectuales, únicas vías que conducían a la expresión propia.

América se nos presenta, pues, como realidad y utopía. Lejos de constituir una antinomia, los dos términos de la dialéctica de Henríquez Ureña se complementan. Su utopía no es una quimera inalcanzable, porque representa la proyección de los elementos más importantes y característicos del espíritu americano, depurados de las frustraciones del presente. La utopía tiene el imperativo de su realización: es una meta histórica lícita y factible. Es decir, es guía de la acción y confiere sentido al obrar humano. No olvidaba por ello el autor dominicano, los aspectos de la realidad reacia a entrar en el marco de la utopía, pero consideraba que ésta no era un ornamento imaginado para embellecer la realidad y dejar para un futuro indeterminado la conquista de la perfección¹². Por el contrario, la concebía como un medio para criticar la sociedad de su época, con deseos de mejorarla y la proponía como instrumento de una voluntad de reforma.

Tuvo en cuenta para ello, la influencia decisiva de la política y la

economía en la obra de la cultura. Sabía que para el perfeccionamiento moral del hombre americano no bastaba la letra del alfabeto ni la del literato puro, como tampoco alcanzaba el bienestar de una minoría privilegiada por el poder o la fortuna. La unión de la cultura con el pueblo estaba definida claramente en su obra: "Sigo impenitente en la arcaica creencia de que la cultura salva a los pueblos"¹³. También reclamaba que la cultura pensara en "la suerte del pueblo sumergido, del hombre explotado por el hombre, para quien la democracia ha sido redención incompleta"¹⁴.

Por otra parte, su pensamiento político estaba regido por la misión moral que se había impuesto, o si se quiere por "la torsión ética" del americanismo, y respondía a los reclamos de la realidad de la América Hispánica, donde la desorganización y la inestabilidad social se sumaban al atraso, al subdesarrollo y la marginación de vastos sectores populares para componer, junto con la falta de independencia económica y libertades civiles, un panorama que requería la perentoria participación de los mejores en una acción política transformadora. Pedía, además, la organización de la república con instituciones y leyes que aseguraran el gobierno civil, la participación popular mediante el voto y la paz social basada en la justicia y el derecho¹⁵.

Henríquez Ureña lanzaba el programa de corregir la desorientación de los países americanos, sin caer en la barbarie, ni ceder a la acción disolvente que el crecimiento incontrolado ejerce sobre el cuerpo social de las naciones. Afirmaba que los pueblos débiles acaban por ceder a la presión foránea y enajenan, con sus bienes materiales, su soberanía política y su dignidad moral. Nuestros países debían fortalecerse y para ello había que encontrar la orientación espiritual que diera sentido a la existencia de los americanos.

También se oponía con vigor, a que un país con mayor riqueza material, ahogara la iniciativa de otro con menores recursos. Preconizaba para ello el magno ideal de la unidad cultural y política de Iberoamérica, que venía desde el fondo de nuestra historia. Era un ideal ético que dignificaba todo el proyecto americano y cobraba su sentido total en el ideal de justicia que conceptuaba preferible al ideal de cultura, en un mundo de promisión, donde los hombres libres hallarían más justos sus deberes y su actividad sería generosa y creativa¹⁶.

Para él, ser americano, era una forma de nuestra condición humana, que debía ser asumida por medio de una actitud libre de nuestra voluntad. No apelaba a elementos trascendentes, sustraídos a la historia: confiaba en el hombre frágil y falible, pero capaz de vivir en libertad y de ayudar a los demás a conquistarla. Su humanismo no era, pues, contemplativo, sino militante, e invitaba a incorporarse a la acción cuando estaba ésta encaminada a la realización de la justicia.

El contenido de su utopía, era, como hemos dicho, la unidad de América Hispánica, por ello creemos que el ejemplo de su vida y su obra siguen vigentes en la reciedumbre de su mensaje moral y en la clara lucidez

de su empresa intelectual.

Notas

¹ Max HENRIQUEZ UREÑA, *Hermano y maestro*, en *Revista Iberoamericana*, México, Universidad de Iowa, vol. XXI, núm. 41-42, ene-dic. 1956, y Alfredo Roggiano, *Pedro Henríquez Ureña en los Estados Unidos*, México, 1961.

² Rafael Alberto ARRIETA, *Pedro Henríquez Ureña, profesor en la Argentina*, en *Revista Iberoamericana*, ob. cit., p. 88.

³ Emilio CARILLA, *Pedro Henríquez Ureña. Biografía comentada*, *Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, OEA, vol. XXVII, núm. 3, julio-setiembre 1977, p. 237.

⁴ Citado por Emilio RODRIGUEZ DEMORIZI, *Dominicanidad de Pedro Henríquez Ureña*, en *Homenaje a Pedro Henríquez Ureña*, Ciudad Trujillo, Pol Hermanos, 1947, pp. 44-45.

⁵ Jorge Luis BORGES, *Pedro Henríquez Ureña*, en *México en la Cultura*, núm. 22, Buenos Aires, enero-febrero-marzo, 1957, p. 5.

⁶ Pedro HENRIQUEZ UREÑA, *Ensayos en busca de nuestra expresión*, Buenos Aires, Raigal, 1952, 195-196.

⁷ Pedro HENRIQUEZ UREÑA, *Raza y cultura hispánica*, en *Plenitud de América. Ensayos escogidos*, selección y nota preliminar de Javier Fernández, Buenos Aires, Peña del Giudice ed., 1952, pp. 50-51.

⁸ Pedro HENRIQUEZ UREÑA, *Ensayos en busca de nuestra expresión*, ob. cit., p. 198.

⁹ Pedro HENRIQUEZ UREÑA, *Palabras de la Séptima Reunión de la Organización de Cooperación Intelectual de la Sociedad de las Naciones*, en Emilio CARILLA, *Pedro Henríquez Ureña...*, ob. cit., p. 237.

¹⁰ Pedro HENRIQUEZ UREÑA, *La Utopía de América*, Prólogo de R. Gutiérrez Girardot, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1978.

¹¹ Pedro HENRIQUEZ UREÑA, *Patria de la Justicia*, en *Plenitud...* ob. cit., p. 25.

¹² Pedro HENRIQUEZ UREÑA, *La Utopía de América*, ob. cit., pp. 7-8.

¹³ Pedro HENRIQUEZ UREÑA, *El espíritu de las máquinas*, en *Obra Crítica*, México, FCE, 1960, p. 194.

¹⁴ Pedro HENRIQUEZ UREÑA, *El amigo argentino*, en *Ensayos...* ob. cit., p. 156.

¹⁵ Pedro HENRIQUEZ UREÑA, *Ariel*, en *Obra Crítica*, ob. cit., p. 28.

¹⁶ Pedro HENRIQUEZ UREÑA, *La Utopía de América*, ob. cit., p. 11.

Margarita Susana Gascón (U. N. de Cuyo, CONICET)

Cultura popular e identidad. Problemas para la práctica histórica en Latinoamérica

La reflexión sobre los sectores sociales, sus pautas de comportamiento, sus bienes culturales -materiales o simbólicos- y las respuestas desde y hacia el resto del conjunto social constituyen temas de reflexión para cualquiera de las ciencias sobre el hombre, la sociedad y la cultura.

Además de las convergencias y divergencias entre sociólogos, historiadores, antropólogos, comunicadores sociales, etc., hay problemas específicos que cada disciplina debe delimitar. Estas notas se refieren a un problema teórico central en la cultura popular: su identidad. Este problema no puede desaparecer del marco de una discusión sobre cómo se presenta lo popular, sobre su génesis y evolución en general, y en especial en Latinoamérica, donde estos temas tienen una singular importancia demostrada por la interesante producción de sociólogos, historiadores, antropólogos de México, Perú y Brasil, sobre todo.

La primera línea de reflexión es que en ciertos estudios históricos, un grupo social aparece con numerosas características de grupos sociales actuales. Un ejemplo: trabajadores que no constituyen el proletariado de una sociedad capitalista se comportan como si lo fueran; aunque en general todos reconozcan que la lógica de la dominación (inclusive en las formas que adopta el control sobre el mundo del trabajo) no puede asimilarse. Sin embargo, en cierto modo, la cultura popular y los denominados sectores populares son interpretados a partir de criterios relativos a sociedades complejas, con un capitalismo avanzado y en las que los *mass-media* generalizan las pautas conductuales. En efecto, una de las características del mundo actual es que está en camino de "servir el mismo plato de comida a toda la Humanidad", según una conocida afirmación de Levi-Strauss. Hoy, las fronteras de la diferencia (y hasta de la oposición y conflicto) han perdido espesor, se han astillado. Pero, ¿fue siempre así?, ¿o las diferencias podían remarcarse y reconocerse con más fuerza, con más nitidez que ahora? Si bien es cierto que las relaciones entre sectores sociales, junto con sus relaciones culturales pueden entenderse desde nuestro presente, existe el riesgo de una extrapolación directa, acrítica en el sentido de que impide especificaciones e interpretaciones sobre cómo era esa sociedad, cómo se comportaba ese segmento, esa cultura, cuáles eran sus problemas específicos. En un sentido muy general, los comportamientos de los sectores populares tienen siempre en común el que surjan dentro de un marco de subordinación social, de control, de limitaciones varias. Teóricos de la cultura y sobre todo, de su génesis y producción como R. Williams, recuerdan una y otra vez la especificidad de la limitación, de la subordinación y del control sobre la producción cultural popular. Esa especificación nace de que cada práctica social es particular, es única. Los historiadores debemos pensar en que también nos incorpo-

ramos a nuestro objeto de estudio desde el momento en que lo definimos, lo recortamos de un conjunto social, y por más vaga que sea esa definición de qué es lo popular, esa definición y recorte la realizamos desde nuestra actual práctica social. Conforme a esto será la búsqueda de las fuentes y su lectura. Quizá este sea el motivo de que a menudo atribuyamos a una sociedad del pasado e incluso a la cultura popular del pasado ciertos rasgos conductuales de nuestro presente: es porque nuestra propia práctica social influye, orienta, formula las preguntas, adelanta las hipótesis. Es el presente el que de alguna manera nos entrega un "mapa de lectura" para que recorramos el pasado.

Por otra parte, el recortar nuestro objeto de estudio es problemático en las ciencias sociales. Más bien, estudiamos la sociedad y la cultura, buscando un eje, un sujeto social. En otras palabras, no hay una historia de los sectores populares o de la cultura popular, más bien se trata de que ponemos el acento en estos aspectos porque es imposible prácticamente reconstruirlos al margen de la totalidad social. La razón es simple y sus consecuencias son graves: una parte de la sociedad se reconstruye por su subordinación, observando, por ejemplo, cómo se la trató de dominar reduciendo el conflicto y la oposición, cómo resistió la cultura popular y dónde se fragmentó. Pero si prestamos atención, no sólo la cultura popular en un plano histórico se encuentra en situación de subordinación, también los historiadores -de alguna manera- lo estamos cada vez que en un archivo debemos verificar con qué fuentes trabajaremos: qué registró el poder y qué decidió conservar archivado. La cultura popular, así, no sólo estuvo limitada en su génesis y desarrollo sino que además sufre una segunda limitación: en su reconstrucción histórica ya que también hay un grupo dominante que decide qué se conservará archivado como parte de la memoria oficial. Y la información escrita, si bien no es la única con que trabaja el historiador, constituye su principal y más valiosa fuente de información.

En otro nivel, dado que nuestro objeto de estudio está en proceso cambiante de configuración -porque la identidad es un proceso y no un estado cristalizado- la definición misma de "lo popular" y su identidad es difícil. Más difícil aún es una caracterización de la identidad de un conjunto social. Veamos en el caso de lo popular, quizá porque constituye un interesante tema para la investigación histórica, estas reflexiones me parecen particularmente oportunas. A menudo se insiste, por ejemplo, en que lo popular es fragmentario porque los procesos de control social lo fisuran. Esta fragmentariedad dificulta su reconstrucción, además, por supuesto, de la escasez de fuentes escritas y de que las fuentes que existen, en su mayoría, son las fuentes que nos ha dejado el grupo dominante, redactadas por el mismo grupo dominante. Ahora bien, dado lo dicho más arriba, podemos pensar que lo contradictorio puede ser una suerte de defecto de perspectiva: nosotros desde nuestro presente no podemos sino notar ante todo, las contradicciones y las fisuras de lo popular. Si así fuera, la siguiente pregunta nos obliga a ser cautelosos toda vez que

intentemos reconstruir algún aspecto de los denominados "sectores populares": ¿desde qué supuesto lugar teórico inobjetable que permita una "visión de helicóptero" se puede afirmar que sólo una parte del universo cultural es contradictorio (el de la cultura popular), mientras que la otra parte, esto es, la cultura de la élite no lo es, es más homogénea, coherente o no presenta fisuras? Podría ser un problema de perspectiva el que prestemos más atención a los aspectos contradictorios y fragmentarios de la cultura popular y no a los aspectos más profundos de la identidad de un segmento social, a aquellos aspectos que nuclean, que permiten catalizar, neutralizar y hasta anular las contradicciones que registramos. Considero, en tal sentido, que los procesos hegemónicos no sólo están presentes en los actores sociales sino también en los observadores, o en otras palabras, no sólo en el origen y desarrollo de una identidad social sino también en la reconstrucción e interpretación de esa identidad. Creo conveniente aclarar que cuando me refiero a que el trabajo del historiador está limitado por una acción que seleccionó las fuentes y que hoy se manifiesta en la interpretación que también les damos, no niego la posibilidad de estudiar lo popular. Significa que existen límites a la interpretación y reconstrucción más allá de los cuales los historiadores podemos caer en la trampa de comenzar a construir ficciones.

A nivel de una propuesta de trabajo, creo que los historiadores debemos dejar de insistir en los aspectos fragmentarios de la cultura popular y concentrarnos en mostrar sus núcleos de cohesión. Esto es, comenzar a descubrir los "núcleos duros" en torno a los cuales se ha ido cohesionando la cultura popular, sus símbolos, su imaginario, y hasta en torno a los cuales se hayan podido resolver "vivencialmente" (y no conforme a nuestra lógica actual) las contradicciones que observamos, sus aspectos fragmentarios, etc. La pregunta es qué es lo que permite que la cultura sea eso que identifica y nuclea y no un mero agregado desarticulado de elementos copiados y "degradados" de la cultura de élite. Es esta segunda concepción de la cultura popular la que discuto. Una concepción que hace que veamos a lo popular sobre todo, en sus zonas ambiguas, contradictorias, quebradas, de copias degradadas de la cultura de élite. Y pensemos si acaso no sea éste el mejor logro de los mecanismos de control social: el permitir que reflexionemos y reconstruyamos a lo popular siempre en lo fragmentario y contradictorio.

Lo formulado reclama un par de advertencias. La primera es que no niego lo fragmentario o las contradicciones. Pero puede ocurrir que lo contradictorio y lo fragmentario constituyan características periféricas de lo popular y no su núcleo. Ampliando una conclusión del historiador británico Thompson, puede ocurrir que el control no envuelva la vida de los pobres y no les impida defender sus propios modos de trabajo, de descanso, formar sus propios ritos, sus propias satisfacciones y su propia visión de vida. Desde este punto de vista, una de las características centrales de lo popular sería permitirle a este conjunto de estrategias de control el llegar hasta un nivel periférico impidiendo acceder a los niveles centrales y matriciales de la identidad social. La hipótesis sería que desde

ese centro se operaría un proceso de lucha y selección, de control y de resignificación de los mensajes que alteran, fragmentan, distorsionan y provocan numerosos estados de "falsa conciencia" en niveles periféricos, pero cuya fuerza disminuye a medida que se acerca hacia el núcleo que se comporta como resistente. Este núcleo es un producto social, y por lo tanto, puede ser más o menos vulnerable en distintos aspectos según la presión hegemónica de cada momento histórico.

Ahora bien, afirmar que existe en la cultura popular un núcleo que define la identidad social en sus propios ritos, satisfacciones y visión de vida es un punto inicial de las propuestas para una investigación histórica: cómo se definen las propias necesidades, cómo se definen los propios ritos, cómo se contruye el imaginario.

Sobre este tema de lo central y lo periférico en las identidades advirtamos sobre nuestra tendencia a trabajar con categorías homogéneas, como si las realidades sociales fueran homogéneas. Sin duda, los sectores subalternos constituyen una realidad social heterogénea, pero con esto poco los caracterizamos, ya que la élite tampoco es una realidad homogénea. Lo mismo ocurre cuando observamos la cultura de los sectores dominantes y la comparamos con la "cultura popular". El hecho de que esta última tenga una situación de subordinación y dependencia y que haya bienes culturales a los cuales no tenga acceso (salvo por un proceso de simplificación) incrementa sus rasgos heterogéneos. Pero diferenciar la homogeneidad y heterogeneidad no parece ser un camino idóneo. De hecho, la cultura de cualquier segmento social puede estar integrada por los mismos elementos, o por elementos dispares entre sí; y desde la perspectiva de un historiador, pueden parecer aún más dispares y contradictorios de lo que fueron en su momento. Por supuesto que la cultura popular, por ser subalterna y estar sometida a los mecanismos de la hegemonía, no puede aislarse ni entenderse sino en relación de tensión con respecto a esas fuerzas e imposiciones. Por eso, identificarla por su heterogeneidad es seguir en un punto de partida. Lo popular no es un dato homogéneo debido al conflicto social.

Podemos pensar que tampoco lo hegemónico es un dato homogéneo porque también está sometido a tensiones internas y a tensiones presentadas por el resto de la sociedad. Los procesos de control y las estrategias destinadas a minimizar los conflictos deben ser constantemente renovados, defendidos y modificados ya que las resistencias y los conflictos también se van modificando con el tiempo. En suma, hay tensiones, transacciones y negociaciones, pero acaso esto ocurra solamente en la periferia mientras que los núcleos o polos permanezcan sin transacciones y sin modificar aquello que les da cierta identidad y unicidad. De esta forma, lo popular no debe ser visto solamente como un conjunto de estrategias de desvío, ocultamiento y resignificación. No solamente como estrategias de defensa. Tampoco podemos asignarles papeles fijos a lo popular y a lo elitista y realizar de esta forma investigaciones que respondan a la siguiente afirmación de N. García Canclini: "Con el supuesto de que la tarea de la

cultura hegemónica es dominar y la de la cultura subalterna es resistir, muchas investigaciones no parecen tener otra cosa que averiguar fuera de los modos en que una y otra cultura desempeñan sus papeles en el libreto"¹.

Ahora bien, tampoco creo que llegemos muy lejos si entendemos el juego de desvíos del conflicto, como si las investigaciones históricas debieran mostrar cómo a lo largo del tiempo la astuta sabiduría popular, sus imágenes y símbolos se han ingeniado para resistir sin enfrentamientos, para "incrustarse" en la cultura dominante sin provocar reacciones. O mostrar, desde el otro polo, cómo la no menos astuta cultura dominante ha disciplinado y generado lo que Foucault llamaría "cuerpos dóciles".

Es cierto que no siempre las formas culturales son contestatarias, ni siquiera alternativas; que no siempre hay revoluciones, pero siempre hay luchas y conflictos de intereses. Y es en el campo de la cultura donde las luchas son más sordas.

Para poder dar un panorama en cierto sentido más ajustado de lo que sucede en el campo de la cultura debemos recurrir a algunos conceptos de gran utilidad: elementos residuales, emergentes, tradición, instituciones y formaciones culturales. Estas categorías dan cuenta de los distintos niveles en los que lo cultural se va manifestando; y por lo tanto, para el quehacer del historiador, permiten una descripción bastante ajustada de la complejidad de la dinámica cultural. No sucede lo mismo con otras propuestas que tienden a ver un único núcleo productivo de bienes culturales (la élite) y un solo proceso: el de apropiación degradada para el caso de consumo de bienes culturales por parte de la cultura popular. Esto es: un polo activo, otro polo receptivo y una vehiculación entre ambos polos caracterizada por un proceso de copia degradada o imitación. Si bien, es cierto que un bien cultural puede surgir dentro de un determinado grupo social y ser adaptado y resignificado por otro grupo durante la apropiación. A veces, la resignificación y adaptación de un bien es esquematizarlo y simplificarlo de elementos que para ese sector parezcan superfluos o innecesarios. Por ello, es el uso que se hace de un bien cultural lo que permite incorporarlo al universo de la élite o de los sectores populares. Los casos de apropiación y resignificación de elementos de la cultura popular por parte de la élite muestran también la existencia de criterios y parámetros de selección y apropiación y resignificación de elementos culturales. En ningún caso hay absorciones en bruto. Todo elemento se resignifica en el proceso de apropiación cultural. De este modo, hay una recreación en el sentido de un volver a crear, volver a significar². Entonces, la recodificación, el ocultamiento o el desvío no caracterizan únicamente a la cultura popular sino que parecen ser modalidades inherentes a cualquier proceso que culmine en la apropiación y uso de un bien cultural.

Posiblemente, una característica de ese núcleo de una cultura (y no sólo de la popular) es que posee un conjunto de pautas y criterios que guían la selección y el proceso de apropiación (descarte, resignificación, "vulgarización", esquematización, complejización). Este conjunto ha sido el

producto de prácticas sociales anteriores, pero que se confirma con las prácticas sociales actuales. De acuerdo con R. Williams, estaríamos en presencia de elementos remanentes, residuales, de una tradición siempre renovada. Cuando la práctica social deja de confirmar algún elemento o pauta, éste será modificado, resignificado, adaptado o quedará definitivamente muerto. Es la práctica social y la vida de esa comunidad lo que vivifica elementos del pasado. Por este mismo motivo es que no encontraremos nada en la cultura que se encuentre congelado, que siempre tenga el mismo significado, el mismo sentido. Es más, lo que permanece como tradición no es mero pasado, no es inercia. Lo que permanece, permanece al ser confirmado, revalorizado y resignificado por el presente, por la actual práctica social.

Ligado a este tema de identificar en la cultura aquello que es central, y retomando una afirmación anterior, se encuentra la problemática de la identidad de un sector social. Cuando se trata, además, de un sujeto histórico, el problema de la identidad no se sitúa en una sola encrucijada sino en varias. La primera pregunta es qué forja una identidad: ocupar el mismo lugar en un aparato productivo es una respuesta básica pero incompleta porque las pautas identificatorias y los lugares donde se construye una identidad -nación, etnia, familia, sindicato, religión, etc.- son múltiples. En segundo lugar, la pregunta es sobre ¿qué consideramos para ordenar la investigación: las representaciones que los propios individuos se forjan de su pertenencia a un grupo o elegimos a un concepto extraconductual y obsevamos su posición dentro del aparato productivo? Supongamos que elegimos el primer criterio y observamos los comportamientos que manifiestan, que tiene en común un determinado segmento social. En el caso de la práctica histórica, esta alternativa lleva al tema de la mediación documental ya que los sectores populares prácticamente ni dejan información sobre sí mismos. "Son pobres los anales de los pobres" dice un adagio. La mayoría de las veces, la información disponible suele ser frágil para determinar una identidad debido a la mediación del poder porque el documento lo escribe un sacerdote, un juez, un abogado, un comisario, un funcionario. Y no utilizo el concepto de mediación documental como una distorsión u opacamiento intencional. Entiendo que esta mediación no debe ser descalificada, pues el mismo lenguaje en que se especifican los comportamientos propios y ajenos indica la calidad de una relación social. Al demostrar cómo se comporta el "otro" social, se registra una práctica social. Para poder aprovechar esta información hay que dimensionar la mediación (a través de qué mirada estamos mirando a ese sujeto de nuestra investigación).

No hay una mirada directa, y sobre este aspecto de la crítica documental, los historiadores han discutido abundantemente.

Por último, ya que se trata de un proceso, la identidad está siempre afectada, rectificada o confirmada. No es lícito congelarla porque no hay una identidad de una vez para siempre, inmóvil, incuestionada, definitiva, pulida. La identidad, afirma C. Levi-Strauss, es "constantemente deshecha y reconstruida" porque cambian sus coordenadas, los espacios sociales

donde se la fragua. Porque se la construye con su lugar en la escala productiva, pero también en el barrio, en la escuela, hoy es la iglesia y mañana es el sindicato. Los elementos que configuran una identidad se cruzan, se refuerzan, se entremezclan. Lo mismo sucede en cualquier nivel de identidad: la nacionalidad con sus etnias, con sus diferentes orígenes, en el individuo, en el grupo social. Esto es importante para reflexionar sobre Latinoamérica. Si procuramos verificar cuál es la representación que los propios sujetos sociales tuvieron de su identidad social, advertimos que existe un núcleo central o modelo de sí y del mundo que aparece en diferentes documentos. L. Boltanski (1972) en *Les Cadres* critica la tendencia de sociólogos de considerar un grupo social como homogéneo, y por lo tanto, de utilizar categorías homogéneas. Pero investigaciones como las de E. Rosch o Goodenough prueban que las categorías cognitivas y evaluativas tienen un núcleo central de significación (*core meaning*) en torno al cual se agregan o desagregan, por semejanza o por diferencia, los demás miembros que pertenecen a esa categoría. Según Rosch, hay "perros más perros que otros" que conforman ese núcleo, que son la "mejor forma" o el "mejor ejemplo" de un perro. Lo mismo sucede con las categorías sociales: hay caracteres típicos de una "buena forma" o del "mejor ejemplo de". No todos los miembros de una categoría reúnen todas y cada una de las características. Por tal motivo, algunos pueden ubicarse más cerca del núcleo central, otros se van alejando de ese centro nítido y perfectamente definido, hasta llegar a los bordes donde la distinción es más difícil y posiblemente hallemos más de un núcleo identificatorio.

A modo de conclusión, hemos ordenado algunos aspectos de la reflexión sobre la identidad socio-cultural, haciendo hincapié en lo popular por ponernos en evidencia los principales problemas de este debate y por ser un punto de encuentro y desencuentro en la reflexión sobre las prácticas que han modelado y modelan nuestra identidad latinoamericana.

Notas

¹ N. GARCIA CANCLINI (1987), *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica* (Seminario), México, Gillo, p. 28.

² P. JELAVICH (1982), *Popular dimensions of Modernist Elite Culture: The case of Theater in Fin-de-siecle Munich*, en: *Modern European Intellectual History*, Ithaca, Cornell U. Press.

Yasmín Gorayeb de Perinetti (Universidad Nacional de Cuyo)

Esteban Echeverría. Su esperanza democrática en la Revolución Francesa de 1848

I. Nuestro propósito, en el presente trabajo, es analizar y conocer los juicios vertidos por Esteban Echeverría sobre la Revolución de Febrero de 1848 en Francia. Su interpretación es poco conocida y creemos que influye sobre pensadores posteriores.

El estudio de la revolución se expresa en un artículo inconcluso de Echeverría que es enviado el 22 de julio de 1848 por el autor, a *El Conservador* de Montevideo que dirigía José Mármol. Le solicita su publicación antes de que pierda actualidad. El escrito se refiere al sentido filosófico de la Revolución de Febrero y sería completado en una ulterior publicación que, comprendería, -anticipa Echeverría- el sentido histórico, político y social de la revolución y el paralelismo histórico entre Francia y la Argentina.

Buscamos extraer la visión de Echeverría mediante el análisis directo de este texto de su pensamiento político y mostrar de qué modo cada uno de los temas se desprende de su interpretación personal. Dentro de la metodología utilizada, hemos confrontado con autores contemporáneos del pensador que estudiamos, europeos y argentinos, como también con intérpretes del presente siglo para ilustrar sus ideas o para fundamentar los hechos en que basa sus argumentos.

Es útil destacar que Echeverría conoció Francia cuando fue a profundizar su formación intelectual a París desde marzo de 1826 hasta mayo de 1830. A partir de entonces su admiración por este país crece y su preocupación por lo que en él ocurra durará hasta su muerte. Cuando se produce la revolución de julio de 1830 y asume el trono de Francia Luis-Felipe de Orléans, ya estaba de regreso en Buenos Aires. Sin embargo, en palabras de Alberdi "Echeverría fue el portador de esta parte de América del excelente espíritu y de las ideas liberales desarrolladas en todo orden por la Revolución Francesa de 1830"¹. Y esto es natural porque durante su estadía conoció el pensamiento de los liberales doctrinarios más importantes, inclusive el de quienes serían los principales colaboradores del nuevo rey, como Guizot, por ejemplo.

II. Para ubicar nuestro trabajo estimamos necesario recordar el marco histórico puntual de Francia en 1848. El 23 de febrero se realiza en París una manifestación antigubernamental contra la cual disparan las tropas. El mismo día, el rey, Luis-Felipe, destituye a Guizot, jefe del gobierno. El 24, ante la sublevación, el rey abdica en favor de su nieto, el conde de París, y huye a Inglaterra. Al día siguiente se proclama la II República. Se cierra así -según Tocqueville- el período de la monarquía burguesa iniciado en 1830².

De todas maneras para entender los encontrados juicios de los argen-

tinios sobre la Revolución es conveniente destacar, como lo señala la bibliografía histórica europea, que el movimiento que destituyó a Luis Felipe de Orléans, comenzado por iniciativa de los liberales, cuya mayoría era monárquica, culminó con la tremenda sublevación de los socialistas que implantaron la república sobre la base del sufragio universal.

La insurrección socialista fue reprimida, pero el régimen implantado quedó profundamente lesionado. La 2da. República que otorgaba todos los poderes al presidente Luis Napoleón fue muy accidentada. Esta termina en diciembre de 1852 con la implantación del imperio hereditario, cuyo titular es Napoleón III.

Se advierte que tanto las ideas que inspiraron a la revolución, como las que la aplastaron fueron confusas. Al mismo tiempo se puso de manifiesto que, además de ser compleja, la unidad de pensamiento europeo era más aparente que real³.

A. Echeverría considera que en la historia de la humanidad la Revolución de Febrero es un ejemplo único. Entiende que en sólo tres días, por un pronunciamiento nacional y en donde apenas ha corrido sangre, cae la dinastía de Julio y con ella los últimos vestigios del régimen monárquico guillotinado en 1793. Se pregunta ¿cuál es su significado? ¿qué sentido tiene? ¿es acaso un acontecimiento efímero producido por causas transitorias, o es una revolución fástica que inicia una nueva Era? Piensa que Europa resolverá y comprenderá este asunto⁴.

B. Tocqueville, testigo y actor de esta revolución, será quien ahonde con gran agudeza en la búsqueda y análisis de las causas, en sus *Recuerdos* escritos en 1851. Si Echeverría la valora como un ejemplo único, Tocqueville en forma casi semejante dirá que en los anales franceses no existe nada más novedoso que este suceso porque la revolución parecía hecha totalmente al margen de la burguesía y contra ella⁵. A la pregunta de Echeverría de si es un acontecimiento efímero producido por causas transitorias, Tocqueville responderá:

*Los hechos anteriores, la naturaleza de las instituciones, el giro de los espíritus, el estado de las costumbres son los materiales con los que el azar compone esas improvisaciones que nos asombran y que nos aterran*⁶.

Para el pensador francés, la revolución se debe a causas generales, abonadas por múltiples accidentes.

C. Además se plantea Echeverría: "Por qué la América (...) escucha como atónita y regocijada el tremendo murmullo que se levanta más allá de los mares, como si medio mundo estuviese en horas de una prodigiosa labor de alumbramiento y de regeneración?"⁷.

Si bien nuestro autor considera que "el pueblo, las masas americanas, permanecerán por lo pronto insensibles a ese gigantesco, pero lejano rumor de emancipación", entiende que "algunos americanos estudiosos y pensadores que conocen la Europa, comprenderán el origen de ese movimiento". Ello es así porque desde que la América inició su proceso independizante "el paralelismo histórico de los grandes acontecimientos acaecidos en Francia, resalta en las diversas fases de la revolución americana".

Además sea cual fuere la situación de los países americanos ellos "más tarde o más temprano sentirán la repercusión del movimiento de renovación iniciado por la Francia en Europa". Echeverría descarta que ello será así porque inclusive desde los tiempos del Imperio español siempre se pudo "columbrar un rayo de luz del pensamiento europeo, y nutrir su sangre y su cabeza con el aire vital de la revolución de Francia".

Planteadas las cosas así es indudable que si las ideas de la Francia Republicana "en su viaje de circunvalación por el mundo, han de tocar necesariamente en América y han de ejercer en ella su acción nociva o benéfica, mucho importa que la América las conozca y las pese en su criterio, que las estudie en su origen y consecuencias, y que las distinga en lo que valen con relación al movimiento progresivo de la sociedad"⁸.

Pero estas explicaciones que Echeverría da para justificar el interés por el estudio de la Revolución no le impiden hacer las reservas que responden a su pensamiento historicista y nacionalista superador del racionalismo puro de los iluministas del siglo XVIII y de la ideología que tanta incidencia tuvo en la generación argentina de 1821.

No se debe olvidar la presencia del pensamiento de Lamennais, de Mazzini y de Lerminier en la conformación del ideario echeverriano. Como tampoco puede ignorarse la decisiva influencia de Tocqueville. De ahí que si bien siempre será admirador de Francia como el foco de las luces también por las influencias que hemos citado relativizará ese magisterio galo. Pues para ser consecuente con su formación mental se aceptará la fuerza de la razón y se admitirá una concepción del progreso pero ahora de manera distinta.

Marta Pena de Matsushita sintetiza muy bien esta nueva actitud de los románticos liderados por Echeverría: "puede afirmarse que el romanticismo es heredero del Iluminismo en cuanto a su creencia en el progreso y su reclamo de una libertad entendida como ausencia de trabas para realizar cierta perfección inherente al hombre. Empero, logró superar una concepción puramente mecanicista y elevarse a una idea de progreso entendido como evolución gradual donde, junto a los factores racionales, intervenían los emocionales y consuetudinarios. Lo que merece destacarse, por sobre todos los rasgos de la noción romántica del progreso, es el homenaje rendido a los caracteres peculiares que conforman la nacionalidad, cuyo desenvolvimiento constituye un progreso auténtico, entendido como diferenciado y contingente"⁹.

IV. Por ello nuestro autor, luego de haber valorado la importancia y significado de la Revolución del 48, relativizará su ejemplo para con nosotros "porque es indudable que la sociedad americana está sujeta a condiciones de vida y de progreso distintas de la sociedad francesa y europea"¹⁰.

Los doctrinarios sociales justifican sus reformas con una nueva idea del Progreso. Creemos que esto es lo que rescata en buena medida Echeverría. De ahí que dedique toda su atención a Pierre Leroux, expositor claro de

esta nueva ley.

Cuando Leroux -tan citado por Echeverría- se separa de la escuela saint-simoniana recupera el ideal de igualdad que había rechazado Saint-Simon y hace del acercamiento a ese ideal la medida del progreso¹¹. Leroux "se había enrolado en una doctrina *sui generis*, solidarista o asociacionista. Lo que más separó a Leroux del socialismo fue la ausencia total de una idea de lucha de clases y revolución, para optar por una armonía, a la cual adhirió también Echeverría"¹².

Reiterando sus conceptos anteriores sostiene que a su vez América debe estudiar sus ideas propias y distinguirlas de las europeas. Cree que el espíritu ciego de imitación o veneración de las cosas europeas por algunos estadistas puede ser nefasto, pues se pueden producir convulsiones o reacciones retrógradas en la sociedad. Para el romanticismo -cuyas influencias en Echeverría son considerables- las naciones y su propia evolución histórica no se diferencian tanto por las peculiaridades de su economía, de su organización social o política, sino -como dice Herder- por las peculiaridades de su "alma colectiva" cuyas manifestaciones se concretan en el lenguaje, la literatura, la educación, las costumbres, etc.¹³. Aunque Echeverría no alude concretamente a un "alma colectiva", esas manifestaciones también están presentes en su pensamiento.

Ya en la **Ojeada Retrospectiva** había dicho "Pero, cada pueblo, cada sociedad tiene sus leyes o condiciones peculiares de existencia, que resultan de sus costumbres, de su historia, de su estado social, de sus necesidades físicas, intelectuales y morales, de la naturaleza misma del suelo donde la Providencia quiso que habitase y viviese perpetuamente.

"El que un pueblo camine al desarrollo y ejercicio de su actividad con arreglo a esas condiciones peculiares de su existencia, consiste el progreso normal, el verdadero progreso"¹⁴. Y anticipa lo que después reiterará en el escrito que nos interesa: "En cuanto a ciencias especulativas y exactas, es indudable que debemos atenernos al trabajo europeo porque no tenemos tiempo de especular, ni medios materiales de experiencia y observación de la naturaleza; pero en política no; nuestro mundo de observación y aplicación está aquí, lo palpamos, lo sentimos palpitar, podemos observarlo, estudiar su organismo y sus condiciones de vida; y la Europa poco puede ayudarnos en eso"¹⁵.

Por otra parte detectamos en él la concepción genética de la historia, propia del romanticismo, la cual sostiene que todo momento es heredero del inmediatamente anterior, éste del precedente, y así hasta el pasado remoto. Y el presente es una culminación del pasado, pero no una superación; contiene toda la experiencia del pasado, pero aprovecha sólo aquella que interesa a las necesidades de su propio momento¹⁶. Se aprecia esta concepción cuando Echeverría, en sus críticas a los americanos que imitan lo europeo agrega: "Esos estadistas han desconocido la ley del tiempo y del espacio en materia de progreso social; no han comprendido que el progreso para ser estable y fecundo, debe ser normal, o arreglado a una ley de eslabonamiento y de desarrollo sucesivo; y que esa ley es el resultado de la tradición, de la historia y de la educación de la sociedad.

Han olvidado que la América de ayer no puede marchar de par con la Europa envejecida: no han querido ver que no todo lo europeo, aunque bueno, puede adoptarse en sociedades sin educación moral ni política, sin costumbres ni tradiciones¹⁷.

En el Ensayo que analizamos, en su espíritu, Echeverría, en su condición de exiliado y en desacuerdo con la situación política argentina, pondera al modelo idealizado de Francia y a su República. Esto no ocurre con los otros exiliados. Ya Alberdi había escapado al encandilamiento producido por las ideas y el régimen francés. En 1850 decía: "No gastaré yo tiempo en estudiar derecho político en Francia, por varias y buenas razones que me es fácil dar. Primeramente, porque la Francia misma no la tiene en el día y apenas sabe a qué derecho quedar, si el monárquico o republicano. Después de eso, en mi América el derecho público es un instinto; tenemos más de un publicista distinguido que no la ha estudiado en las aulas. Nuestros hermanos del Norte han creado la organización más perfecta que se conozca en la democracia sin tener escuelas ni autores célebres de derecho"¹⁸. Por su parte Sarmiento confiesa a su amigo Lastarria que ha dejado de considerar a Francia y a Europa como modelos: "Educado en la escuela francesa, la he seguido largos años esperando verla producir hechos consiguientes a la doctrina. Los hechos han fallado y la doctrina también. Hacer la historia de las revoluciones parlamentarias de la Europa, es hacer la necrología de todas las verdades porque hemos combatido"¹⁹. Félix Frías, quien se encuentra en ese país y ha visto el desarrollo de los excesos de la revolución de 1848 hasta octubre de 1849 escribe a Echeverría. No comparte el entusiasmo de éste. Frías le dice: "Razón tiene usted para desear hallarse en París. Aquí hay abundantes consuelos para el infortunio del que sabe disfrutar los placeres intelectuales. Cuánto desengaño sin embargo experimento a cada paso. Como hombres de arte y literatura valen mucho ciertamente los franceses -pero en la política ¡cuánta insensatez, cuánta pasión mezquina! No seré yo quien proponga a mis amigos del Plata esta república como modelo que debamos imitar. He pensado que la república es imposible aquí -ella pide juicios y virtudes que aquí faltan, y sólo distinguen a los hombres de la raza anglo-sajona- (...) ¿Qué piensa sobre estas cosas de Europa? ¿No es de opinión conmigo que las libertades deben proporcionarse a las aptitudes morales de los pueblos? No cree usted que caído Rosas será preciso ser muy moderados en el uso de las libertades democráticas. Algunos amigos de Chile llaman sublime al movimiento de Febrero -y creen que la democracia hace preciosas conquistas, con la ayuda del espíritu revolucionario. Yo veo por el contrario graves síntomas de decadencia en todo lo que aquí observo (...) "²⁰.

Echeverría le responde concisamente desde Montevideo el 8 de abril de 1850: "Convengo en que es preciso refrenar el vuelo de la Democracia en el Plata: esa ha sido mi opinión desde el año 1837. Pero es preciso aceptarla como un hecho social indestructible; tomarla como punto de partida en todo y para todo y consagrarse a organizarla y dirigirla por el buen sendero. Esa es nuestra misión"²¹.

Las influencias de Tocqueville son evidentes. Este aceptaba el advenimiento de la democracia en el mundo como un hecho irresistible, Echeverría dice indestructible. También para el autor francés la democracia es el punto de partida de los norteamericanos. El final de la carta de Echeverría se asemeja a lo que escribió Tocqueville en 1835: "Domar la democracia, (...) suplir poco a poco su inexperiencia con la ciencia de los negocios públicos, (...) adaptar su gobierno a la época y al lugar: (...) tal es el primer deber que se impone hoy día a aquellos que dirigen la sociedad"²².

V. Conclusión

Echeverría ve en la Revolución de 1848 un ejemplo único en la historia y en la caída de la dinastía de Julio, que gobernó Francia por dieciocho años, el derrumbe de los últimos vestigios monárquicos.

Nuestro autor -consecuente con sus anteriores escritos- entiende que los intereses y derechos republicanos que propaga la revolución de 1848 son solidarios y adaptables a todos los pueblos, pero su ajuste debe ser cuidadoso por las sociedades americanas distintas en cuanto a condiciones de vida y de progreso a la sociedad francesa y europea. Estima que el arribo del progreso social para que sea estable y fecundo debe responder a un eslabonamiento y desarrollo sucesivo, resultado de la tradición histórica y de la educación de la sociedad en la que tiene lugar.

Se observa la influencia de Tocqueville cuando reconoce el advenimiento de la democracia en El Plata como un hecho social indestructible y en la necesidad de consagrarse a dirigirla "por el buen sendero". Esta misión es un deber impuesto a los dirigentes, entre quienes se incluye él.

Finalmente debemos destacar que Echeverría cifró grandes esperanzas en la II República pero no imaginó que ella tendría tan corta vida. En efecto, no pudo constatarlo porque falleció a comienzos de 1851. Como se recordará, el 2 de diciembre de este mismo año, tras un golpe de Estado, Luis Napoleón Bonaparte se proclama emperador e instaura la dictadura.

Notas

¹ Oreste POPESCU, *El pensamiento social y económico de Echeverría*, Buenos Aires, Americana, 1954, pp. 89-90.

² Yasmin GORAYEB de PERINETTI, *La Revolución de 1848 en Francia. Testimonio histórico y político de Alexis de Tocqueville*. Trabajo presentado en las "IV Jornadas de Historia de Europa", Universidad del Salvador, Buenos Aires, 20 de setiembre de 1989.

³ Ver: Jacques PIRENNE, *Historia universal*, volumen VI, Cap. I, *Fracaso de las revoluciones de 1848*, Barcelona, Leo, 1957.

Maurice CROUZET, *Historia general de las civilizaciones*, volumen VI, *El siglo XIX, el apogeo de la Expansión Europea*, Barcelona, Destino, 1960.

Jacques BAINVILLE, *Historia de Francia*, Barcelona, Iberia, 1950, Cap. XX.

⁴ Esteban ECHEVERRIA, *Sentido filosófico de la Revolución de Febrero en Francia*, en: *Dogma socialista*, Prólogo de Alberto Palcos, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1940, p. 440.

⁵ Alexis de TOCQUEVILLE, *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 122.

⁶ Ob. cit., p. 110.

⁷ Esteban ECHEVERRIA, ob. cit., p. 440.

⁸ Ob. cit., pp. 441-442.

⁹ Marta PENA de MATSUSHITA, *Romanticismo y política*, Buenos Aires, Docencia, 1985, p. 42.

¹⁰ Esteban ECHEVERRIA, ob. cit., p. 442.

¹¹ John BURY, *La idea del progreso*, Madrid, Alianza, 1971, p. 286.

¹² Marta PENA de MATSUSHITA, ob. cit., p. 206.

¹³ Pelai PAGES, *Introducción a la Historia*, Barcelona, Barcanova, 1985, p. 160.

¹⁴ Esteban ECHEVERRIA, *Dogma socialista*, ob. cit., p. 85.

¹⁵ Ob. cit., p. 123.

¹⁶ J.L. CASSANI y A.J. PEREZ AMUCHASTEGUI, *Del epos a la historia científica*, Buenos Aires, Abaco, 1982, p. 192.

¹⁷ Esteban ECHEVERRIA, *Sentido filosófico de la Revolución de Febrero en Francia*, ob. cit., p. 443.

¹⁸ Dardo PEREZ GUILHOU, *El pensamiento conservador de Alberdi y la Constitución de 1853*, Buenos Aires, Depalma, 1984, p. 12.

¹⁹ Dardo PEREZ GUILHOU, *Sarmiento y la Constitución. Sus ideas políticas*, Mendoza-Argentina, Martín Fierro, 1989, p. 28.

²⁰ Esteban ECHEVERRIA, ob. cit., pp. 439-440. No sería aventurado comparar estos juicios con los que Burke emitió sobre la Revolución de 1789. Hay ciertas coincidencias.

²¹ Ob. cit., p. 440.

²² Alexis de TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Madrid, Alianza, 1985, p. 13.

Julia Valentina Iribarne (Universidad de Buenos Aires)

La tarea filosófica en la Argentina de hoy

La filosofía es un quehacer "inútil" e inevitable, al que vivieron y viven dedicadas muchas generaciones de hombres y mujeres argentinos. En esta ocasión pretendemos aproximarnos a lo que consideramos ser su tarea en la Argentina de hoy.

Decimos que la filosofía es inútil. ¿Inútil para qué? Inútil para los propósitos de la razón estratégica en general, inútil para lograr inmediatamente cambios en la situación concreta. Decimos también que es inevi-

table. Los que estamos comprometidos en ella descubrimos un cierto día, que la realidad es problemática de un modo diferente, que no todo se presenta a la mirada ingenua ni a la de las ciencias particulares. Sin embargo, esta problematicidad descubierta no es abstracta sino situada. Situada y arraigada con raíces que no se manifiestan sino a la mirada demorada, dispuesta a detenerse donde haga falta. Es así como un día cada uno se encuentra reflexionando filosóficamente sobre su situación, sobre la situación del hombre en la Argentina. ¿Cómo es hoy ser argentino?

Porque estamos reunidos en estas **Jornadas de Pensamiento Latinoamericano** quiero dirigir mi reflexión a la situación del pensamiento del hombre de la calle. Aludo a su "pensamiento" provisoriamente. Ya está claro que lo que busco no es la tarea sino mi tarea filosófica. Ella se configura hoy como preocupación por la "idiosincrasia argentina". Tal vez quienes me escuchan no han podido evitar asociar la gracia burlona con que probablemente hace ya más de un siglo se recibe la expresión, ¿Y por qué no? Incluyamos en ella todo lo que de indio traemos por la sangre o el contagio de la tierra. En primer lugar hemos de recordar que el concepto "idiosincrasia" no mienta, como podría suponerse, nada que tenga que ver, en primer lugar, con ideas, aunque ellas vengan siguiéndole, como su expresión. De lo que se trata aquí es de la palabra griega *ἰδιωξ* = propio, *σύν* = con y *κεράννυμι* = mezclar, vale decir, mezclar con lo propio y mezclar lo propio con, "lo que el individuo pone de sí mismo en las cosas". Esto es, en verdad, lo que queremos hacer objeto de reflexión. Se trata de lo que cada uno pone de sí mismo, lo que tiene que ver con su experiencia personal en la que, además, decanta un acontecer que no nace con él sino que lo precede. Querriamos rastrear la cualidad de ese modo de ser con que espontáneamente cada uno configura su realidad como respuesta a otra realidad que lo abarca y lo marca. "Lo propio" que buscamos no va a ser lo singular de cada uno sino lo singular que, en común, compartimos todos como "hombre de la calle". Ya lanzada a la cuestión comienzo por asentar que sólo traigo aquí una generalización parcial de lo particular, lo que es mi perspectiva, inevitablemente: estoy hablando con la mirada puesta en Buenos Aires. La posibilidad de que mi fenomenología de esa situación pueda realmente abarcar "al ser argentino" tal como es la propuesta de que parto, es algo que sólo puede resultar de nuestra ulterior discusión.

En los últimos años se ha dicho y repetido que nuestro problema es moral y en este decir asiento mi punto de partida.

Vivimos una des-moralización ya antigua, que nació un poco después del siglo. La literatura, la poesía, el arte popular han recogido sentimientos y convicciones que configuran nuestro modo de ser. Asumiendo este hecho voy a apoyar mi diagnóstico en la poesía de Enrique Santos Discépolo.

Quienes tengan una mediana "cultura de tango" pensarán automáticamente en su "Cambalache" (1935). Confieso que es con él que arranca mi reflexión. Pienso, como muchos, que la descripción poética de la

situación afectivo-moral argentina que Discépolo expone, debe ser tomada en serio. Sospecho que las actitudes allí aludidas, forman parte de nuestro modo de ser argentinos, modo que no podremos superar -si tal es nuestra decisión- si antes no lo hemos reconocido.

Discépolo nació en Buenos Aires el 27 de marzo de 1901 y murió, también en Buenos Aires, el 26 de diciembre de 1951. En este caso las fechas no son ociosas, por cuanto remiten al tiempo histórico en que transcurrió su vida. De él dijo Nicolás Olivari (*La Prensa*, 9-8-53) que era el "perno del humorismo porteño engrasado en la angustia". Estas palabras nos ayudan a ubicar el trípode sobre el que nos apoyamos para reflexionar. Primer apoyo: la angustia; segundo: el humor; tercero: la resignación real o aparente.

Pasamos ahora a considerar las expresiones de "Cambalache" que más sucintamente describen el problema a que me refiero, a partir de la extinción por "remezón" (terremoto ligero) de los valores que hacen la vida, humana, vale decir los valores que abren espacio a la humanización. Aclaro aquí que hubiera querido echar mano de un sustantivo culinario que correspondiera a la acción de revolver y mezclar los valores en un gran caldero. No habiéndolo encontrado opto por "terremoto ligero".

A este orden de cosas pertenecen expresiones discepolianas como "que el mundo fue y será una porquería, ya lo sé...", "que el siglo XX es un despliegue de maldá insolente ya no hay quien lo niegue, vivimos revolcaos en un merengue y en un mismo lodo, todos manoseaos...". Con estos pocos versos ya alcanzamos la faz moralizante del poeta que se rebela contra la situación. Así se muestra en los conceptos "porquería", "maldá", "revolcaos en un merengue", sabiendo, quienes estamos impregnados del sentimiento de la lengua argentina, que el haber sido "revolcado" alude a una situación de derrota y el de "merengue" no significa "alimento hecho con claras y azúcar" (Dicc. del Español Moderno, M. Alonso) o "persona delicada" sino mezcla desagradable e incomprensible o, como dice el "Código de Lunfardo" de E. Dis: "intriga para sorprender la buena fe de las personas", y "manosear" no mienta un aséptico "tocar mucho con las manos" sino una situación penosa y humillante, bien ilustrada por la ironía de Jorge Sábato, cuando al abandonar su gestión en SEGBA publicó un artículo titulado "Del manoseo como una de las bellas artes".

En vista de estas someras consideraciones es posible sostener que en Discépolo no hallamos un observador neutro, sino alguien que denuncia la situación que sufre. *Castigat ridendo mores*, tal como el poeta Santeul imaginaba la divisa de la comedia.

La misma crítica asoma en "Todo es igual, nada es mejor" y, en el final, la expresión en que me apoyo:

Es lo mismo el que labura
noche y día como un buey
que el que vive de los otros,
que el que mata, que el que es cura
o está fuera de la ley".

No voy a abundar en citas discepolianas, sin embargo no resisto la tentación de traer a colación versos de "¿Qué vachaché?" (1926) que expresan un triste escepticismo sin salida al par que muestran el reconocimiento de un orden:

"¿No te das cuenta que sos un engrupido?

¿Te creés que al mundo lo vas a arreglar vos?

Si aquí ni Dios rescata lo perdido

¿Qué querés vos? Hacé el favor...!". "Si aquí ni Dios rescata lo perdido". "Lo perdido" es la vida moral como columna vertebral de las personas, de los grupos y de los pueblos.

Angustia, humor, resignación parecen hundir sus raíces en el hombre de hoy. Me refiero a continuación a comportamientos que en nuestra situación actual son sintomáticos del "es lo mismo" discepoliano, a que aludo como el "da lo mismo". "Los chistes" que producimos sobre nosotros mismos son una fuente elocuente de nuestra opinión, expresan nuestra pérdida de confianza en "el otro argentino", sea político, comerciante, profesional, hombre de la calle, operario; al punto de que leemos en *La Nación* (4-8-89) el aviso de un perceptivo pintor de paredes, que dice así: "Ahora haga pintar con conducta alemana, Sr. X, teléfono etc." Suena burdo y trágico.

Podría pensarse que hemos llegado a la conclusión de que "si las cosas son así, como las describió Discépolo, lo mejor es que cada uno se arregle como pueda". Ese "cada uno" encarna una atomización devastadora, antípoda de una configuración comunitaria, única que puede y debe hacerse cargo del crecimiento en humanización de los hombres. Desde el punto de vista del "es lo mismo" o el "da lo mismo" a que nos estamos refiriendo producimos, en términos generales, una conducta que a primera vista puede parecer solidaria: No somos "soplones". Constatamos cotidianamente la irregularidad, el atropello, el abuso, la falta de respeto... y callamos. Nosotros no denunciarnos. Rindo aquí homenaje a las cartas de lectores de los diarios y a todas las formas más o menos modestas de acción que representan un esfuerzo por modificar un estado de cosas vituperable. A tal punto no denunciarnos, que hemos invertido el sentido de un término castizo, equivalente masculino de la celestina, que estigmatiza al que "encubre algo, al que solicita, por medio de otros, amores ilícitos", según la aclaración del diccionario, y lo hemos transformado en la estigmatización del que acusa, en el sentido del que quiebra un encubrimiento por todos compartido. Es igualmente significativo que el habla popular tenga por lo menos seis sinónimos más para el citado concepto.

Dejo ex-profeso a un lado nuestro haber sido durante décadas espectadores del acontecer político, como de un film en la pantalla. Es éste un hecho complejo que incluye, pero también desborda el punto de vista desde el que hoy abordamos la cuestión; lo dejo a sabiendas de que no sería un mal ejemplo. Lo que quiero señalar es que nuestro comportamiento emergente del "da lo mismo" se hace manifiesto como "falta de reacción", falta de reacción que libera un acontecer aberrante, sustitutivo del comportamiento correcto. En este sentido conviene tener en cuenta la

afirmación de Guitton: "Los límites son la condición de la forma". Hemos caído, por ejemplo, en un modelo de sociedad pensado para una juventud eterna que es una mentira. Los jóvenes a quienes dejamos crecer en la ignorancia de que están produciendo en ellos el ser humano maduro y el viejo interesante si no sabio, que cada uno puede llegar a ser, o como contrapartida un tonto sin edad y no reaccionamos... Sin embargo, **no da lo mismo. Los mayores escándalos**, en el sentido superior de la expresión, la que alude a la burla de nuestra confianza entregada a un gobierno, a una administración, a una institución, no tienen más repercusión que el tiempo con que los medios de comunicación masivos hayan decidido ocupar nuestra atención. Pasado ese lapso, nos encontramos un día azorados porque nos habíamos olvidado, preguntándonos: "¿Y al final qué pasó con aquella cuestión de YPF?" Habíamos dejado caer el tema como si fueran cosas que les pasan a otros.

La difusión de la violencia en cine y televisión es un ingrediente de la vida cotidiana. "Las callecitas de Buenos Aires" son un gran basurero, no tenemos piedad ni del que las barre. Las cruzamos sin luz de peatón y si somos conductores, de colectivos entre otros, pasamos con luz roja. Esa liberalidad para con nosotros mismos, que tal vez por eso no denunciemos en los demás, es la contracara del "da lo mismo": Los trámites administrativos capturan nuestro tiempo, sospechamos que inútilmente, lo soportamos. Dos empleados conversan y no nos atienden, esperamos. La oficina pública no tiene una información esencial, partimos en silencio. Infinitos ejemplos de esta índole nos convencen de que:

El que trabaja bien recoge el mismo beneficio que el que trabaja mal.

El que asiste a su trabajo recoge el mismo beneficio que el que asiste lo menos posible.

El que enseña a aprender recoge el mismo beneficio, en el mejor de los casos, que el que se despreocupa de su objetivo.

El que ofrece un producto cultural humanizante, es probable que reciba menos beneficio que el que lo ofrece degradante.

El que produce humor de ley (fenómeno hoy casi extinguido) parece no tener el mismo éxito que quien explota todas las formas de la vulgaridad.

No hay "retribución adecuada" y esto no sólo en términos económicos. Consecuentemente el razonamiento generalizable y generalizado parece ser impecable: Si da lo mismo esforzarse por un comportamiento "mejor" que no hacerlo ¿para qué esforzarse? Si da lo mismo ser honesto que no serlo ¿para qué serlo? Y así seguiría una larga lista que cada uno de nosotros podría enriquecer de acuerdo con su experiencia, ella exhibiría el fenómeno de la **des-moralización argentina**.

Nuestra idiosincrasia es nuestra des-moralización. Nuestra des-moralización es la antesala de la inmoralidad. La gran inmoralidad es la irresponsabilidad de un pueblo respecto de su destino. En el estado de cosas descripto, el desarrollo económico no garantiza el advenimiento de ciu-

dadanos responsables. Si la filosofía no es útil para lograr cambios inmediatos, sí los mediatiza mediante la denuncia y la promoción de cambios de actitud. Si bien sus pasos no se guían por los de la razón estratégica, puede exigir a esta última que se ponga al servicio del advenimiento de hombres de conciencia personal responsable por sí mismos y por la comunidad. A lograr este objetivo han de orientarse los esfuerzos de la filosofía y del quehacer cultural en general. En primer lugar, la educación formal y muy especialmente la informal -hoy ejercida por una televisión perfectamente ajena a su función social- debieran orientarse a la citada finalidad, en un proyecto de largo aliento.

De una población atomizada no llegaremos a hacer jamás una nación a cargo de su destino.

Clara Alicia Jalif de Bertranou (CONICET, Universidad Nacional de Cuyo)

Esbozo de una filosofía de la historia en Francisco Bilbao

Los países americanos del cono sur estuvieron durante las primeras décadas del siglo XIX sometidos fuertemente a la influencia del pensamiento filosófico político francés, en muchos casos, mediador del pensamiento alemán e, incluso, angloescocés. Así lo reconocía el mismo Juan Bautista Alberdi en las tan difundidas páginas tempranas del **Fragmento preliminar al estudio del derecho**, aunque el testimonio más vivo de lo que afirmamos sin novedad quizá haya sido la presencia de Amadeo Jacques en tierras rioplatenses.

Como lo ha podido documentar O. Carlos Stoetzer, basándose en la obra de Jean Sarrailh, **La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII**, aún cierta élite intelectual española acusó el influjo francés en la formación de elementos insurgentes que contribuyeron a la formación de la mentalidad liberal en la América hispana y despertaron a la lucha contra el antiguo orden monárquico¹. Cabe agregar a esa primera etapa signada por los movimientos independentistas, la continuidad de la influencia en la segunda generación decimonónica, que con renovada vehemencia acogió las ideas de Rousseau y Volney, el constitucionalismo de Montesquieu, la nueva lectura de la historia de Herder, Vico y Coussin, y la literatura masónica, especialmente en la década del veinte.

En dos trabajos previos hemos dicho que, como el mismo Francisco Bilbao nos lo hace saber, sus maestros fueron Jules Michelet, Edgard Quinet y Lamennais, por quienes no oculta una gran reverencia y el reconocimiento de la paternidad intelectual. De Michelet, el viejo y erudito profesor de la Sorbona, toma la admiración a lo que llama Pueblo,

que evoca a lo largo de todos sus escritos. De Quinet, profesor como Michelet, del College de France, sentirá la repulsa por los regímenes imperiales y una interpretación de la vida de los países como una larga gesta por la libertad, al mismo tiempo que la idea de la incompatibilidad entre catolicismo y libertad. Lamennais, de quien tradujo algunos escritos, le suministró básicamente el "humanitarismo liberal", creencia religiosa en una especie de fraternidad humana o participación de todos los hombres en una misma fe capaz de salvarlos al acceder a un nuevo orden social. Pero, fundamentalmente, tomó de éste la actitud hostil ante la tradición religiosa, en defensa de la "verdadera tradición universal", como llamaron a los tiempos originarios del cristianismo².

Tampoco podemos excluir, al menos en un balbuceante paralelo, la figura de François Noel Babeuf, más conocido por el nombre de Graccus Babeuf (1760-1797).

Su *Diario de la libertad de prensa*, redominado luego *La tribuna del pueblo*, encierra rasgos que 45 años después aparecen en los textos bilbaínos como si se tratara, en algunos aspectos, de textos contemporáneos: 1. La vehemencia del lenguaje. 2. La valoración afirmativa de la constitución francesa de 1793. 3. La formación de la "Sociedad de la igualdad", junta de elementos sociales descontentos y base para la rebelión popular.

¿Por qué uno y otro afirman la constitución francesa de 1793? Ven en ella la palabra democracia establecida por el voto popular francés y como tal representativa del mayor espectro político de la sociedad. Sin embargo, y contrariamente a los bauvistas, que atacaron el derecho a la propiedad privada, Bilbao la considera un auténtico signo civilizatorio en una sociedad latifundista como lo era Chile en aquel entonces. Si el análisis de la doctrina de Babeuf rechaza la propiedad privada porque "la naturaleza le ha dado a cada hombre el derecho de gozar de una igual distribución de todas las pertenencias", con el mismo criterio -el del igualitarismo-, Bilbao afirma el derecho a la propiedad privada como un modo de romper con la existencia de grandes terratenientes que obligan injustamente a trabajarla, precisamente a quienes no son sus dueños y tampoco reciben el reconocimiento del Estado.

Si tenemos en cuenta la permeabilidad de las ideas, los sucesos históricos acaecidos en uno y otro extremo del océano, la redistribución del poder operada por el desarrollo del comercio y de la industria en el pliego de los siglos XVIII y XIX, bien puede utilizarse la expresión "revolución atlántica" de Jacques Godechot, para referirse a este amplio y complejo entramado³, pero que nosotros preferiríamos extender en el tiempo hasta promediar la primera mitad del siglo XIX; décadas durante las cuales proliferaron diversas sociedades -de agricultura, económicas, de amigos del país, ...y logias masónicas-, órganos de difusión de ideas cuestionadoras de las autoridades gubernamentales y religiosas, como del orden social. Mas con lo dicho no queremos significar que debamos proceder al abandono de las nociones América-Europa, verdaderas categorías más que polos geo-

gráficos, como lo habían sido para D. Andrés Bello en la primera de sus *Silvas americanas*, en las que Europa es luz y miseria: "Tiempo es que dejes ya la culta Europa,/ Que tu nativa rustiquez desama,/ Y dirijas el vuelo a donde te abre/ El mundo de Colón su grande escena".

En el período circulará la idea de un Estado moderno, configurado por una extensión territorial y popular, sin elementos reductores de la autoridad del pueblo. Simultáneamente se mantendrá la idea de una nación educada, necesaria para el ejercicio pleno de la soberanía popular en el plano político, económico y social. Todo ello fundado en el derecho natural como fuente legitimadora.

Intentamos en estas breves notas retomar ciertos aspectos del pensamiento de Francisco Bilbao con el fin de indagar algunas líneas generales en materia política de sus polémicos escritos. A través de ellos podemos ver cómo el romanticismo social alcanzó en nuestro confín americano una expresión combativa a la vez que mística tanto por los temas tratados, como por la forma de la expresión dada a la palabra. Precedido por dos cuestiones que con lenguaje neoclásico preocuparon fuertemente a los hombres de la independencia -la cuestión de la americanidad y la unidad fraternal-, abren el abanico de sus intereses hacia temas sociales al tiempo que en muchos casos se convierten en altisonantes demandantes de cambios políticos que no dudan en llamar democracia y república. Esto le hará decir a Bilbao: "Desde Panamá hasta el Cabo de Hornos, á escepción de una parte del Brasil, todos esos pueblos más ó menos libres, ..., aspiran igualmente y marcharán á la vez, cada uno de su lado á la realización de la República". Y en la misma página agregará: "A pesar de los obstáculos que se nos han erijido por todas partes, a pesar de las desgracias sin nombre que nos han acometido hemos guardado sana y salva la idea de la República, que es el fundamento de nuestra existencia" (I, 169).

Como puede colegirse de estas breves líneas, la palabra pueblo no aparece en Bilbao para designar a la porción ignorante de la sociedad, sujeta a conductas incontrolables. Diríamos, más bien, que aparece la tesis inversa que sitúa al pueblo en un lugar de privilegio, por ser actor social por excelencia al poseer en sus manos los resortes del Estado. Rechazada pues la idea hegeliana de "pueblos sin historia" para pensar América, cabe inferir de sus palabras que poseíamos en nuestra condición de americanos -con excepción de la vergonzante esclavitud brasileña-, la madurez necesaria para constituirnos en una nación organizada, sobre la base de la libertad para la plasmación del propio destino, que desde su óptica no puede ser otro que el de una República.

En líneas generales Bilbao se mueve en una secuencia temporal tripartita, una cuestión a la cual ya hemos aludido en otras notas, pero a su vez cada una de esas partes hacia el pasado y hacia el futuro reciben una nueva partición en porciones inmediatas y mediatas. El presente es investido de la máxima negatividad en cuanto sucesión de un pasado de oprobio y con ello digno de justificar los deseos de cambio en nombre de un futuro mejor y de un pasado muy remoto, confundible con los tiempos originarios del cristianismo, merecedor de recobrase⁴.

Contrariamente a lo que los ilustrados y algunos románticos, como nuestro Alberdi plantearon, Bilbao no subordina el ejercicio de la vida democrática a estadios futuros de educación del pueblo. En este sentido, la naturaleza ha provisto a los hombres de las capacidades básicas para ese ejercicio. La delegación de la práctica de esas facultades hubiese encerrado una concepción elitista de la sociedad, de la cual hubiese separado a la porción mayor y para él más valiosa. Notablemente, sobre este punto la palabra bilbaína se acerca al discurso liberal francés y norteamericano, abierto al futuro y a lo novedoso porque se siente en una cotidianidad enferma y frágil. Se puede afirmar que a lo largo de toda su obra hay una valoración positiva del pueblo, a diferencia de lo que acontece con el autor de las Bases en quien, como han mostrado algunos estudios⁵, pueden establecerse tres períodos claramente diferenciados. Más aún, parecería referirse a la entidad pueblo a veces de un modo real como cuando señala su facticidad histórica de precariedad, y en otras de un modo imaginario, como cuando alude a su virtualidades. En estos últimos casos al preñarlo de eticidad, no alcanza a pensar que el pueblo al que se refiere puede tener intereses divergentes, no siempre redituables para el bien común. Recubierto de igualdad, guiado por el deseo de felicidad, Bilbao omite que también pueden haber deseos y proyecciones no generalizables. Antepone, en fin, la idea de que los individuos que componen el pueblo pueden hallar su punto de identificación en intereses muy generales, más allá de diferencias menores, difícilmente diluibles pero sí subordinables a intereses indiscutiblemente comunes e inalienables.

Bilbao señala que el riesgo del poder ilimitado es una constante ante la cual es preciso precaverse y en esto se halla más cerca de los temores de Benjamín Constant y de Tocqueville, que del naturalismo de Rousseau y su doctrina de la soberanía. Otorga el poder al pueblo, pero la soberanía tiene sus límites en el estado participativo y deliberativo permanente de sus miembros. Así pues, aunque la concesión de la soberanía sea una categoría totalizante, para Bilbao el hecho de que esa entidad pueblo se halle fragmentada en individuos que deben ejercer su derecho y su deber de participar de la acción de tribunados⁶, aleja el peligro de la tiranización del poder, de manera pues que el control se hallaría en el mismo cuerpo social que ejerce el poder. Más aún, se podría decir que dichos tribunados serían el primer ámbito de la visibilidad del poder. Estos aspectos contrastan con las palabras del ginebrino en *El contrato social* en quien es dable leer: "No se puede imaginar que el pueblo viva constantemente reunido para ocuparse de los negocios públicos, siendo fácil comprender que no podría delegar tal función sin que la forma de administración variase". Y agrega Rousseau: "En efecto, yo creo poder establecer como principio que, cuando las funciones del gobierno están divididas entre muchos tribunales, los menos numerosos consiguen, tarde o temprano, la mayor autoridad, aunque no sea más que por razón de la facilidad para resolver los negocios."

"Además, ¿no son demasiadas cosas difíciles las que implica reunir este gobierno? Primeramente, un Estado muy pequeño, en donde se pueda

reunir el pueblo y en donde cada ciudadano pueda, sin dificultad, conocer a los demás. En segundo lugar, una gran sencillez de costumbres que prevenga o resuelva por anticipado multitud de negocios y de resoluciones espinosas; luego, gran igualdad en los rangos y en las fortunas, sin lo cual la igualdad de derechos y de autoridad no podría prevalecer mucho tiempo; y, por último, poco o ningún lujo, pues éste, hijo de las riquezas, corrompe de la misma manera al rico que al pobre..." (3, IV).

Retornando a nuestro autor, para Bilbao no se trataría de hallar una fuerza externa al cuerpo social para impedir posibles aprovechamientos de conflictos internos por sobre la voluntad de la sociedad que la entiende como sujeto activo de sus destinos. Se trataría, en fin, del consenso en cuanto instancia reguladora del poder. El tema toca, naturalmente, la posibilidad del autogobierno y, con ello, la capacidad y responsabilidad que compete a cada uno de los miembros del cuerpo social. Sin el predominio de unos sobre otros, entiende Bilbao que basta el ejercicio colectivo de las funciones deliberativas. Una apreciación que se halla por cierto lejos de la afirmación de Montesquieu cuando en *El espíritu de las leyes* nos dice: "el pueblo, teniendo suficiente capacidad para enterarse de la gestión de los otros, no está capacitado para dirigirse por sí mismo" (II, 2). La idea del tribunado encierra, por lo demás, una otra cuestión, como lo es la del primado de las leyes por sobre las voluntades individuales en el espacio del poder. En ellos el modo de gobernar se subordina a las leyes en salvaguarda de intereses privados, es decir, la sumisión del poder político al Derecho.

Sin embargo, sobrevolando el tema con excesiva generalidad, no describe Bilbao la organización cotidiana de los habitantes de la ciudad, la distribución de las ocupaciones productivas en la sociedad y la misma dinámica interna de los tribunados y su compatibilidad con los otros estamentos gubernamentales de la república. Sin dudas, el autor es guiado en estos párrafos por el deseo de inmediatez de la relación 'requerimientos sociales' / 'decisiones de poder', al punto tal de fundirlas en el mismo actor social. Demandante y demandado serían uno mismo. Bilbao intenta, de este modo, no recaer en la situación criticada, es decir, la de una polarización social resuelta en la dicotomía gobierno/gobernados. La democracia representativa era justamente la renuncia a la libertad entendida como autonomía. La autogestión y el autocontrol serían aquí los ejes valorativos que homologarían la relación fundiéndola en una misma instancia. La democracia entendida como autogobierno y autonomía es pues el módulo de la organización política que en ejercicio de la función utópica barrunta. La crítica a la sociedad corporativa de las ciudades medievales y del Estado estamental obra aquí como contrapunto de su propuesta. Sobre el particular, resulta pues manifiesta la idealización que efectúa Bilbao de la forma democrática de gobierno que, aunque en la práctica si bien es la forma de gobierno deseable, de suyo no elimina las injusticias y desigualdades ante un cuadro de situación ya dado, o, en todo caso, puede lograrlo en un proceso lento que toma su tiempo.

Para Bilbao ninguna ley puede violentar la libertad del individuo ni

tampoco persona o institución investida de autoridad alguna. Requiere sobre ella, como sobre el tema de la igualdad, un reconocimiento que no se reduzca al plano formal o abstracto de esos derechos naturales -según ha ocurrido en los días independentistas-, sino de la práctica de los mismos. El ejercicio empírico de aquellos y la calidad de vida de sus miembros, permite evaluar la dignidad de la organización política alcanzada y con ello su grado de ejemplaridad. Las desigualdades en una sociedad -políticas, culturales y económicas-, sólo son para Bilbao muestra de su debilidad para resolver los problemas que afectan a su tejido interno porque una sociedad se promueve por la promoción de sus miembros y no hay intereses que, aún llamándose de orden superior, puedan subordinar esos derechos inalienables sin alterar los proyectos democráticos. Entiende, en fin, que la permanencia de la dicotomización social y elitización del poder es un obstáculo para la democracia.

El sistema de gobierno que llama "democracia no delegada" supone para Bilbao una participación de base que permite el desarrollo de la capacidad de acción y de decisión. Piensa que el contrario es cuando existe la hegemonía de las decisiones concentrada en grupos y/o instituciones que expresan esas mismas voluntades sin dejar espacios para otras voluntades que permanecen aletargadas o acalladas por decisión de los que detentan el poder. Que éste reside en el pueblo no es materia de discusión para el autor y en cuanto a la preservación del mismo sostiene, a fuer de ser reiterativas, que es preciso cuidarlo por las facultades de gobernantes o, más bien, de legisladores, que todos los ciudadanos poseen. El ejercicio debe cumplirse a través de formas y mecanismos de organización surgidos de esos mismos estamentos. Por otra parte, la democracia directa no plantea en ese caso dos cuestiones que conciernen, en calidad de requisitos, a la democracia representativa por excelencia: la descentralización y la publicidad de los actos de gobierno o transparencia en el manejo de la cosa pública, porque de suyo no parecerían ser problema en esta forma sin mediaciones. Se trataría, en suma, de organizar equilibradamente -al menos así lo cree-, las fuerzas decisorias en una sociedad, con intención de armonizar intereses convergentes y dar cabida a todas las expresiones. Como se ha señalado en líneas anteriores, Bilbao no da cuenta del tipo de organización económica, por ejemplo, que señalaría la frontera óptima de uno y otro plano, porque, como se advertirá, no se trata de una solución sin escollos, especialmente en las sociedades más complejas y numerosas. Se diría que utiliza un esquema simplificador en la relación pasado-presente-futuro; o, en otras palabras, barbarie-civilización, con el fin de contraponer lo negativo a lo positivo en un lenguaje fuertemente atravesado por una intencionalidad liberadora que tiene al mismo tiempo una función utópica.

Al potenciar lo que llama democracia directa coloca en el mismo ámbito de discusión los controles que en la democracia representativa suelen tener los gobernados sobre los gobernantes. De este modo cree eliminar el personalismo y el paternalismo como mal de América. Piensa que este es el modo de romper con las formas del caudillismo que durante

todo el siglo XIX se criticaría acerbamente desde distintas voces y que tuviera expresión hasta la finalización decimonónica, como puede leerse, dado el caso, en nuestro Agustín Álvarez en su ataque a las formas de servilismo⁷.

Por otra parte, la crítica que Bilbao dirige a las formas de la representación se alinea en el decurso que puede remontarse al mismo Locke y en el Rousseau del *Contrato* cuando expresa que la representación es lisa y llanamente la pérdida de la libertad del pueblo y una riesgosa postergación de su voluntad: "La idea de los representantes -dice este último-, es moderna, proviene del gobierno feudal, bajo cuyo sistema la especie humana se degradó y la palabra hombre resultó un deshonor. En las antiguas repúblicas y aun en las monarquías, jamás tuvo el pueblo representantes" (3, XV). Previamente ha afirmado: "Tan pronto como el servicio público deja de ser la principal preocupación de los ciudadanos, prefiriendo prestar sus bolsas antes que sus personas, el Estado está próximo a su ruina. ¿Se hace urgente combatir en su defensa? ¿Pagan soldados y se quedan en casa? Si tienen que asistir a la asamblea, nombran diputados que los reemplazan. A fuerza de pereza y de dinero cuentan con un ejército para servir a la patria y representantes para venderla" (ídem).

La igualdad formal en la que se apoyan las teorías de la representación es rechazada por Bilbao en función de la desconfianza que merecen los gobernantes por sus conductas deshonestas. De la igualdad supuesta desea pasar a la igualdad como praxis. Un cambio que, por otra parte, liberaría el poder organizador de todo el conjunto social, de acuerdo con intereses numéricamente más representativos. Cuando fija aunque más no sea pro-teicamente el funcionamiento de los tribunados, está reparando en dos aspectos: quiénes toman las decisiones colectivas y de qué modo, y no hay duda que en la respuesta ese poder al estar conferido a cada uno de los individuos del cuerpo social procede a la atomización mayor que un sistema político pueda tolerar, como es el caso de la democracia directa. Al mismo tiempo apunta a la regla de la mayoría según la cual las decisiones colectivas cobran fuerza de obligación para todos. Mas no se trata sólo del derecho y el deber de participar en la toma de decisiones colectivas sino también de que se establezcan los derechos previos que una concepción como la que le sirve de base requiere: la de los derechos del individuo que desde escritores ingleses a franceses venían imponiéndose: la libertad de opinión, la libertad de asociación y tantas otras que la Revolución Francesa dio a correr. Brevemente, quien tiene el poder crea el derecho, al menos el derecho positivo, y al mismo tiempo, éste le sirve de límite a sus propias acciones.

Notas

Citamos las obras de Francisco BILBAO por la edición *Obras Completas*, Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866, 2 t. en 1 v.

¹ O. Carlos STOETZER, *El pensamiento político en la América Española durante el período de la emancipación 1789-1825*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, 2 v.

intelectual ni vitalmente. De ahí que Leopoldo Zea pudiese escribir, hace ya veinticinco años, que mientras Europa discute su futuro, "nosotros en Hispanoamérica tenemos aún que discutir nuestro pasado".

Buena parte de culpa en esa actitud, hay que cargarla a la cuenta de los historiadores decimonónicos por las visiones parciales que proporcionaron. Como en "La raza cósmica" escribió José Vasconcelos: "Por eso resulta tan torpe hacer comenzar nuestro patriotismo con el grito de independencia del padre Hidalgo, o con la conspiración de Quito, o con las hazañas de Bolívar, pues si no lo arraigamos en Cuauhtemoc y en Atahualpa no tendrá sostén..."

Hay un testimonio muy significativo: cuando Henríquez Ureña escribe su *Historia de la cultura en la América hispana*, hacia 1940, inicia el primer capítulo con esta afirmación: "Treinta años atrás se habría creído innecesario, al tratar de la civilización en la América hispánica, referirse a las culturas indígenas".

En cambio los autores a que me vengo refiriendo, cuando escriben acerca de la historia cultural hispanoamericana tienen muy presentes a las civilizaciones precolombinas y no sólo a las tres más grandes: la azteca, la maya, la inca. Como tampoco olvidan las otras influencias -así la de los negros africanos que en calidad de varios millones fueron llevados como esclavos a lo largo de los siglos, o las de los orientales que emigraron a las costas del Pacífico o del Atlántico- que integran el mundo de la cultura, en una amplia y comprensiva acepción del concepto, pues es también cultura la danza y la canción, el rito y la liturgia, ya que al lado de los elementos racionales y lógicos están también los elementos mágicos. A este respecto, parece oportuno recordar a Arciniegas cuando habla, en su libro *El continente de los siete colores*, de "la cita de las magias": la que llevó España, la que cultivaban los indios, la que aportaron los negros".

Y ello como un fruto más del mestizaje, factor principal de la vida y de la cultura de aquellos países. Uslar Pietri ha subrayado la importancia de la continua y variada mezcla cultural que ocurrió en todos los niveles y formas entre las tres culturas protagónicas: la española, la india y la negra. "De allí nace -escribe en *Godos, insurgentes y visionarios*- el principal rasgo de la vida americana, su mestizaje cultural. Las tres culturas fundadoras se han mezclado y se mezclan en todas las formas imaginables, desde el lenguaje y la alimentación, hasta el folklore y la creación artística".

Otro de los elementos conformadores de la identidad hispanoamericana es la lengua. En *La utopía de América* ha escrito Henríquez Ureña: "Lo que une y unifica a esta raza, no real sino ideal, es la comunidad de cultura, determinada de modo principal por la comunidad de idioma. Cada idioma lleva consigo su repertorio de tradiciones, de creencias, de actitudes ante la vida, que perduran sobreponiéndose a cambios, revoluciones y trastornos".

También Picón Salas resalta la significación de la lengua como elemento primordial: "Por la ruptura de los imperios indígenas y la adquisición de una nueva lengua común, la América Hispana existe como unidad histórica

y no se fragmentó en porciones recelosas y ferozmente cerradas entre sí. En nuestro proceso histórico la lengua española es un admirable símbolo de independencia política".

Cuando se habla de la importancia de la lengua española en América es lógico que de inmediato se piense en las prosas y versos del Inca Garcilaso o de sor Juana Inés de la Cruz, de Rubén o de Neruda, de Borges o de Octavio Paz. Quizás se piensa menos en el asombroso prodigio de una lengua enseñada y aprendida por los que hasta entonces pertenecían a muy diversas culturas y modos lingüísticos, diferentes e incommunicados entre sí y que lograron comunicarse a través del vehículo de un idioma común. Si en verso inmortal de don Miguel de Unamuno puede proclamarse que "la sangre de mi espíritu es mi lengua", convengamos que esta lengua común ha sido el fundente y el motor del espíritu de nuestros pueblos.

Al hablar de Hispanoamérica concebida como una comunidad de pueblos -insistiré: más como proyecto de futuro deseable que como realidad ya lograda- hay que tener presente el problema de su propia denominación. En estas páginas he optado por la de Hispanoamérica a sabiendas del auge que en los últimos años ha tomado la de América Latina o, con menor fortuna, la de Iberoamérica. Esto del nombre no es cuestión baladí. "El nombre forma parte de la identidad" asevera Uslar Pietri, quien en otra página escribe: "No hay nombre neutral ni gratuito, las palabras están cargadas de sentido y de destino".

¿Qué denominación, qué nombre prefieren los seis autores que nos ocupan? Los títulos de sus libros ya son significativos como toma de posición: Henríquez Ureña optó claramente por el de América hispánica tanto en su fundamental obra sobre las corrientes literarias como en su *Historia de la cultura*; Luis Alberto Sánchez tituló uno de sus libros *¿Existe América latina?*, pero en sus páginas califica de impropia esa denominación y dice que si se mantiene lo de latina, esa subsistencia "no significa sino una concesión más al europeísmo ambiente, un acto más de sumisión de los Estados Unidos ante el genio de Francia". También Germán Arciniegas ha preferido con frecuencia el calificativo de latina, al igual que el mexicano Leopoldo Zea. Mariano Picón Salas habla preferentemente de cultura hispano-americana en su excelente libro *De la conquista a la independencia*.

Insistamos con Uslar Pietri: "No hay nombre neutral ni gratuito". Detrás de cada una de las denominaciones hay una tesis polémica y una intención. Y añade el escritor venezolano: "La vacilación del nombre es parte de la vacilación sobre la identidad que ha caracterizado hasta hoy esa vasta parte del continente americano, y refleja y confirma la dificultad polémica de definir su identidad humana y cultural".

Si hasta ahora no hay un consenso generalizado respecto del nombre, porque como dice Uslar Pietri cuando el hombre de la "otra América" recibe uno de ellos -latinoamericano, hispanoamericano, indoamericano- "experimenta un insalvable sentimiento de mutilación", si hay, en

cambio, una conciencia compartida de que el hombre que habita en uno de aquellos países se siente de la misma familia que los hombres que habitan en el resto de los pueblos de la misma estirpe. Y es que, como ha escrito Picón Salas: "Idioma e historia tienden, contra los obstáculos de la naturaleza, a un sentimiento de fraternidad que precediendo a los bloques económicos y políticos que acaso surjan en el futuro, sostiene la esperanza y más promisorio garantía del mundo hispano-americano". (De la **conquista a la Independencia**).

¿Cómo conciliar la afirmación del ser nacional y el crecimiento de una conciencia de identidad común al conjunto de unos pueblos con creciente voluntad de universalidad? En su *Laberinto de la soledad* escribió Octavio Paz, hace cuarenta años, que los mexicanos, tras la revolución "somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres". Esa afirmación, que por extensión podría ser aplicada a todos los hispanoamericanos, tiene hoy más sentido, ha cobrado realidad en virtud de la intensificación de las relaciones proporcionadas por una más dinámica y fluida comunicación. Leopoldo Zea ha desarrollado la idea de Octavio Paz diciendo: "Contemporáneos de todos los hombres, he aquí la mejor expresión de esa anhelada universalidad buscada inútilmente por la vía de la superioridad o de la imitación. Universalidad que ya se nos da, pero que puede seguir dándose, por otras vías, que no tienen que seguir siendo las de la soledad y el sufrimiento, sino la solidaridad en el logro de un futuro que tiene que ser necesariamente común".

Si se plantea así la posibilidad, más aún, la necesidad de una solidaridad horizontal con todos los pueblos, no menos importante es la solidaridad vertical que los pueblos hispanoamericanos deben sentir con su propia historia, desde las primeras y más antiguas culturas indígenas hasta nuestros días. Es decir, la asunción y aceptación del pasado total y plural.

Alcanzar esa plataforma de coincidencia no es tarea fácil ni puede considerarse concluida. La aceptación del pasado histórico en toda su riqueza y complejidad, resulta esencial para la fijación de la identidad hispanoamericana. Una identidad integrada por elementos no estáticos sino dinámicos, que no está fija y detenida en el tiempo sino que es algo vivo y proyectado en el futuro. Y que por lo mismo que se nutre de jugos vitales y plurales, tiene que superar las visiones parciales y aspirar a la afirmación de una conciencia común a todos los pueblos hispanoamericanos.

Rolando Lazarte (Universidad de San Pablo, Brasil)

Las dimensiones humanas en la sociología: razón científica y deshumanización

1. **La expulsión.** El estilo dominante de hacer sociología en nombre de la razón científica aplasta la multidimensionalidad del hombre, condenando al baldío de lo irrelevante -con distintos argumentos- las dimensiones humanas más sutiles, precisamente aquellas que nos constituyen como **algo más** que realidad cuantificable, material, lógicamente aprehensible. Pensar en ese **algo más**, eso **específicamente humano**, despierta en algunos científicos de hoy la santa ira que en otras épocas despertara en los inquisidores católicos la tentativa de explicar científicamente la vida, el hombre, el mundo. Si el anatema de los antiguos inquisidores se ejercía en defensa del monopolio de la verdad y la explicación según las reglas y el modo de saber teológico, los nuevos dueños del saber, los señores de la ciencia, lanzan sus condenaciones en defensa de algo que también se quiere único: ya no **única verdad**, puesto que ésta fue dejada para atrás hace tiempo, bajo sospecha de traer entre sus ropajes disfrazadamente los viejos demonios y dioses que con tanto trabajo la omnipotente razón científicista había conseguido exorcizar. Los nuevos inquisidores pretenden, mucho más pobremente, tener el monopolio de la única habla legítima, esto es, tenida como verdadera, aceptada como tal, aunque no se dé al trabajo de demostrarlo.

Esta inquisición "científica" ejercida en nombre de una razón empobrecida, se hizo irracional al amputar de lo humano precisamente aquello que lo constituye como tal -su esencia-, el **ser** en sentido propio. Esa razón que se tornó irracional al ignorar el lado no-lógico, no predicativo, totalmente intuitivo de la conciencia humana; esa razón irracionalizada se defiende de los que no se resignan a ver la sociología reducida a ciencia de cosas (hombres cosificados), lanzando sobre ellos el estigma más temido dentro de las paredes de la ciudadela de la ciencia: **irracionalismo!** Irracional en el habla dominante quiere decir: pensamiento referido al **ser** y, más aún, al **Ser**.

2. **El retorno.** En los últimos años, probablemente como una reacción a esa omisión, el interés de parte de los sociólogos se ha vuelto hacia temáticas "micro". Se habla de sujeto, de individuo, de persona, de microesferas, de identidad. Se habla de lo cotidiano, hasta se habla un poco de sensibilidad, e, inclusive, de imaginario. Algunos hasta intentan rescatar el tan maltratado y descalificado **sentido común**; ciertos autores, solamente como una pincelada "humana" para tornar un poco menos fría la argumentación, esta sí científica; otros, quién sabe por qué sienten la necesidad de salir del estado de deshumanización a que nos condujeron el científicismo y el teoricismo. Con todo, el principal tabú permanece: del **ser** no se habla. Enfrentar ese tabú es una tarea de una **sociología del ser y para ser**.

3. El cuestionamiento de los paradigmas científicos: ¿y la sociología?

La forma como desde la sociología se mira el mundo, tiene consecuencias más profundas sobre ese mundo que las comúnmente mencionadas cuando se discute la "responsabilidad social y política de los intelectuales" o las "consecuencias políticas y sociales del conocimiento". No quiero con esto decir que esas críticas al uso de la sociología como herramienta de dominación sean irrelevantes. Al contrario, mi intento es el de alcanzar algo que me parece ellas dejan a un lado: la deshumanización implícita en el modo corriente de hacer y pensar la sociología. El pecado mayor de esta ciencia, según me parece, es el de haber contribuido a la génesis y mantenimiento de una sociedad en la que el hombre es cada vez menos hombre y cada vez más un pedazo de hombre. Obedeciendo a una tendencia ya inscrita desde su nacimiento, la sociología ha venido produciendo un retrato conceptual, o si se quiere una imagen del hombre y de la sociedad, que "naturaliza" la alienación del individuo concreto, del hombre real y existente en la sociedad actual. Como en esta sociedad la verdad científica tiene una aceptabilidad mayor -para la generalidad de las personas- que cualquier otra verdad, el tipo de "retrato" humano producido desde la sociología, así como el tipo de sociedad que la ciencia social legítima implícita o explícitamente con su discurso y con su práctica, tienen grandes probabilidades de ser efectivos en la práctica. Asigno a la sociología un papel fundamental en la producción de un "retrato" de hombre fragmentado, insectificado, reducido a mero número, destituido de aquellas dimensiones que le son esenciales. El por qué de esto puede ser rastreado, desde una óptica marxista, a partir de la "determinación social" de la conciencia y de la existencia (entendiendo por ello la marca que las condiciones materiales -notablemente las económicas- imprimen a la vida en la sociedad capitalista, tan bellamente descritas por Marx en los *Manuscritos Económico-Filosóficos*). Desde una perspectiva weberiana podríamos hablar de los procesos de racionalización creciente y desencantamiento del mundo, por los cuales las relaciones de los hombres entre sí, bien como las explicaciones del mundo, pasan a estar asentadas crecientemente sobre consideraciones de carácter racional.

El conocimiento fragmentario fragmenta la percepción, y es al mismo tiempo, un producto de la percepción fragmentada. Es una de esas situaciones de circularidad que tanto detestan los amantes de la certeza. ¿El huevo o la gallina? Pero la reflexión no es banal, entre otras cosas porque da lugar a la siguiente pregunta: ¿puede producirse un conocimiento totalizante (integral, multidimensional) en una sociedad asentada sobre la alienación y la fragmentación -y en particular, en una sub-sociedad que, como la de los científicos sociales, adopta como *ethos* la disociación entre ser y saber, entre razón y sentimiento, entre mente y materia, entre teoría y vida?

4. **Los orígenes.** El distanciamiento de la sociología de su matriz filosófica, y más aún, de cualquier matriz cosmológica, desenajó su "objeto", el hombre, arrancándolo de los contextos significativos más amplios que le

daban sentido. Este proceso debe tener relación, a nivel del conocimiento, con el **desenraizamiento** del hombre que se fue prefigurando en la Europa de fines de la Edad Media para establecerse con más nitidez con el surgimiento y afianzamiento del capitalismo. Ese desenraizamiento, significó entre otras cosas una modificación substancial de las fronteras en que vivía el hombre. Fronteras espaciales, que de campestres se hicieron ciudadanas. Fronteras cognoscitivas, que de religiosas se hicieron científicas.

El hombre actual está sin raíces, y más: está sin imagen, sin espejo. Los grandes cuadros sociológicos que disuelven su singularidad en macroprocesos de escala imposible de abarcar para el ojo común, ciertamente no son un oasis para sus angustias, no son una casa para su estar perdido.

Una mirada a los presupuestos básicos de la sociología podrá ser interesante para tratar de descubrir de qué manera el actual paradigma dominante llegó a constituirse como tal. Como se ha dicho, la sociología buscó afirmarse como forma científica de conocer la realidad social, a través de la inspiración que podía extraer de las ciencias "duras" (física, biología, matemática), cuya "cientificidad" no se cuestiona. Sería, entonces, natural iniciar nuestro paseo por esos presupuestos básicos (hipótesis filosóficas de la ciencia). Ellos son: 1. Hay una realidad fuera del sujeto cognoscente, esto es, el mundo externo existe con independencia de quien lo observa, y la ciencia es aquella modalidad de conocimiento que permite la aproximación más adecuada al mismo. En las versiones más radicales, el conocimiento científico es capaz de decir cómo es el mundo externo; en las más blandas, el conocimiento científico produce versiones siempre parciales y rectificables de lo real, sin nunca coincidir con el mismo o reflejarlo totalmente. Lo cual nos conduce al segundo presupuesto, que postulo: 2. La cognoscibilidad limitada del mundo: la ciencia no pretende alcanzar versiones teóricas que contengan o representen lo real en su totalidad, de manera exhaustiva. Pretende, sí, construir cuadros conceptuales que representen lo real de la manera más verosímil posible, de acuerdo con el estado de las herramientas teóricas y metodológicas disponibles. 3. La realidad está estructurada en niveles de lo más simple a lo más complejo. 4. Lo existente está estructurado según leyes. Es este último postulado el que fundamenta las tentativas de conocer mediante formulación de generalizaciones, capaces de expresar las relaciones causales actuantes. 5. Naturalismo: la base para la explicación del acontecer está en la posibilidad de determinar desde la observación, relaciones verificadas entre fenómenos naturales, excluyéndose la acción o influencia de entidades sobrenaturales.

5. **Una mirada distorsionada.** ¿Y cuáles serían las características de esa mirada sociológica que se vuelca sobre el mundo y el hombre devolviéndole no ya una vislumbre de sus múltiples dimensiones, sino el reflejo gris y disforme a que la sociedad actual -con la eficaz colaboración del pensar tecnificado, esto es, transformada en medio para fines que no se ponen en tela de juicio- reduce su existencia? El ojo sociológico fue entrenado para

percibir en el mundo las regularidades, lo que se repite, las leyes del acontecer. El medio por excelencia para ello es la razón, entendida como la capacidad de percibir de manera clara y distinta estas regularidades, expresándolas de manera lógica, no-contradictoria. La coexistencia de diversas versiones -científicas o no- de la realidad, cada una verdadera a su modo, es abominada como una caída hacia el relativismo. Y se refuerza así una tendencia homogeneizante, que coacciona, como el "hecho social" de Durkheim, para ser, actuar, sentir y pensar, en concordancia con el colectivo. Entonces un racionalismo rastreador pasa por razón a secas, el cuantitativismo pasa como la verdad incuestionable, el último francés o inglés de moda pasa como el más importante pensador (que poco tiempo después cae en el olvido). Las dimensiones más sutiles del hombre son motivo de risas irónicas y burlas abiertas, festejadas en coro como brillantes chistes. Lo místico es payasada, el amor se hace afecto plastificado, pasión movida a pedales. El llanto, el asombro, el misterio, son escarnecidos. La muerte se hace un agujero negro. Cambalache implacable en que los más sensibles no consiguen sobrevivir, o lo hacen a costa de mantenerse **al margen**. La sociología se caracteriza, además, -aún en el fin de este siglo veinte problemático y febril- por un objetivismo más duro que el vigente en algunas de las ciencias consideradas más duras -como la física cuántica, por ejemplo- y una pretensión de certeza que hace pensar que el mundo social podría ser completamente apropiado por la ciencia algún día, como alguna vez creyeron Durkheim y Popper.

6. Reviendo los clásicos: el hombre alienado en Marx. En 1844 Marx escribía en uno de sus **Manuscritos** que el hombre en la sociedad capitalista había alienado todos sus sentidos, esto es todas sus formas de apropiarse del mundo, al sentido de tener, a la propiedad privada. "Cada una de sus relaciones humanas con el mundo -ver, oír, oler, saborear, sentir, pensar, observar, percibir, querer, actuar, amar-, en suma, todos los órganos de su individualidad son... en su comportamiento para con el objeto, la apropiación de éste. "El sentido de tener -prosigue Marx- es la alienación de todos los sentidos físicos y espirituales a la posesión del objeto. El pensamiento marxista posterior, en sus versiones más abiertas (Agnes Heller, Karel Kosik, Alejandro Serrano Caldera, Erich Fromm) recupera este Marx científico cuya sensibilidad no había sido dejada de lado, sino al contrario, puesta al servicio del análisis y crítica del capitalismo. Es en esos escritos llamados "de juventud" en que la sensibilidad de Marx aparece más a flor de piel. Y no como un mero recurso estilístico prescindible, sino como la mejor forma de decir del hombre aquellas cosas que el duro lenguaje conceptual soslaya. En estos textos tempranos, las metáforas, citas de piezas de teatro o poemas, son llamadas en auxilio del pensamiento para profundizarlo o, aún más, para expresar aquello que sólo el arte -aquí la literatura, el teatro, la poesía- puede expresar.

¿Qué semejanza nos es posible descubrir entre este homúnculo con sus sentidos alienados por el capitalismo, y aquella otra figura humana

también alienada, que Nietzsche nos trae en **Así Hablaba Zaratustra**? ¿No sería este homúnculo aquel **lisiado al revés** de que Nietzsche nos habla en "De la Redención", aquel hombre que es solamente un gran ojo, o una gran oreja, o algún otro órgano en demasía, y que está atrofiado en todas sus otras capacidades? ¿No podríamos traer ambos retratos, el científico y el literario, el de Marx y el de Nietzsche, para nuestra galería de los paradigmas? ¿No serían ambos una representación del desarrollo unilateral del hombre a costas de su totalidad? ¿Y no podríamos a esos dos retratos agregar un tercero, el del cientista social encerrado en su percepción intelectualista, mezquinamente racionalista del hombre y del mundo?

7. La razón comteana y el vaciamiento interior del hombre. En Auguste Comte encontramos, con trazos tan marcados que a veces parecen caricaturales, la prefiguración del cientificismo posterior que pretende tener el monopolio del lenguaje válido acerca del mundo humano-social. De hecho, la ciencia positiva de Comte supone la subordinación de la imaginación a los hechos, a lo observado, a lo dado (que se reviste de un manto de racionalidad implícita). La búsqueda de causas -un resabio del pasado teológico que debía superarse- debe ceder paso a la explicación, entendida como la remisión a las leyes naturales que rigen la marcha de la civilización. La ciencia comteana no juzga aprobando o condenando: constata lo dado, remitiéndolo al orden legal respectivo, que es **natural, racional, normal**. La asimilación de lo dado a lo racional es peligrosa: descalifica de antemano como irracional cualquier tentativa de crítica del orden existente, o de los enunciados científicos que expresan ese orden. La razón se hace autoridad encarnada en una ciencia que se presenta como libre de cualquier orientación valorativa. La razón comteana quiere revelar el mundo en su **pura y simple** objetividad.

8. Durkheim o la ciencia de cosas. Si en Comte la razón científica, objetiva, se quiere único lenguaje adecuado para revelar lo real tal como es, en aquel "comteano a disgusto" que fue Emile Durkheim, esa pretensión aparece aún de manera más contundente, ya sin los ropajes ideológicos del fundador. Durkheim define el objeto de la sociología, el "hecho social", como un orden de fenómenos no reductibles a lo físico, ni a lo psicológico-individual. Esos fenómenos *sui generis* deben ser estudiados por una ciencia propia. Lo social, que hasta entonces era objeto de reflexión filosófica, o de ideología, debía caer definitivamente en el terreno de la ciencia. Para ello, la sociología debería cortar con toda representación de lo social que no hubiese sido construida según las reglas del quehacer científico. Ahí viene el corte durkheimiano con las prenociones (noción elaborada en la práctica y para ella), y con el sentido común, que se suman a la ruptura durkheimiana con la filosofía social, las ideologías y la psicología.

Durkheim delinea con toda claridad lo que vendrá a marcar a hierro y

fuego toda la sociología posterior: lo social debe ser estudiado a) como algo **externo** a los individuos. Dicotomía sujeto/objeto; b) por el lado que se presenta más alejado de sus manifestaciones particulares. Lo **genérico** versus lo particular, lo que se repite versus lo único. Lo institucionalizado versus lo fluido. La sociología durkheimiana quiere fundamentar su objetividad en reglas metodológicas precisas, que mantendrían lejos del terreno científico los sentimientos, los valores, las preferencias. Ella se coloca como tarea "extender a la conducta humana el racionalismo científico" que, al reducirla a relaciones de causa y efecto, "permite formular reglas de acción para el porvenir".

9. Weber o la razón objetiva/subjetiva. La razón científico-social weberiana tal vez sea la más formalizada, la más meticulosa, y también la más atrevida. Esa razón descompuso esferas de lo social tan variadas como la de lo político y lo económico, reconstituyéndolas conceptualmente en formulaciones (tipos ideales) que reúnen las dimensiones más micro del acontecer con las más estructurales. Al mismo tiempo, esa razón penetró en la intimidad del sujeto de la acción social, sorprendiendo los motivos de sus protagonistas como un elemento indispensable para su comprensión. El lado externo, objetivo del acontecer, unido al lado interno, subjetivo. El mayor logro de Weber fue el haber construido esas representaciones conceptuales sin matar del todo la realidad que les sirvió de base. En muchos de los tipos weberianos es posible reencontrar al mago, al sacerdote, al líder, no ya como meras abstracciones descarnadas, sino como figuras de cuerpo y alma. Claro que hay una pérdida de lo singular, pero ello no redundaría en una destrucción que torne lo social que se quiere conocer científicamente en pura abstracción. No era la intención de Weber, entretanto, reproducir lo real, sino representarlo conceptualmente de manera unívoca, no contradictoria. Lo interesante es que algunos de esos tipos llegaron a ser, sin embargo, construcciones tan verosímiles frente a personajes reales del acontecer histórico-social. ¿Quién no reconoce por ejemplo en figuras históricas como Getulio Vargas o Juan Perón, un subtipo de líder carismático casi con la pureza con que se encuentra en las páginas de **Economía y Sociedad**?

Y, al mismo tiempo esa razón impecablemente formal que se desliza entre los dedos del lector de la obra weberiana, convivió constantemente con aquellos demonios que los tiempos modernos insistieron en expulsar de la vida humana. Weber fue escenario de esa lucha interior: razón e intuición, lógica y misterio convivían conflictivamente en él y coexistían fecundamente en su trabajo científico. Racionalidad creciente y desencantamiento del mundo no fueron procesos o tendencias percibidos con frialdad por el sabio alemán. Hay un aire de nostalgia en la exhortación final de aquella conferencia pronunciada en 1918, prácticamente en el final de su vida: atender a las exigencias del momento es simple "*si cada uno descubre y obedece al demonio que sustenta los hilos de su propia vida*".

10. Recorte científico y deshumanización. Los "dueños" del saber oficializado, bien situados en la estructura institucional de producción científica, cubiertos de prestigio y controladores del poder académico, son los que determinan lo que se debe investigar, lo relevante; y, consecuentemente, lo irrelevante, marginal, secundario. El grupo dominante en nuestra profesión va trazando y retrasando a través de publicaciones, congresos, clases, la línea clara y distinta que separa lo legítimamente investigable en sociología, de lo banal, lo ridículo, en fin, lo que no merece ser investigado sociológicamente. Son ellos los que trazan los límites que separan lo racional, lo razonable, de lo irracional, o de un modo más amplio, lo no racional.

11. El yo y lo otro. La mirada sociológica está condicionada por la relación que se postule entre "eso que está allí" afuera y yo, el sujeto cognoscente. La afirmación de una discontinuidad radical entre una y otra instancia puede conducir, por un lado, a la afirmación de que el mundo es incognoscible, y que lo que podemos conocer son solamente categorías de nuestra mente sobreimpuestas a "eso que está allí", cuya realidad siempre estará de alguna manera más allá y más acá, pero nunca exactamente en el lugar en que se forma nuestra imagen mental. Puede dar lugar, también, a tentativas, como la científica, de construcción de imágenes que sean adecuadas a lo que está allí, para lo cual se necesita eliminar factores de "distorsión" como los sentimientos, ideas previas, deseos, intereses, etc. Por otro lado, la afirmación de que hay relaciones (por ejemplo: analogía, homogeneidad) entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, diferentes de la extrañeza o mutua exclusión, da pie a versiones del mundo y del conocimiento como la fenomenología, la física cuántica, ciertas versiones no ortodoxas del marxismo y algunas tradiciones místicas de la humanidad.

12. Trazando fronteras perceptivas. No hay sensación o percepción "pura", sino en el interior de un cuerpo de interpretaciones que el individuo aprende a considerar como sensatas y plausibles a través de los mecanismos sociales de legitimación. Es bien conocida de los antropólogos la enorme variación de nociones de cierto y errado, bueno y malo, etc., de una cultura para otra. Lo más interesante, sin embargo, es que la noción aparentemente menos discutible de **realidad** muestra también enorme disparidad y variación. (El azul no es azul en todas las culturas; el espacio no tiene las mismas dimensiones en los diferentes pueblos). Esa noción de diversidad ha entrado en el terreno científico por lo menos por dos vías. Una, a través del relativismo como contrario al etnocentrismo. Otra, a través de la idea de que la realidad está organizada en niveles de lo más simple a lo más complejo, exigiendo de las herramientas conceptuales igual estructuración en grados de fineza progresivos. En el caso de la sociología, las nociones de diversos mundos (Schutz, Kosik) de que participa el hombre (mundo de la música, del amor, de la ciencia, de lo cotidiano, de

lo religioso) tratan de mantener viva esa impresión de que la realidad no existe de por sí, fuera de la persona. La objetividad es, ella misma, un producto de la actividad social (tal como cualquier otra categoría o concepto), cosa que parecen olvidar sus defensores más ardorosos.

Todo recorte implica una focalización. Algo queda dentro y algo fuera del foco. En los días de hoy, está ganando terreno la idea de que tanto lo que cae dentro del campo observacional de la ciencia como lo que es dejado fuera, tienen por lo menos la misma importancia. Ya desde sus primeras formulaciones, la sociología trató de poner distancia de cualquier preocupación "valorativa", "normativa", auto-limitándose a la cómoda posición de quien observa algo que en el fondo no le dice respecto, le es ajeno. Pero, como dice Nikolaus, "Diferentemente de lo que ocurre con las plantas, la investigación sobre las personas afecta lo que somos".

Podríamos preguntarnos, a modo de conclusión, si hoy la sociología que tan eficazmente contribuyó a desencantar el mundo, ayudando a que lo trascendente se transformara en un "rumor de ángeles", para usar la feliz expresión de Peter Berger, en fin, esa sociología que fue tan eficaz en destruir los mundos de fantasía y apariencia en nombre de la verdad científica y de la razón, ¿tendrá algo para dar a ese hombre que se debate en el sinsentido de las megalópolis modernas, masacrado en las garras de un sistema que lo manipula en su más recóndita intimidad y le saca lo mejor de sí, sus mejores años, su fuerza, su creatividad, para vomitarlo como un despojo cuando ya está exhausto, robotizado, imbecilizado, aniquilado como criatura humana?

¿Tendrá la sociología algo que ofrecer a ese hombre? ¿O deberemos concluir que la sociología es un camino sin corazón, uno más entre las muchas formas como en la sociedad actual el ser humano es usado y destruido en nombre y en favor de algo siempre más grande y más valioso que él mismo, llámese progreso, civilización, religión, ciencia? Creemos que en la respuesta a este interrogante está en juego algo más que la vigencia de un cierto modo de hacer ciencia social: si se apuesta en la posibilidad de construir esa sociología del ser y para el ser, ella será un camino con corazón. Si no, ella seguirá siendo -por acción tanto como por omisión- eficaz auxiliar de la razón deshumanizante que impera en la sociedad contemporánea.

Celina A. Lértora Mendoza (CONICET, Buenos Aires)

Categorías conceptuales aplicadas al pensamiento latinoamericano, un análisis crítico

La exposición, evaluación y reflexión sobre el pensamiento latinoamericano suele ser una tarea conflictiva; pero no siempre ello revela una

divergencia conmensurable ni claramente explicitada. En los párrafos siguientes intento un breve análisis crítico de tal situación.

1. Una fuente de desinteligencias conflictivas está constituida por la aplicación de ciertas categorías conceptuales a la producción cultural latinoamericana. Estos conceptos, como tales de carácter general, son también aplicables a otras manifestaciones culturales y además admiten diferentes usos. Tenemos así dos situaciones cuya no dilucidación torna problemática una discusión racional ulterior: a) la aplicabilidad, b) el tipo de uso efectivo.

a) **Aplicabilidad de esquemas conceptuales generales.** Aunque cada producto cultural o de pensamiento es único e irrepetible, la existencia de ciertas notas objetivamente comunes a varios (o que al menos así lo estima algún observador) permite agruparlas mediante una denominación que simplifica la adscripción de tal producto a un sistema de comprensión histórico-epistemológico. Por ej. varias obras literarias son denominadas "románticas", varias teorías filosóficas "existencialistas", etc. La gestación de estos esquemas conceptuales se posibilita por la previa selección de ciertos "modelos" históricos (por ej. las novelas de Lamartine y Victor Hugo, los ensayos de Heidegger y Jaspers) de los cuales se deducen -con mayor o menor disenso crítico- ciertas notas comunes. Cada vez que aparece un nuevo producto, es teóricamente válido preguntarse si -y en qué medida- se corresponde a los esquemas ya existentes según su mayor o menor proximidad a los modelos. Y sólo en casos -o en aspectos de ellos- no previamente esquematizados, se apelará a un nuevo concepto esquemático. Este proceder mental puede ser criticable, pero de hecho es la forma habitual de asumir la aparición de toda novedad. Hay que observar que tal proceder lleva en sí un recorte convencional al concepto de "originalidad", que no será entonces la "novedad" (un producto cultural que antes no existía y que no es copia) sino la aparición de una variable antes no codificada (no porque no existiera, sino porque no había entrado en el esquema). La aplicación de esquemas foráneos ha sido uno de los puntos conflictivos, considerándose que una obra, por el mero hecho de traslucir un estilo o un modo ya existente, es inauténtica, imitativa, servil, etc.¹ conceptos éstos que a su vez presentan un uso más emotivo que descriptivo en muchos casos. Sin embargo esta deducción es errónea, por dos motivos. Primero, porque toda denominación general esquemática produce una dicotomía convencional entre "modelos" y "seguimientos", no porque así sea en la realidad de la producción cultural, sino porque así la conceptualizamos nosotros para entenderla. No está demostrado que este esquema de comprensión tenga un correlato objetivo unívoco de seguimiento cultural. Tal situación sólo podría alegarse en cada caso, pero no por esta coincidencia objetiva de notas traducidas, sino por otros métodos acerca de los cuales deberíamos ponernos previamente de acuerdo (por ej. psicología o ideología del creador, etc.). Segundo, es erróneo porque implica la aplicación subrepticia de un modelo explicativo causal (las fuentes, las influencias) sin que el nexo esté demostrado (y dejamos a

un lado, además, el argumento de que el modelo explicativo causal es de dudosa aplicabilidad a los productos culturales). En efecto, del hecho de que una obra tenga elementos semejantes a un "modelo" y que sea posterior, no se sigue sin más que esté influida en el sentido de culturalmente determinada. Y esto es claro porque nadie acepta la inversa, es decir, que un precedente temporal sea también causal. La razón es obvia: en el caso de aceptar la inversa habría que modificar los esquemas cada vez que se descubre un "antecedente" o bien hablar de algo así como "plagios objetivos" (una monstruosidad epistemológica)². No quiero decir que trabajos de investigación historiográfica dedicados a señalar concordancias con modelos temporal o físicamente alejados sean inválidos. Pero -salvo casos extremos- los productos atípicos en la progresión temporal o espacial no modifican la categoría, porque ésta es también un producto cultural con su propia dinámica: aparece, se desarrolla y se asume con ciertas características bastante estables.

b) **Tipos de uso:** Aunque todos sabemos que los conceptos no tienen sólo (ni muchas veces principalmente) un uso descriptivo, no es ocioso analizar qué uso da un autor a un esquema o a una categoría conceptual. Hay un primer uso, el descriptivo, que si bien puede generar ingentes problemas empíricos y hermenéuticos, es neutro en cuanto a la valoración del producto, y escasamente conflictivo en su comprensión, si se toma la precaución de darle forma de definición estipulativa. Es la medida práctica de definir al comienzo de un trabajo, qué entiende el autor por "x" e "y", conviniendo en que siempre, salvo aclaración, serán usados en ese sentido, admitiéndose que el receptor verifique la lógica del discurso emitido haciendo las correspondientes sustituciones cada vez que el concepto es usado. Pero en la práctica este uso se mezcla sutilmente con otros dos. Uno es el uso explicativo (o teleológico) según el cual la calificación de un producto explica un hecho, proceso, situación, etc. distinta del producto mismo. Así, puede convenirse que el concepto "materialista" tiene un significado descriptivo preciso; pero si se dijera de un proceso educativo poco satisfactorio que tiene como base una ideología materialista, tratando de explicar tal fracaso de ese modo, se estaría dando al concepto una función que excede el contenido de la calificación "materialista" atribuible a una ideología³. Obsérvese que en este análisis implícitamente estoy rechazando que tales usos explicativos o causales formen parte de los descriptivos, cuando en general es aceptable la científicidad de la explicativa causal. Lo hago porque considero que si bien la explicación causal es en principio aceptable, a) las condiciones de aplicabilidad a los productos culturales no son evidentes; b) al trascender el producto mismo, éste ya no es objeto de la descripción, sino que en todo caso lo descrito es el hecho, proceso, etc. que resulta así explicado.

Hay aún un tercer uso que es el axiológico. En este caso (que se capta por el contexto) hay una desembozada intención ideológica. Y esto es perfectamente aceptable, puesto que el lenguaje admite de por sí esta función comunicacional. La cuestión surge más bien del propósito -ya no

siempre tan explícito y confesado- de dotar a la valoración de un fundamento más o menos reflexivo o científico. Casi nunca el uso axiológico es aislado, sino que se inscribe en una secuencia: descripción-explicación-valoración, que a los ojos del receptor desprevenido puede aparecer como un discurso homogéneo⁴. Estos pasajes son perceptibles en los discursos contruidos sobre claves conceptuales muy conflictivas, como "revolución", "progreso", "libertad", etc. Este pasaje conduce a la falsa impresión de que el uso ideológico está justificado por su descriptividad, lo cual, por supuesto, no es nunca así, ya que toda valoración supone una opción subjetiva por el valor que supuestamente posee la realidad mentada (y esto dejando de lado las discusiones empíricas acerca de si efectivamente tal realidad es susceptible de ser conceptualizada de ese modo).

II. Una segunda fuente de desinteligencias se debe al uso irrestricto de conceptos dicotómicos que en conjunto abarcan la totalidad del universo de discurso, de modo que la negación de uno es lógicamente la afirmación del otro. Las parejas conceptuales dicotómicas más usadas para caracterizar el pensamiento latinoamericano por oposición a otros (sobre todo el europeo) son "imitación vs. autenticidad u originalidad", "recepción vs. creación", "apropiación vs. desapropiación"⁵. Quienes tienen una idea axiológicamente pobre de nuestra producción intelectual la califican como imitativa, recibida, copiada. Naturalmente eso exige que haya producciones emisoras, modélicas, centrífugas. Sin proponérselo, han calificado también -y positivamente- a productos que no eran destinatarios del juicio. Esta situación paradójica suele resolverse de dos modos. Uno es objetar la calificación, mostrando que nuestro pensamiento no es imitativo, ni recibido, ni copiado⁶. Esfuerzo que a veces, muchas veces, es titánico, frustrante y vano. Otro modo de evitar el cuerno es negar valor positivo al otro término dicotómico: el hecho de que imitemos algo no significa que eso merezca ser imitado⁷. Con lo cual nos descalificamos aún más: no sólo copiamos, sino que encima copiamos algo que no lo merece. Creo que la única solución válida es negar el valor totalizador de estas dicotomías. Es decir, negar que ellas respondan adecuadamente a la comprensión del fenómeno cultural. El breve marco de la comunicación no permite desarrollar el tema, pero apunto al menos tres argumentos: 1. el uso de conceptos dicotómicos es subrepticamente axiológico; 2. casi nunca una obra puede juzgarse así, sino que en la mayoría de los casos hay grados intermedios, tal como lo vemos al redefinir conceptos como "apropiación" o "asunción"; 3. la vida cultural es dinámica y los modos de enriquecimiento cultural no se sujetan a las categorías de excelencia; si bien son necesarias pautas de excelencia para juzgar en ciertos casos, globalmente el proceso del pensamiento exige excederlas.

III. Un tercer motivo de desinteligencias es el uso subreptico de conceptos relativos en forma absoluta. De este modo, conceptos que adquieren su significación en virtud del término relacional, se aplican como predicados de primer grado y resultan caracterizadores de todo el

producto cultural y no sólo del aspecto que señala la relación. Casos típicos de esto son los conceptos de "dependencia", "marginación", "liberación"⁸. Desde el punto de vista de su comprensión estricta, no puedo saber si un pensamiento es dependiente, sin saber de qué otro pensamiento (o voluntad, o lo que sea) es dependiente; no puedo hablar de liberación sin mentar qué es liberación. Sin embargo la lectura atenta de muchos trabajos relativos al tema muestra que el segundo término se soslaya y entonces volvemos al uso axiológico en el cual calificar a un pensamiento de dependiente implica su rechazo. Además, las exhortaciones axiológicamente positivas "es bueno ser culturalmente independiente", "es bueno liberarse", aunque perfectamente válidas en sí, son ambiguas y conflictivas si no definimos cuál es el punto de la dependencia o del sometimiento. Advertimos que el caso de la "liberación" es particularmente confuso si sumamos a este planteo la usual distinción de "libertad de" y "libertad para". Vemos entonces que si no se explicitan los términos relativos, podemos estar diciendo cosas muy distintas con las mismas palabras. Esto es inútil y peligroso. La experiencia debiera ya habérselo enseñado. Pero es también función del filósofo recordar cada vez la necesidad de pensar y repensar continuamente aquello que parece obvio.

Notas

¹ Un ejemplo de esto son las obras que presentan la periodicidad histórica como un camino de "perfeccionamiento". Por ej. Gregorio RECONDO en *La Argentina desconocida. De la imitación a la creación* (Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1985); si bien en las Conclusiones Generales propone en definitiva tres etapas: incorporación (colonial, que equivaldría a "imitación"), asimilación (época cosmopolita) y maduración (etapa nacional) con lo cual supera la dicotomía del subtítulo, en cuanto al desarrollo histórico, ésta se mantiene como eje valorativo del proceso global (del menos al más absolutos). V. P. 349 y *passim* anteriores son los ejemplos; la brevedad no permite transcribir textos y sólo se citarán los lugares.

² Tres breves ejemplos: el pintor uruguayo Torres García propuso criterios plásticos para la historia de la estética que dos años después (1915) fueron estandarizados por H. Wölfflin; 2) el economista hispano argentino José Barral Souto publicó con varios años de anticipación la propuesta de aplicación general de métodos de programación lineal, que desarrollada por Kantorovich y Koopmans les otorgó el Premio Nobel de Economía 1975; José Ingenieros adelantó conceptos cercanos a los de Kuhn, Lakatos y la corriente de la historia social de la ciencia. Pueden apreciarse distintos matices en el análisis que respectivamente proponen Zolá DIAZ PELUFFO (*Ideas fundamentales de Torres García*, Montevideo, Universidad de la República, 1986, pp. 68-71), Manuel FERNANDEZ LOPEZ, (*José Barral Souto y los orígenes de la programación lineal*, en *Actas IV Jornadas Historia del Pensamiento Científico Argentino*, Buenos Aires, ed. FEPAL, 1989, pp. 83-92) y C.A. LERTORA

MENDOZA (*Ciencia y Filosofía en José Ingenieros*, en *El movimiento positivista argentino*, comp. Hugo Biagini, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1985, pp. 539-556).

³ Ejemplos: el mencionado sobre "materialismo" en A. CATURELLI y su crítica a teorías contemporáneas (VV.AA. en *Sapientia*); "nacional" (aplicado al pensamiento o a la cultura) en M. CASSALLA, A. MASON y otros (VV.AA. en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*) y ciertos trabajos antropológico-filosóficos de Megafón.

⁴ Entiendo que este deslizamiento afecta muchos de los planteos de Enrique Dussel, por lo demás muy sugerentes en otro sentido e indudablemente valiosos como esfuerzo reflexivo. En forma menos acusada es visible por ej. en los enfoques de Carlos CULLEN sobre nación y liberación (cf. *El descubrimiento de la Nación y la liberación de la filosofía*, *Nuevo Mundo* 1, 1973; *Fenomenología de la sabiduría popular*, *Rev. de Fil. Latinoamericana*, 5-6, 1977, 5 ss.).

⁵ Ejemplos: A. SALAZAR BONDY, *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México, 1968; A. CATURELLI, *América bifronte*, Buenos Aires, 1961; Rodolfo KUSCH, *América profunda*, Buenos Aires, 1975; donde apreciamos diferencias valorativas sobre la dicotomía, absolutamente irreductibles.

⁶ Algunos ejemplos de estos esfuerzos: Leopoldo ZEA, *Filosofía y cultura latinoamericanas*, Caracas, 1976 y *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, 1969; con especial relación a Argentina, además de G. RECONDO (cf. nota 1), A. CATURELLI, *La filosofía en la Argentina actual*, Buenos Aires, 1971; Juan ADOLFO VAZQUEZ, *Antología filosófica argentina del siglo XX*, Buenos Aires, 1965; L. FARRE, C.A. LERTORA MENDOZA, *La filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, 1981; H. BIAGINI (comp.) *El movimiento positivista argentino*, Buenos Aires, 1985.

⁷ Salvo la posición de Kusch, en general quienes adoptan este criterio suelen referirse más bien a etapas o direcciones. Así los antihispanistas (ejs. J. Chiabra, R. Orgaz, etc.) denigran el período colonial; los hispanistas hacen lo propio con el período subsiguiente (ejs. J. Zuretti, A. Caturelli). Nótese que evaden este tipo de posturas quienes -como A. Roig-ponen en relación el producto cultural (en el caso mencionado la filosofía) con las condiciones histórico-sociales objetivas dinámicas que lo posibilitan.

⁸ El ejemplo más significativo es la corriente denominada "filosofía de la liberación".

El americanismo como pensamiento liberador en Manuel de Salas

"El trabajo intelectual que se presenta a través de la escritura tiene sus efectos tales como el encadenar o desencadenar fuerzas sociales, pues él mismo es una fuerza social"¹.

Esta tesis de Umberto Eco es atendida para la comprensión de la literatura decimonónica en el desbrozamiento de lo americano como aquellas producciones que tienden, en su ejercicio crítico, a la conquista de la libertad. Otorga, del mismo modo, una vía de recuperación de lo que ellas tienen aún de reclamo para nuestros días al hacer lugar al sujeto de la idea más que a la idea misma.

Sin dudas, don Manuel de Salas representa una fuerza social y estos discursos que nos ocupan, sus escritos de la época del exilio en la isla de Juan Fernández, parecieran, por algunas características detectadas en una primera lectura, desempeñar una función apocalíptica en el sentido negativo del término².

Lo propio de este discurso es intentar la fundamentación de una praxis social que se presenta como única alternativa y cancelar, en una situación dada, las contradicciones sociales que se viven, eliminando una de las partes del conflicto y hacer uso con preeminencia de la actividad represiva del concepto³.

Como indicaciones de este desempeño de la discursividad en nuestro americano aparece el pretender recuperar una situación idílica vivida por naturales españoles; la valoración dicotómica entre buenos y malos; lo divino y lo diabólico; el sentido de revolución; el recurrir a un versículo de San Lucas, Cap. XXI, perteneciente a un apocalipsis sinóptico, para trascender cualquier parcialidad y apoyarse en lo absoluto.

Determinar hasta qué punto la producción salina de esta etapa es encadenante nos lleva a esclarecer si sus conceptos contrarios son los de historia, utopía, posibilidad, sujeto empírico, social o histórico; y del mismo modo si su propuesta se inscribe en el sostenimiento del *status quo*. Este análisis nos posibilitará también continuar con el relevamiento de los grupos sociales valorados y despreciados y a la vez señalar algunas vías de su filosofía de la historia.

Cartas, memoriales, explicación de su conducta política durante la revolución y un diálogo inconcluso⁴ se proponen que el gobierno otra vez realista en Chile, al mando del General Osorio, enviado por el Virrey del Perú, reconozca, se apoye y entonces también libere del cautiverio a los verdaderos patriotas que han sido deportados a la mencionada Isla. De no ser favorecido el grupo de los "mal llamados" insurgentes se cometerá una gran injusticia.

La calificación que utiliza para referirse a su grupo de pertenencia es la de humanidad por la que debemos entender personas comprometidas, entusiastas, amantes del orden, la pacificación, el bien común y el estar acostumbrados a la delicadeza de una educación opulenta. Están también

incluidos entre sus méritos el honor, la seguridad y en especial la ilustración.

Los enemigos de esta gente son los revoltosos, los que actúan guiados por sus pasiones, poseedores de un temple que busca el poder y no le importa la ignorancia del pueblo.

Dificultad y aprieto constituyen al discurso y esto se debe al desplazamiento del gobierno que nuestro autor soportó primero motivado por los desencuentros con los chilenos y luego el cautiverio por los grupos de la reconquista.

El señalamiento de un primer momento en que se vivió la ausencia de conflictividad es una de las características del discurso dominador, paternalista y de su variante apocalíptica en el sentido antes indicado, que en definitiva se propone la modificación del tiempo actual por el rescate de la situación inicial idílica.

En los discursos que tenemos presente, si bien se alude a un pasado gozoso propio de aquel decir, sin embargo no se lo registra como fruto de la actitud contemplativa, la quietud o la simple aceptación, sino como resultado del esfuerzo personal del grupo de patriotas. Hay valoración del pasado, sin duda, pero sin negación del futuro. Y es más, se confía en él para la propia subsistencia. Ese pasado arquetípico se describe diciendo que Chile es la única parte de América donde no se conocía "la funesta rivalidad que produce el odio, desprecio y miedo entre los naturales, forasteros e indígenas". En su relato apunta que "el gobierno de García Carrasco, un funcionario español, es el que trajo por su falta de buen gobierno devastación, indecibles violencias, que avergüenzan a la humanidad, la corrupción de las costumbres casi irreparable y los incalculables efectos de las venganzas, odios y partidos"⁵. Esta sería la situación de caos a la que la revolución se había opuesto y cuyo sentido positivo aparece en su significación de *revolutio*, dar la vuelta, ir al comienzo, aquel que se presenta como plenamente justificado.

Aunque sea de modo implícito el destinatario de esta tarea literaria es el gobierno de la reconquista. A ellos pretende hacer ver que su grupo, la aristocracia terrateniente y a la vez burguesía emergente en cuanto a las nuevas ideas de libertad que sostenían, no eran los representantes del peligro nacional; muy por el contrario, ellos constituían los que efectivamente habían luchado, como los españoles, en nombre de la nación.

Esta argumentación, reiterada en anteriores oportunidades, le llevaba a reclamar por los mismos reconocimientos que se habían tenido con los juntistas españoles. Reclamo de oprimidos que podemos especificar como pensamiento de los que hasta entonces había sido objeto en el actuar de los dominadores⁶.

En su intento historiográfico comparativo presenta Salas los momentos de la revolución marcando su inicio con la invasión de los franceses a España y el correlativo actuar chileno en función de los comunes intereses al formar su propio gobierno.

La segunda instancia aparece con la presencia nefasta de Godoy en

España, Robespierre en Francia y los Carreras en Chile. La vuelta del Rey a la península complementada en América con el arribo de la expedición de Lima se impone como tercer momento.

Por último acontece la entrada del general Osorio en la capital chilena trayendo la Constitución de 1812, cuya obra debía significar una restauración de su quietud y a su vez la de todo el continente. Las persecuciones y el exilio que soportan sus compatriotas niegan aquellas expectativas.

Se sigue en esta presentación una secuencia dramática y junto a su intención autonomista, el propósito de una historia en la que América tenga su sitio. El gran daño es causado tanto en Europa como en estas tierras por una misma clase de hombres: los del miserable doble manejo, los tiranos. Ellos se hacen, se entienden con "la chusma que apedrea y repiten las populares tumultuarias condenaciones de los inocentes". Salas y los de su grupo son los que dijeron en todos los tiempos verdades opuestas a la opinión dominante. Sin embargo llegará a decir que no hubo realista ni insurgentes de corazón, exceptuando unos pocos. Todo ha dependido de la calificación del caso: uno es el matraz del vulgo, otra la ilustrada idoneidad. Aún queda otra categoría: la de la envidia, la que ve como culpa lo que la parte sana de la población ve como virtud. Ellos son los hombres sagaces que aunque participaron en los sucesos "han logrado impunidad y aceptación".

Su modo de actuar empeñado en reunir voluntades, opinión e intereses diversos contrasta con el mantenimiento de correspondencia clandestina como la ejercida por el Obispo Rodríguez Zorrilla con el Virrey del Perú, acción que le había valido el ser condecorado.

Entre las reivindicaciones en ese mundo sin orden, confianza y fraternidad originado por los abusivos españoles aparecen como modelo de incompreensión Puchecalco, el primo de Tupac-Amaru y Caupolicán. Lejos quedan los epítetos de bárbaros y salvajes con que en otros escritos cataloga a este grupo social. Lo que importa resaltar en estos momentos es la heroicidad de su resistencia frente a los usurpadores del poder y el abuso de las voces engañosas tales como juramentos, proclamas, amistías e indultos⁷.

Una nota acaso prerromántica es la que aparece al hablar de la verdad como relativa a los intereses de las personas, lo que hace que un mismo hecho varíe con las distintas épocas. "El hallazgo de la verdad, como todas las invenciones, tiene su punto de razón y de vista". Salas se juzga a sí mismo desde "la cámara oscura de la pobre fría razón" y se dice: "si no soy hombre bueno tampoco malo". Estas declaraciones nos revelan su carácter de humanista más que de mero ilustrado. La racionalidad se reconoce tan sólo como un límite señalando un ámbito humano mucho más extenso y variado. A él pertenecen las motivaciones de los hombres, las que no aparecen fácilmente y menos en momentos de gran convulsión social. "La intención que caracteriza las acciones, es invisible, y sólo se representa en el reflejo que hace en las almas de los que miran según su disposición". Representación, reflejo y disposición son conceptos que

demarcan mediaciones en el conocimiento y que hacen de esta práctica algo frágil acorde con las "cosas humanas que encierran en sí mismas el germen de su corrupción".

Aunque el discurso se caracteriza por la dicotomía buenos y malos, culpables e inocentes, idilio y caos, la condición del sujeto valorante como empírico, social, histórico, la confianza en el futuro por la dialecticidad de la condición humana, la calificación del discurso apocalíptico no nos parece corresponder. En este caso la utopía se siente como negación de lo existente y como un avance a la comprensión del otro desde una ética con conciencia de pertenencia a un grupo social⁸. La moral absoluta es incompatible con la apreciación de que cada estado, tiempo, profesión o secta tiene sus virtudes o vicios particulares. Su propuesta es sin dudas un sostenido proceso de humanización.

Notas

¹ Umberto ECO, *Tratado de semiótica*, Trad. Carlos Manzano. España, Lumen, 1981, p. 472.

² La función apocalíptica en sentido negativo es la que propone la catástrofe como final sin reverso. En sentido positivo acentúa el triunfo posterior a toda negación.

³ El concepto unifica caracteres, pero a la vez elimina diferencias.

⁴ Cf. *Escritos de Don Manuel Salas y documentos relativos a él y a su familia*, Chile, Imp. Cervantes, 1910, t. I, pp. 41-126; t. II, pp. 151-189.

⁵ Cf. *Escritos...*, t. I, p. 101.

⁶ Cf. *Escritos...*, t. II, p. 164. Se refiere a los gobernantes de la reconquista como árbitros de los destinos que fácilmente hacen buenos y malos a los hombres en su actuar como depositarios de la autoridad y la opinión.

⁷ Cf. *Escritos...*, t. II, p. 178. Los peores instrumentos diabólicos de la guerra son los engaños.

⁸ Por la época, tal vez no corresponda hablar de "clase" social.

Marcela B. López Machado (Universidad Nacional de Rosario)

Lo social en Ramos Mejía: *Las multitudes argentinas (1899)*

1. Lo que en nuestro país se ha dado en llamar "problemática del pensamiento" representa un campo de análisis particular de una serie de enfoques teóricos nacionales con diversos grados de originalidad. El mismo ha sido abordado, tradicionalmente, como una historia de las ideas que ha quedado a cargo de disciplinas tales como la filosofía, la historia política, la historiografía, el derecho; siendo su estudio casi inexistente en la investigación antropológica argentina.

En un marco analítico de este tipo, el extenso período de producción

teórica que, en nuestro país, se abre con la Independencia y se extiende -más o menos- hasta el Centenario ha sido caracterizado por una continuidad, que no excluye -por cierto- la heterogeneidad ideológica. Dicha continuidad estaría dada por una "comunidad de intereses" explícita como intención de lograr el progreso del país con la concreción de una organización nacional sólida.

Asimismo, la terminología con que los intelectuales de esa centuria señalan la necesidad de construcción y aplicación positiva de un programa de nación coherente probablemente haya influido en la priorización por el análisis de los aspectos políticos e históricos de esa producción.

No obstante, también están presentes -en algunos de esos enfoques- ciertas modalidades de concebir lo social como aspecto, de preponderancia variable, cuyo análisis permitirá ordenar, en lo histórico, la discordancia entre un origen fundacional (lo hispánico) demasiado próximo todavía y los nuevos fenómenos presentes en los grandes centros urbanos del país.

El texto *Las Multitudes Argentinas* (1899) del Dr. José María Ramos Mejía es un buen ejemplo de ello a la vez que representa una de las perspectivas más ricas del positivismo argentino.

II. Inicialmente pensada como una introducción a la obra *La Tiranía de Rosas y su Tiempo* dicho texto adquiere interés específico como formulación del pensamiento social argentino. De modo novedoso, el mismo ubica como función de lo histórico, la búsqueda en los acontecimientos significativos de las condiciones de funcionamiento del organismo socio-político. En su prólogo y, principalmente, en el capítulo "Biología de las Multitudes" -que parece vertebrar conceptualmente el texto- Ramos Mejía señala la necesidad de analizar el fenómeno de la multitud, hasta allí ignorado; a pesar de que "...buscando en las crónicas, en la historia, la acción de las multitudes veremos ejercer su influencia desde que comienza en el Río de la Plata la organización de la sociedad, hasta nuestros días..."¹.

El positivismo que estructura el pensamiento de Ramos Mejía tiene características peculiares. Los dos puntos centrales del programa de A. Comte estarán presentes en su obra: el requisito de extraer de la observación de lo real las referencias empíricas significativas y la búsqueda de los "encadenamientos causales" que explicarían el sentido de la multitud, permitiendo su "previsión racional".

Sin embargo, a excepción de esta afinidad metodológica con A. Comte, la concepción global acerca de la realidad está mucho más ligada con la vertiente positivista inglesa -entendida por algunos como superpositivista²- diferenciada notablemente de la corriente positivista francesa.

Mientras Durkheim planteaba la necesidad de pensar la sociedad como una "cosa" en un sentido metodológico, proponiendo que los límites y perspectivas de lo social y del individuo no debían ser buscados en lo orgánico ni en lo psicológico; Spencer formulaba una teoría estrictamente diferente. Para él existían dos tipos de agregados en la naturaleza: los inorgánicos (cosas) y los orgánicos. La sociedad cumple con las caracterís-

ticas principales de lo orgánico o sea del hecho biológico.

El desarrollo de la concepción organicista depende -en gran medida- de los avances producidos por la Biología que logra una noción ordenadora de una serie de fenómenos que hasta entonces habían sido considerados aisladamente: la de organismo. En el campo de la Medicina estos avances se traducen en un paso de los estudios de la anatomía al de la fisiología: del estudio de las partes al de las funciones. Se desarrolla, también dentro de este campo, la concepción psicologista que interpreta los fenómenos mentales como el efecto visible de una serie de combinaciones orgánicas producidas en el sistema nervioso, y que, posteriormente, por su ligazón a lo biológico -a través de la medicina- irá autonomizándose como psiquiatría.

El modo en que estas cuestiones están presentes -en la obra de Ramos Mejía- combinadas con una cierta visión de los hechos peculiares que caracterizan la sociedad argentina, de ese momento, resultan de gran interés.

En primer lugar, el autor señala su preocupación por la determinación de los fenómenos que constituyen el organismo social y político argentino, para lo cual es necesaria una revisión de los esquemas lineales brindados por la historiografía que los precede (B. Mitre). Esa crítica será posible a partir del análisis de la organización social actual teniendo en cuenta las relaciones que la constituyen. El estudio de las multitudes es una parte del mismo y debe constituirse en una "fisiología" pues lo que intenta es descubrir su papel en el organismo socio-político.

Una idea central de su pensamiento es que la acción de la multitud supera la acción individual de quienes la componen, del mismo modo que en el organismo, la integración de las partes supera a la acción de cada uno de los elementos constitutivos. Para Ramos Mejía "...cualesquiera que sean los individuos que la componen (...) por el hecho de estar transformados en multitud, adquieren esa alma colectiva que los hace actuar, pensar y sentir de una manera distinta..."³.

Por otra parte, la concepción psicologista le llega de Gustave Le Bon (*Psychologie des foules*, 1895) de quien retoma casi literalmente la caracterización de la multitud⁴. Para Ramos Mejía el individuo en la multitud "...es puro instinto, impulso vivo y agresivo, casi animalidad..."⁵.

De este modo, la multitud tiene efectos concretos que pueden ser observados en la fisonomía de los individuos que la forman ya que los mismos representarían síntomas de las ideas y pensamientos que la constituyen. El automatismo es uno de ellos y es visible mediante una serie de cambios en el rostro del individuo que expresan modificaciones fisiológicas en el sistema nervioso.

Esta combinación de biologicismo, psicologismo y sociologismo que representa "...convergencias imbricadas para una inteligencia de lo histórico..."⁶ parece cerrarse, de modo coherente, en la visión de la multitud como fenómeno social que desarrolla Ramos Mejía. Para él la multitud está posibilitada por una "...verdadera acomodación psíquica que explica la

distinta situación moral del individuo dentro o fuera de ella". Del mismo modo, que "...la multitud es un ser provisional constituido por elementos heterogéneos (...) que por un momento se sueldan como las células cuando constituyen el cuerpo vivo y forman (...) un ser nuevo y distinto"⁸.

Aunque la multitud -en su constitución y funcionamiento- reúne las condiciones generales de complejidad de lo orgánico parece no congregarse en su forma más desarrollada. En el organicismo clásico la acomodación representa una combinación primaria y simple que produce el aumento cuantitativo y predomina en el momento de la constitución. La afinidad, por el contrario, es una condición para que en el organismo se produzcan funciones más complejas (integración). En la perspectiva de Ramos Mejía éstas quedan relegadas a la acomodación; determinando que esa multitud resulte una forma simple, provisional de lo orgánico pues las funciones de la afinidad (orden) están subordinadas a las de agrupación.

Estos postulados -uno de los puntos más interesantes del texto- refieren a la cuestión de cómo la idea de evolución aparece explícita según tres niveles distintos.

En primer lugar, la misma aparece como "influencia terminológica". Los términos clásicos del evolucionismo están presentes para describir aquello que está expresando la diferencia, "lo otro" distinto. Los términos "primitivo", "bárbaro", "salvaje", son usados, de modo casi indiscriminado, cuando se trata de describir ciertos fenómenos que muestra la sociedad argentina. Son precisamente aquellos fenómenos anónimos y espontáneos, menos institucionalizados, los que se califican de este modo.

En segundo lugar, la idea de evolución está presente al modo del organicismo o sea como la posibilidad del orden biológico, en lo orgánico, de manifestar una condición natural de complejidad. Esta analogía entre organismo y evolución aparece en Ramos Mejía como también la idea spenceriana de que los procesos evolutivos sólo podrán analizarse partiendo del análisis de las formas de organización social ya que: "...nuestro conocimiento es un conocimiento de relaciones y como lo absoluto, en cuanto tal, carece de ellas, su conocimiento es imposible"⁹.

Según Ramos Mejía "para conocer a fondo la tiranía es menester estudiar las muchedumbres de donde salió, como para comprender a éstas, preciso es también tomarlas de cuerpo entero (...) estudiarlas desde que se delinear (...) hasta nuestros días..." ya que con ella "...la visión mental periférica adquiere más ancho diámetro, y al abarcarlo tan de bulto, ese hecho trascendental en los anales del Río de la Plata, obtiene el relieve de una percepción estereoscópica, tomando su ubicación lógica y su natural función en la histórica de nuestro desenvolvimiento político"¹⁰. Este reclamo de una "visión estereoscópica" parece estar indicando no sólo una actitud metodológica sino también la idea de una linealidad de lo histórico limitada en una consideración sincrónica de los hechos y fenómenos que ocurren en la sociedad argentina. En este sentido, Ramos Mejía afirma que, en el caso de las multitudes, la historia debe servir para interpretarlas, según se manifiesten en cualquiera de sus dos estados (estático y dinámico) ya que "...mueren los hombres, se transforman los sistemas, surgen

y desaparecen las formas de gobierno; pero la revolución no sigue ningún paralelismo con ellos: la multitud argentina es quien la representa y encarna y la realiza..."¹¹.

La noción expuesta por Ramos Mejía, a partir de la imagen de un cambio de visión, podría estar indicando, asimismo, variaciones dentro de la idea de progreso indefinido, arraigada en la mayoría de los intelectuales de la época¹².

Por otra parte, contemporánea a la publicación de *Las multitudes argentinas* José Ingenieros critica en un artículo (1899) los postulados de Ramos Mejía acerca de la multitud planteando que "...en la obra de Ramos Mejía la historia está desarticulada y mutilada con el propósito de subordinarla al fenómeno de la multitud"¹³.

Una tercera dimensión que presenta la idea de evolución en la obra de Ramos Mejía parece estar referida a la influencia de la expresión sarmientina de la generación del '37: el punto más alto del progreso se manifiesta en la Civilización europea en tanto que la barbarie es "...arbitraria y americana"¹⁴. Nos dice Ramos Mejía "...si el hombre moderno de la sociedad europea que es culto y moderado se muestra tan bárbaro cuando constituye muchedumbre (...) cómo serían las multitudes americanas formadas por el elemento más instintivo y violento"¹⁵.

El texto, *Las multitudes argentinas* muestra un cambio del sentido clásico de la idea de evolución como hecho universalmente positivo para transformarse en un proceso acumulativo que, en su organización, tenderá a mantener las diferencias. La barbarie en la obra de Ramos Mejía se caracteriza del mismo modo que en Sarmiento, por la espontaneidad, la irracionalidad, etc. Sin embargo, en Sarmiento la barbarie era todavía, una exterioridad ligada a lo rural y contrapuesta a la ciudad civilizada.

Ramos Mejía señala, por su parte, una perspectiva más ambigua ya que si bien piensa la barbarie con exterioridad, los hechos objetivos -tras los procesos abiertos por el programa de modernización del '80- la muestran como algo interior a esa sociedad que debe ser estudiada. La noción de una barbarie desplegada en las grandes ciudades -coexistente con la civilización que avanza en las mismas- y la toma de conciencia por parte del autor, de esa interioridad queda explícita cuando polemiza con Le Bon acerca de las características de composición de la multitud; afirmando que "Yo tengo mi propia teoría respecto de la composición de la multitud. Me parece que se necesitan aptitudes morales e intelectuales (...) para alinearse en sus filas (...) Difiero en eso de Le Bon y otros que piensan que puede constituirse ese Señor Todo El Mundo (...) cualquiera que sea su composición cerebral"¹⁶.

De este modo, la interioridad de la barbarie como noción (que aún no posee en Ramos Mejía estatuto terminológico) parece ser la idea particular que resuelve, definitivamente, los aspectos originales del texto considerado.

Para concluir, parece necesario enfatizar el interés que los postulados de Ramos Mejía pueden tener para el desarrollo de la antropología en nuestro país donde numerosos fenómenos característicos de nuestra problemática

social no podían ser explicados por esa disciplina en construcción que, aún hoy, requiere de ciertos ajustes teórico-metodológicos.

Como aporte específico al campo analítico de la antropología -que representa un recorte específico dentro del estudio de los aspectos socio-culturales y sus relaciones- el análisis de la obra de Ramos Mejía puede mostrar, tempranamente constituidas ciertas ideas y enfoques acerca de la sociedad que, probablemente, permanecerán vigentes hasta mucho después, influyendo en los desarrollos posteriores de las disciplinas sociales en la Argentina.

En este sentido, los postulados originales acerca de lo social -presentes en la producción teórica del siglo XIX- cobran una dimensión significativa para el estudio e investigación ya que en ellos pueden ser rastreadas ciertas relaciones con las ideas que en Europa se constituyen sobre los fenómenos sociales -autonomizados en el siglo XIX como objeto de estudio- y, también, su influencia, o sea, la forma en que las mismas son retomadas en la Argentina para concluir constituyéndose en una visión original sobre lo socio-cultural y sus temas.

Estos postulados, tal como ocurre con la obra de Ramos Mejía, podrían estar indicando la presencia de una "mimesis conceptual"¹⁷ de las formas terminológicas y conceptuales del pensamiento europeo clásico.

Sin embargo, las mismas al no proveer las nociones operativamente necesarias para la comprensión de los hechos y fenómenos característicos de nuestra constitución social, parecerían transformarse en un "contexto valorativo" que influiría, de algún modo, en la formación posterior de las ideas originales.

Notas bibliográficas

¹ J. María RAMOS MEJIA, *Las multitudes argentinas (1899)*. Conocimiento argentino, Rosario, Editorial Biblioteca, 1974, p. 26.

² Para Juan Carlos Portantiero, Spencer "...fue mucho más positivista que Comte..." ya que no distinguió una metodología de análisis de la naturaleza de la Sociedad; unificándose ambos campos en la teoría organicista en virtud de un principio cuyas leyes "...propuestas por la biología eran universalmente válidas". Juan Carlos PORTANTIERO, *Introducción y selección de textos en La sociología clásica: Durkheim y Weber*, Buenos Aires, C.E.A.L., 1977, p. 20.

³ J.M. RAMOS MEJIA, ob. cit., p. 27.

⁴ Gustave LE BON, *Preface*, en *Psychologie des foules*, Ginebra, 1895. *Les foules ont toujours joué dans l'histoire un rôle important, jamais cependant aussi considerable qu'aujourd'hui. La acción inconsciente des individus, represente une des caracteristiques de l'age actuel.*

⁵ J.M. RAMOS MEJIA, ob. cit., p. 27.

⁶ Angel CASTELLAN, *Accesos historiográficos en el Positivismo Argentino*, en: Hugo BIAGINI (comp.) *El movimiento positivista*, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1985, p. 79.

⁷ RAMOS MEJIA, ob. cit., p. 27.

⁸ *Ibidem*, p. 27.

⁹ Herbert SPENCER, *Abreviatura de principios de sociología*, t. I, Buenos Aires, 1947, p. 42.

¹⁰ RAMOS MEJIA, ob. cit., p. 23.

¹¹ *Ibidem*, p. 120.

¹² Los postulados de Ramos Mejía presentan ciertas diferencias con la idea de progreso indefinido presentes en otros intelectuales de la misma época. Su insistencia en la necesidad e importancia de analizar los fenómenos de la sociedad argentina sincrónicamente parecería llevar implícito un recorte de esa noción de progreso indefinido sin que haya una explicitación terminológica de esas diferencias.

¹³ José INGENIEROS, *Antiimperialismo y Nación*. Buenos Aires, Siglo XXI, p. 209.

¹⁴ Domingo Faustino SARMIENTO, *Facundo*, Buenos Aires, Edit. Jackson, 1945, p. 129.

¹⁵ RAMOS MEJIA, ob. cit., p. 27.

¹⁶ *Ibidem*, p. 30.

¹⁷ Angel CASTELLAN, ob. cit., p. 79.

Marta Megale (Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba)

Las ideas de raza y de cultura en el pensamiento de José Enrique Rodó

En el transcurso del período 1889-1917, es decir desde el comienzo del panamericanismo a la muerte del pensador, fueron modelándose las ideas de "raza" y de "cultura" en Rodó, ante el desenvolvimiento de diversas circunstancias históricas ligadas al desarrollo de las dos Américas y consistieron especialmente, en propuestas inducentes a promover la formación y definición de la identidad hispanoamericana.

Los Estados Unidos convertidos en potencia hegemónica tras su gran desarrollo técnico, industrial y financiero, se habían lanzado en nombre de la defensa de las instituciones democráticas a ejecutar un decidido imperialismo en el área caribeña y centroamericana, siendo particularmente su intervención en la guerra por Cuba, el fenómeno que suscitó el surgimiento del pensamiento rodoniano en pro de la unidad hispanoamericana.

La América Latina contemporánea al pensador presentaba un complejo cuadro de situaciones político-sociales y culturales, en las que el predominio oligárquico conducía a los países del área a un crecimiento económico desmesurado hacia afuera, en función de pautas provenientes no sólo de la Europa Occidental sino especialmente de Estados Unidos. Este, se presentaba a la mira de la dirigencia latinoamericana como el nuevo modelo a imitar en aras de fomentar el "progreso" y de esa manera cumplir el anhelo de alcanzar un desarrollo independiente. Pero la realidad histórica dio el revés a ese proyecto y la América Latina comenzó a sentir

su dependencia económica y cultural respecto al gran país del norte.

El avance cultural e imperialista de Estados Unidos atrajo la atención y la preocupación de Rodó por propulsar la unidad cultural del área que él denominó "Hispanoamérica". En este sentido, se apuntarán seguidamente las características más notorias que atribuyó a la etnia anglosajona para poder desentrañar por inferencia el significado que Rodó confirió al concepto "cultura".

Después de la guerra de Secesión, los Estados Unidos habían comenzado a ser una nación unificada bajo comunes principios. Entre ellos sobresalía el espíritu utilitario, que convertía al interés en un sólido fundamento de la conducta social, al tiempo que era considerado el principal instrumento de la prosperidad nacional. Sin embargo, Rodó advertía sobre los peligros de su influencia para Hispanoamérica:

...los Estados Unidos pueden ser considerados la encarnación del verbo utilitario. Y el Evangelio de ese verbo, se difunde por todas partes en favor de los milagros materiales del triunfo...¹

En este sentido, Rodó presentó a la mira de los países sudamericanos diversas facetas de la realidad de Estados Unidos, algunas de las cuales consideraba apreciables para alcanzar el desarrollo. En tanto, remarcaba la despreocupación de su pueblo por los bienes espirituales, los que constituían a su juicio el eje de la verdadera cultura.

En su análisis de la realidad socioeconómica, se pueden advertir las características que atribuye al "pioneer" en su tarea ocupacional del Oeste, como asimismo al empresario del nordeste industrial:

...suya es la gloria de haber revelado plenamente la grandeza y el poder del trabajo. Fuertes, tenaces, teniendo la inacción por oprobio, ellos han puesto en manos del mechanic de sus talleres y el farmer de sus campos, la clava hercúlea del mito...²

En ambos prototipos Rodó rescató el perseverante culto a la energía individual, la capacidad, el entusiasmo y la acción. Su posición era de admiración hacia esas características de la etnia anglosajona. Sin embargo, esgrimía una contrapartida cultural condenatoria hacia el predominio de la utilidad en los distintos sectores de la economía, la política y la sociedad de Estados Unidos.

Rodó entendía que la democracia anglosajona, debía aprender a armonizar en sus entrañas lo que le era propio, su búsqueda del bienestar material con los fines idealistas de la vida. Es decir, sugirió que debían superar su "cultura unilateral" mediante el rescate de los rasgos positivos de su etnia, para que actuasen como instrumentos para hacer posible el reino del Espíritu (Ariel). En este aspecto, el mensaje del Ariel se singularizó por haber reaccionado explícitamente ante la penetración cultural angloamericana en Hispanoamérica, sin que por ello llegara a ser anti-imperialista, aunque en escritos posteriores a 1900 no dejó de afirmar su posición en este sentido³.

Junto a la intervención de los Estados Unidos en Cuba, se podujeron en la escena latinoamericana variados sucesos que condujeron a despertar la

prédica de Rodó a favor de la "raza", como factor preponderante de unicidad étnico-cultural. Eran los años en que la mentalidad de las élites dirigentes, se hallaba imbuida de un positivismo filosófico con influencias anglosajonas, que las conducía a un desbordado espíritu práctico utilitario, gestor del avance materialista, conforme a la imitación del modo de vida estadounidense. A dicha actitud, Rodó le otorgó el calificativo de "Nordomanía" y se mostró totalmente refractario de las imitaciones absolutas, ya sean de "pueblo a pueblo" o de "raza a raza"⁴, pues en su parecer constituían un estorbo para el crecimiento espiritual, a la par que conducían a la descaracterización de la "etnia" hispanoamericana y envolvían una solapada conquista material.

La inmigración coadyuvaba a la situación de crisis espiritual y cultural resultante, la cual según Rodó venía a "nublar la conciencia de la raza propia"⁵ o sea al pueblo nuevo producto del primer mestizaje hispano-indígena, con una cultura de carácter hispánico aristocratizante. Su sistema económico se asentaba en la estancia cimarrona y en la producción de cueros, grasa, sebo y tasajo, destinado al mercado cubano y brasileño. Este complejo estilo de vida rural entró en decadencia con la ejecución del proceso de modernización en el Uruguay, el cual implicó no sólo una más intensa vinculación económica con los centros del capitalismo internacional, sino el remplazo de la mano de obra nativa por el inmigrante.

Ante esa coyuntura histórica, Rodó rescató al sector nativo pues étnica y culturalmente representaba al ser hispanoamericano, a la par que criticó la actitud arribista de los sectores burgueses contemporáneos.

Frente al desconcierto cultural rioplatense, traspoló el problema al resto de Hispanoamérica y en base al rescate el concepto "raza" ofreció su interpretación del primordial fundamento de unidad hispanoamericana. El mencionado concepto implicaba no sólo un bagaje étnico específico, sino especialmente una honda connotación cultural, la cual puso de manifiesto al considerar a todas las realizaciones de la América Hispana, un producto de la presencia espiritual de España en América. Presencia que se hacía patente en la lengua, la religión y las tradiciones heredadas, las que en suma servían de basamento a una deliberada hispanidad, que a la vez actuaría como vehículo de una unidad futura entre España e Hispanoamérica. Por lo tanto, su interpretación de "raza" estaba en función de un enfoque hispanista eurocéntrico, muy aliado a un cierto imperialismo cultural español en América Hispana; imperialismo que se tornaba evidente en las siguientes afirmaciones de Rodó:

...Mi orgullo americano -que es el orgullo de la tierra, y es, además, el orgullo de la raza- no se satisface con menos que con la seguridad de que la casa lejana... ha de permanecer siempre en pie y muy firme y muy pulcra y muy reverenciada...⁶

La expresión "orgullo de la raza", estaba cargada de un mensaje oculto, esto es, de la creencia de la superioridad de una raza sobre otra, léase para aquellos tiempos, de lo español sobre lo indio y extiéndase también, al decadente mundo hispano sobre el avasallante mundo anglosajón.

El legado hispánico como parte de un pasado cultural que correspondía

al ser hispanoamericano, debía ser recreado dentro de una nueva concepción de la cultura. Rodó pensó que ella debía combinar las notas de materialismo, cientificismo y realismo aportadas por el positivismo ambiente, con el espiritualismo heredado de España y de Grecia. En este sentido, la cultura debía apuntar en el aspecto social como individual, a un perfeccionamiento integral del hombre a la manera griega, mediante el cual no se perdiera de vista el dualismo espíritu-cuerpo y la conjunción idealismo-realismo.

Asimismo la cultura debía aspirar al logro de ideales o valores, en los cuales se identificase la ética con la estética y el conocimiento verdadero, para posibilitar al hispanoamericano acceder mediante el ejercicio de una vida espiritual plena amparada en el "ocio antiguo", a un encuentro con su propia personalidad, con su ser verdadero desembarazado de influencias anglosajonas. A semejanza de Platón, Rodó se mostró partidario del esfuerzo individual sobre la base de la vocación, la voluntad e inteligencia, para propulsar el desarrollo de las cualidades del espíritu y por lo tanto de la cultura, sin desdeñar el apoyo del Estado.

La misión de la cultura consistía en el ámbito político en provocar la implantación de democracias aristocráticas y a este respecto influenciado por Platón, Rodó sostuvo que "la superioridad de los mejores" debía ser el mecanismo válido para acceder al poder político, el cual a su vez garantizaría el ejercicio de la Justicia en el Estado. Pero dado que los mejores sólo podían provenir de la oligarquía, su reforma concluyó por ser conservadora del orden existente.

Por medio de su prédica étnico-cultural rescató lo hispánico heredado como una de las raíces del ser; sin embargo no llegó a recrear acabadamente esos bienes culturales en relación con el sujeto hispanoamericano en una situación de autoafirmación, ya que dio más trascendencia a los primeros que al segundo. Su americanismo se había quedado a mitad de camino en la labor de promover a la formación de la identidad hispanoamericana, pues no asumió a la cultura indígena como uno de los fundamentos de la nacionalidad, como tampoco contempló las raíces africanas.

Rodó imaginaba que en el futuro, la relación entre las Américas ya no estaría signada por la imposición de una sobre la otra, sino por un equilibrio fundado en la reciprocidad de influencias solidarias. Llevado por su gran idealismo desencajado en ese aspecto de la realidad, postulaba en último término la unidad continental en un sentido espiritual, propósito para el cual debía contribuir una América respecto de la otra en sus respectivas simbologías; mientras que, en la realidad histórica, Calibanes y Arieles estaban presentes en la vida general de cada una de las Américas, alejándose de la dualidad americana rodoniana.

Notas

¹ J. RODO. *Ariel*. Buenos Aires, Compañía Editora y Distribuidora del Plata, 1947, p. 87.

² *Ibidem*, p. 95.

³ Durante la Revolución Mexicana, los Estados Unidos aprovecharon los momentos de anarquía y de guerra civil, para proponer a los diplomáticos latinoamericanos la conveniencia continental de una acción conjunta en México en aras de pacificar el país. Rodó marcó su posición anti-intervencionista en el periódico *El Telégrafo* de Montevideo, al sostener en 1915: "...toda intervención extranjera en asuntos internos de un estado soberano... debe excluirse con resuelta energía, haciendo de esta exclusión uno de los fundamentos de toda política internacional americana". Hugo V. TORRANO. *Rodó, acción y libertad. Restauración de su imagen*, Montevideo, Barreiro y Ramos editores, 1973, p. 120.

⁴ J. RODO. *Rumbos Nuevos*, en: *El Mirador de Próspero. Obras Selectas*, Buenos Aires, Ed. El Ateneo, 1956, p. 582.

⁵ *Ibidem*, p. 581.

⁶ J. RODO. *La España Niña*, en: *El Mirador...* ob. cit., p. 799.

Carlos Paladines (Quito, Ecuador)

Consideraciones acerca del sujeto del filosofar latinoamericano

Uno de los más significativos aportes en favor de la constitución de un pensamiento filosófico en el Ecuador y, por cierto, en América Latina, lo constituye el libro de Arturo Andrés Roig *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981) fruto principalmente de sus seminarios realizados en Quito. Con esta obra se vio coronada su intensa labor de institucionalización y difusión de los estudios latinoamericanos en nuestro país llevada a cabo con fervor a lo largo de diez fecundos años.

Imposible resultaría, dadas las limitaciones de una ponencia, comentar la ingente tarea a la que hemos hecho mención. Nos reduciremos a señalar lo que consideramos como uno de los aportes teóricos fundamentales que se desprende de aquel libro. Concretamente deseamos ocuparnos de la cuestión del sujeto y, en particular, de la constitución de un sujeto latinoamericano del filosofar.

De acuerdo con lo que nos dice nuestro filósofo, se engañaría quien redujese lo crítico de la filosofía a la mera investigación de los límites y posibilidades de la razón, a una dimensión exclusivamente epistemológica. En definitiva, se trata de superar la tradicional crítica que caracterizó a la filosofía moderna, la que nos resulta insuficiente en cuanto que no logró incluir cuestiones relativas al sujeto filosofante cuya tarea se ejerce de cara a su realidad humana y por eso mismo histórica, y que vive, a la vez, tanto la dimensión teórica como la práctica.

Los problemas que implica tal averiguación no son pocos, pues, detrás de ella se revela toda una nueva forma de considerar la historia de la filosofía y el desarrollo de nuestras sociedades. El punto de partida desde el cual se inicia el despliegue del pensamiento y a partir de cuya "posi-

ción" la filosofía en su totalidad cambia de sentido, nos obliga a realizar un giro copernicano respecto de métodos, autores, corrientes, temáticas y objetivos finales.

Por otro lado, con la problemática del "sujeto" nos enfrentamos a uno de los debates contemporáneos de mayor resonancia. Sea suficiente recordar las críticas formuladas a la "filosofía del sujeto" por parte de las "filosofías de la sospecha" originadas en el pensamiento fundador de Marx, de Nietzsche y de Freud, al igual que las últimas arremetidas provenientes de la filosofía analítica y de los estructuralismos. Tanto para las antiguas como nuevas críticas, la crisis de la filosofía moderna y del idealismo en su conjunto sería básicamente una crisis del sujeto, de ese sujeto que nos venía dado desde Platón.

El rechazo de Roig de la "filosofía del sujeto y de la conciencia", que por otro lado se encuentra en nuestros días como un punto de partida necesario, diríamos inevitable de la crítica filosófica contemporánea, se ha de asumir, a su vez, como un intento de superación radical de todos los supuestos del pensamiento moderno, a través de un riguroso análisis de todas las trampas y salidas de tal filosofía, condición *sine qua non* para poder pasar al otro lado de todas sus limitaciones. En otros términos, Roig propondría escapar de la "cárcel" de la filosofía moderna, apreciando justamente lo que cuesta separarse de ella, especialmente en lo que se relaciona con la temática del "sujeto" y demás aspectos que se derivan de su tronco: el "humanismo", el "historicismo", la "alienación" y tantos otros. Pero ese ataque en contra del "sujeto" no implica la destrucción del principio mismo de subjetividad y si Roig se enfrenta con lo moderno, otro tanto hace con aquellos que han proclamado la "muerte del sujeto". Someter a dura crítica a la modernidad, no supone pasarse al bando de la post-modernidad. El sujeto no es un simple "invento" destinado a desaparecer junto con las "ciencias del hombre", su "correlato histórico", aun cuando sea fruto de una construcción. La lucha de los pueblos por la liberación -uno de los temas centrales de este filosofar comprometido- nos pone frente a la validez de ese acto constructivo.

Pues bien, ese sujeto no puede ser "demostrado", aunque sí puede ser señalado o mostrado. A nivel del discurso se expresa mediante un deíctico, que como todos los nombres y los pronombres sólo alcanza su plenitud semántica para y por los hablantes. Por otra parte, no puede ser entendido nunca como un ser individual, al modo como nos lo pintó la ideología del liberalismo, más bien se revela como plural y solidario, no como un "yo", sino como un "nosotros", como una totalidad abierta y compleja, si cabe el término, de relaciones personales y por eso mismo sociales, en las que el sujeto, eminentemente empírico, se inserta en el amplio horizonte de la totalidad histórica, en donde ocupa, dentro de la heterogeneidad y conflictividad del sistema un "lugar", con los matices propios que se hace necesario reconocer a propósito de las categorías y realidades sociales. Ofelia Schutte ha sabido ponderar el énfasis que confiere Roig, en contraposición a Hegel, a la historicidad y al elemento antropológico del

sujeto, a lo que no escapa por cierto el sujeto filosofante, en contraste con la tendencia hegeliana a dar prioridad a la ontología sobre la historia.

Por otra parte, el reclamo por el reconocimiento del sujeto, no se ha de entender como un pedido o ruego, ni como una revelación interior o evidencia inmediata de la conciencia, ni como la pretensión de demostrar lo que de por sí es indemostrable y menos aún como una súplica mendicante. Para Roig, el sujeto está allí, en cuanto históricamente concreto, bajo el peso de su empiricidad, entendida ésta como la manifestación de una alteridad cuya corporeidad no puede ser reducida, ni puesta entre paréntesis al modo cartesiano y husserliano, ni agotada por el discurso, aunque éste pretenda validez absoluta al estilo de la propuesta hegeliana.

Ahora bien, aceptada una cierta realidad sustante identificable como sujeto y de cara a las múltiples formas de su concreción, con poder de interpelación y que nos asalta en cuanto a alteridad, cabría aún preguntarse a quién nos referimos cuando hablamos de este sujeto, dado que para acceder a él no es suficiente el acto primario mediante el que nos referimos a "éste" o "aquél" o a "nosotros los latinoamericanos", por cuanto dicha respuesta no superaría un horizonte señalativo, muy propio de los deícticos. Si bien la cualificación de "latinoamericanos" parece sugerir algo más, resulta imprescindible, a su vez, preguntarnos qué es eso de "latinoamericanos" y, por tanto, de "América Latina".

En primer lugar, a la facticidad del sujeto acompaña de modo ineludible un *a-priori* que a su vez es fundamento de posibilidad y entorno del sujeto y que por tanto lo constituye como tal. En otros términos, el sujeto exige necesariamente esta instancia o mediación intrínseca y no extraña a él, como su estructura profunda o telón de fondo que viene a quedar por "detrás" y por "dentro" del mismo sujeto. Parafraseando a nuestro autor, podríamos afirmar que el sujeto está dado por una facticidad (es un "sujeto empírico"), pero siempre y cuando no entendamos por tal un hecho bruto, una pretendida empiria o facticidad pura, pues no hay facticidad sino en la medida en que ella se inscribe en un horizonte mayor de comprensión y de valoración, en un "mundo humano relacional" del cual deriva la propia posibilidad del sujeto, al igual que sus limitaciones y riesgos. Tal vez haya que hablar de una síntesis o *Aufhebung*, en la rica gama de acepciones que implica este término al interior del pensamiento moderno, dentro de la cual estarían dados a la vez lo singular y lo plural, un "yo" y un "nosotros", lo "subjetivo" y lo "objetivo", el "ser" y su correspondiente "deber ser" o proyecto.

Se trataría, en definitiva, de una situación existencial captada desde lo que Roig considera como un *a-priori* a pesar de los riesgos a que puede conducirnos tal afirmación, dada la asociación de este término con el clásico *a-priori* lógico-formal de tipo kantiano, en sus más diversas variantes. Para mayor claridad y en palabras del mismo autor, se trata de un *a-priori* histórico, que no determina por eso mismo a lo temporal desde afuera. Es una estructura epocal determinada y determinante en la que la conciencia social juega una causalidad preponderante y cuya *a-prioridad* es puesta necesariamente a partir de la experiencia -aunque esto resulte

paradójico para una mentalidad de tipo kantiano- y es, por eso mismo también una *a-posterioridad* en cuanto a su origen en los momentos de formación de una época o de una generación.

Con el establecimiento del *a-priori* histórico, que integraría a su vez al "antropológico" y al "lógico-formal" y ejercería además de telón de fondo del proceso de elucidación del sujeto, nuestro autor inicia la conquista de una galaxia de sorprendentes perspectivas para el quehacer filosófico latinoamericano. Recordando a Hegel podría afirmarse que con el descubrimiento del sujeto y su particular dimensión *a-priorística*, entramos en rigor en una filosofía peculiar e independiente, erigida sobre bases propias y alejada totalmente del terreno de una filosofía entendida como tarea "especulativa" y ajena a toda normatividad. Con palabras de Hegel tomadas de sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*, podemos decir: "Aquí ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de muy larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡tierra!".

Importa además señalar, en segundo lugar, que el *a-priori* histórico, al que el filósofo llama básicamente *a-priori* antropológico, ejerce a su vez de "punto de partida" o posición desde la cual se ha de levantar el quehacer filosófico en general y el latinoamericano en particular. Para el efecto Roig advierte que la filosofía tuvo y tiene siempre su comienzo concreto, es decir, histórico, en el momento en el que un sujeto "se considere como valioso" sin más. Rescatando y reinterpretando los textos en que Hegel plantea el comienzo de la filosofía y de su historia -en una polémica respecto de las lecturas de Hegel, la que ha sido agudamente señalada por Gregor Sauerwald y por Ofelia Schutte- nuestro autor subraya que el inicio de la filosofía dependería de tal tipo de afirmación, a la que considera en sentido normativo, en cuanto "pauta" y, por eso mismo, *a-priori*.

Dejaremos para otra ocasión el fecundo tema de las "pautas" del filosofar latinoamericano que vertebra todo el libro de Roig y digamos que, ya para terminar, la elucidación del sujeto abre las puertas, en forma indeclinable, al estudio de los entes histórico-culturales, en nuestro caso a la investigación de América Latina y sus múltiples manifestaciones y mediaciones a través y en medio de las cuales se juega nuestro destino y entre las cuales cabe destacar la "vida cotidiana", el "sistema productivo", la "educación", la cuestión del "discurso", temáticas todas ellas, particularmente la última, a las cuales Roig ha prestado especial atención, a tal grado que alguno de sus críticos, Ofelia Schutte, mira su obra como "una filosofía del lenguaje, desde una perspectiva continental neo-kantiana".

Retornando al tema de los "entes histórico-culturales" y en el afán de rescatar al menos una de sus facetas, a saber, los diversos modos de su comprensión a lo largo de su devenir, cabe resaltar que la creación y desarrollo de la conciencia histórica de nuestros pueblos, tanto sobre su "unidad" como sobre su "identidad", ha de ser comprendida desde la perspectiva inevitable a partir de la cual las personas y sus respectivos

grupos sociales erigieron en cada época su "discurso" sobre América latina. "Todo se aclara -afirma Roig- si la pregunta por el 'nosotros' no se la da por respondida con el agregado de 'nosotros los latinoamericanos', sino cuando se averigua qué latinoamericano es el que habla en nombre de 'nosotros' (...) cada uno de nosotros lo hace desde su parcialidad, sea ella su nacionalidad, el grupo social al que pertenece, las tradiciones dentro de las cuales se encuentra, etc.". Así surgiría una "lectura crítica" del discurso, apoyada en una revaloración y rescate de la "teoría de las ideologías" y una ruptura con el "legado" de desigualdad y dominio que las prácticas discursivas han expresado a lo largo y ancho de nuestro Continente.

Al inicio de esta ponencia explicitamos nuestro propósito, que no era otro que el de acercarnos, en forma parcial y limitada, a uno de los momentos sobresalientes y a uno de los principales gestores del diálogo filosófico argentino-ecuatoriano de los últimos tiempos, como forma de recuperación del "sueño" de Bolívar: la unidad latinoamericana.

Sin lugar a dudas, esa unidad se ha logrado expresar, en el campo de la filosofía, a través de -según palabras de la ya citada Dra. Schutte- "uno de los mejores estudios filosóficos que se ha producido en América Latina en años recientes: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*", obra por medio de la cual se nos introduce en un territorio o universo discursivo sorprendente no sólo por su fecundidad, sino también por representar un camino distinto de construcción filosófica del que habitualmente ha recorrido el academicismo imperante.

Saber captar ese esfuerzo ha sido nuestro intento y es nuestra obligación, y tal vez el mejor homenaje que podemos rendir a la Universidad Nacional de Cuyo en el Cincuentenario de su creación, Universidad en la que tuvimos el honor y la suerte de iniciar nuestros estudios del pensamiento latinoamericano, bajo la guía del maestro Arturo Roig.

Bibliografía

Carlos PALADINES, *Planeación de la integración y difusión de los estudios latino-americanos. El caso ecuatoriano*, en *Latinoamérica*, Anuario de Estudios latinoamericanos, México, UNAM, n. 13, 1980, pp. 383-390.

Carlos PALADINES, *Notas sobre "modelos" de conocimiento de la cultura latinoamericana en la tradición universitaria alemana*, en *Latinoamérica*, Anuario citado, n. 14, 1981, pp. 31-50.

Carlos PALADINES, *Mendoza-Quito, un diálogo y una experiencia cultural*, inédito, Argentina, 1987.

Arturo Andrés ROIG, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 312 p. (Colección Tierra Firme).

Arturo Andrés ROIG, *¿Cómo orientarnos en nuestro pensamiento? La filosofía latinoamericana y su problema de hoy*, en *Revista de Historia de las Ideas*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana y Centro de Estudios Latinoamericanos, n. 10, 1989, pp. 189-206.

Arturo Andrés ROIG, *Para una evaluación de la filosofía argentina de los años crueles*, en *Prometeo, Revista Latinoamericana de Filosofía*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, n. 3, 1985, pp. 130-138.

Gregor SAUERWALD, *Zur Rezeption und Überwindung Hegels in lateinamerikanischer Philosophie der Befreiung. Ein Beitrag zur Darstellung ihres Konfliktes in der Auseinandersetzung mit europäischen Denken*, en *Hegel Studien*, Bonn, Band 20, 1985, pp. 221-245. (Sobre la recepción de Hegel en Leopoldo Zea, Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig).

Gregor SAUERWALD, *Hegel y la teoría crítica de Arturo A. Roig* en Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas, compilación de Manuel Rodríguez Lapuente y Horacio Cerutti Guldberg, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1989, pp. 299-308.

Ofelia SCHUTTE, *Toward an understanding of latin-american philosophy*, en *Philosophy Today*, Gainesville, Florida University, Spring 1987, pp. 21-34. (Sobre la problemática cultural latinoamericana en Leopoldo Zea, Frantz Fanon y Arturo Andrés Roig).

Ofelia SCHUTTE, *The master-slave dialectic in Latin America: The social criticism of Leopoldo Zea, Paulo Freire y Arturo Andrés Roig*, en *The Owl of Minerva, Biannual Journal of the Hegel Society of America*, vol. 22, n. 1, 1989, pp. 5-18.

Ofelia SCHUTTE, *De la conciencia para sí a la solidaridad latinoamericana: reflexiones sobre el pensamiento teórico de Arturo Andrés Roig*, en Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas, ed. cit., pp. 309-320.

Carlos Eduardo Pauli (Santa Fe)

El revisionismo: ¿una visión decadente de la historia nacional?

Las líneas que siguen son una reflexión sobre la vigencia del revisionismo histórico. Esta aparece necesaria dado que está siendo cuestionado en los últimos tiempos por escritores y profesores de gran influencia en ciertos círculos universitarios y grupos intelectuales afectos al alfonsismo. Como se trata de un cuestionamiento radical (en el sentido de raíz...), no afecta sólo al movimiento en cuanto hermenéutica histórica, sino que va más allá. Se trata de una nueva visión del pasado argentino que obviamente tiene repercusiones actuales.

Trataremos de indagar entonces, cuáles son las críticas que esta corriente hace al "decadente revisionismo" para dilucidar qué elementos provienen de una metodología propiamente histórica y cuáles son los presupuestos ideológicos que subyacen en la fundamentación. En consecuencia no es nuestro objetivo hacer una nueva historia del revisionismo,

sino rastrear sus aportes fundamentales al esclarecimiento de nuestras raíces culturales. Por ello la cita de autores y obras se hará sólo cuando sea imprescindible esclarecer alguna afirmación, destacar algún perfil, etc.

Nos parece ilustrativo comenzar con el análisis que el Profesor Tulio Halperin Donghi hace del revisionismo, pues se trata de uno de los orientadores de esta corriente. "El revisionismo histórico -nos dice- sólo ha dado modestísimas contribuciones al desarrollo historiográfico argentino...". Pero además es un movimiento que se ocupa de un modo casi obsesivo de la primera época independiente y toma sus esquemas básicos del nacionalismo francés de Charles Maurras y sus alledaños de la derecha francesa. Otra seria limitación que presenta, es una tendencia que tiene de ligar causalmente los problemas de política interna con la influencia de los intereses extranjeros, para explicar nuestro acontecer histórico. Sus autores, nacionalistas-fascistas, se sintieron desengañados con la revolución de Uriburu, pues ésta no los catapultó a los primeros planos de la arena política. Buscaron entonces consuelo en la época de Rosas, para justificar desde allí la necesidad de un gobierno autoritario¹.

En síntesis, el revisionismo sería para este autor, nada más que la fundamentación histórica del fascismo criollo y los revisionistas una suerte de "viudos" del Dictador de Palermo. Este, a su vez, sería una especie de proto-fascista del siglo XIX. A eso se reduciría ese vasto movimiento que iniciara Saldías en las postrimerías del siglo pasado.

Para poder establecer las limitaciones del análisis recién expuesto, se hace imprescindible realizar algunas precisiones. La primera es definir qué entendemos por "revisionismo", pues si no nos ponemos de acuerdo en los alcances del término, podemos estar hablando de cosas distintas. En rigor todo quehacer histórico es revisionista en la medida que cuestiona afirmaciones tenidas por válidas hasta entonces. También revisamos la historia cuando mediante el aporte de nueva documentación esclarecemos hechos poco conocidos o insuficientemente probados. Por eso "verdad histórica es aquello que las fuentes nos obligan a creer y que investigaciones posteriores pondrán en tela de juicio"². Y es entonces cuando vemos la trampa que nos tiende Halperin, cuando nos quiere demostrar que revisionismo es sinónimo de rosismo y fascismo. Este reduccionismo nos altera toda la comprensión, pues entonces el revisionismo se limitaría a destronar unos héroes, los del Parnaso liberal, para colocar en su lugar al Dictador de Palermo y los caudillos provinciales. Pero sucede que desde sus comienzos el revisionismo apuntó hacia fines más vastos. En el mismo manifiesto de Santa Fe, el 15 de junio de 1938, ya se propone como objetivo "acabar con la visión del pasado impuesta desde Caseros, que parte de un desnaturalizado concepto de patria"³. Ya no girará la historia en función de las instituciones del progresismo liberal, sino que se amasará con las penas y alegrías de un pueblo que busca en el pasado el sentido de su presente. Para mejor comprender este cambio de enfoque, nos parece oportuna esta reflexión de ese gran argentino que fue Dr. Arturo Jauretche. Nos decía, "...de mí puedo decir que sólo he integrado mi pensamiento nacional a través del revisionismo al que llegué tarde. Sólo el

conocimiento de la historia verdadera me ha permitido articular piezas que andaban dispersas y no formaban un todo. (...) de tal manera pensar una política nacional, sobre todo ejecutarla, requiere conocimiento de la historia verdadera que es el objeto del revisionismo histórico, por encima de las discrepancias que dentro del panorama general puedan tener los historiadores"⁴.

El revisionismo no es sinónimo de rosismo, "...lo que ocurre es que como corriente histórica nace con el estudio serio y desapasionado de la época rosista y cuestiona los moldes del liberalismo europeo para la organización institucional argentina. Esa primera etapa se prolonga hacia atrás cuestionando la leyenda negra sobre la dominación española y hacia adelante en la etapa que se abre después de Caseros, Pavón y el exterminio de las montoneras federales. Por eso en la corriente no hubo nunca uniformidad ideológica ni siquiera en los comienzos"⁵.

Esta diversidad nos explica que podamos incluir dentro del revisionismo a figuras tan dispares ideológicamente como los hermanos Irazusta, Ernesto Palacio, Carlos Ibarguren, el Padre Guillermo Furlong, Juan J. Hernández Arregui, Jorge A. Ramos, Rodolfo Puiggrós entre otros.

Tampoco puede señalarse que haya dado sólo modestísimas contribuciones al desarrollo historiográfico. Bastaría con hacer un relevamiento de la producción historiográfica de los últimos treinta años para ver que la versión académica o mitrista es magra, mientras que las obras fundamentales pertenecen al revisionismo. De este aporte historiográfico, como es lógico, hay obras de mayor o menor valor. Hay aportes documentales y hermenéuticos de primera agua y también trabajos que se limitan a difundir la investigación ajena. Por lo tanto es absolutamente legítima la crítica a tal o cual obra, así como destacar los aciertos o errores de este o aquel investigador, pero no puede desconocerse *in totum* al movimiento como tal. Sin embargo esta es la propuesta de Halperin, quien mediante vagas generalizaciones impugna a toda la corriente. En realidad esto no es nada científico.

La otra observación que le hace es la de ocuparse de modo casi obsesivo de la primera época independiente. Creemos que "se piensa el país rastreando su historia, herramienta fundamental para conocer la cultura de un pueblo. La función primordial de la historia (citando a R. Kusch) estriba en una primera autoconciencia de la comunidad, el primer atisbo de su integridad óptica como pueblo, porque el rastrear al ser y no ser de ella en el tiempo, recoge todas las fuerzas del pasado, todos los grados de libertad dejados en el pasado"⁶. Frente al consejo de Mitre a Saldías, cuando le recomienda que hay épocas que no merecen estudiarse, creemos que "es necesario que la historia se abarque integralmente. Esta auténtica integridad histórica es lo que necesita nuestro país y los tiempos han madurado para ello. Ningún hombre culto tiene derecho a ignorar las experiencias que nos legó el pasado, enseñaba Juan Álvarez en 1912 y Carlos Astrada en 1948 decía que "nada de lo acaecido en esta tierra que pisamos y en la que hemos nacido puede sernos ajeno, dejarnos indife-

rentes. Sólo tiene futuro históricamente, en el sentido de pulimento y depuración, lo que ya viene cargado de pasado memorable".

Finalmente cuestionar al revisionismo porque algunos de sus representantes participaron del nacionalismo de derecha y hayan sido partidarios de la revolución de 1930, no es serio. En primer lugar porque en el total de autores y obras revisionistas, ellos forman una minoría. Y además la opción política que puedan haber tenido en una coyuntura tan especial como la crisis de 1930, no invalida los aciertos o errores que puedan tener sus trabajos históricos.

Por último presentar como una limitación del revisionismo "ligar causalmente los acontecimientos de política internacional con los sucesos nacionales "no resiste el análisis. Si hay algo que puede considerarse un aporte a la comprensión del pasado es sin lugar a dudas haber descifrado las claves de la política internacional, en especial las de Gran Bretaña y Francia en el siglo XIX. Ello permitió dilucidar muchos acontecimientos de nuestra historia que si no eran incomprensibles.

Y digamos de paso que en este rastrear las influencias internacionales en nuestro acontecer político, los revisionistas no estuvieron solos. Nos bastaría con citar la magnífica y documentada obra de H.S. Ferns, entre los extranjeros, para comprender la importancia del tema⁷.

Una reflexión

A esta altura sería bueno que nos preguntáramos, por qué se le hace tan necesario a esta historiografía "progresista" cuestionar a los autores del revisionismo y silenciar sus aportes.

En realidad lo que más le pesa a esta historiografía iluminista son las conclusiones y el aporte revisionista a una nueva visión de nuestras raíces culturales. Repasemos los principales aportes del "decadente revisionismo" a la formación de la conciencia nacional.

En su rastrear el pasado anterior a 1810, descubrió una nacionalidad que preexistía. La Revolución de Mayo no había sido un mero epifenómeno de la Revolución Francesa, sino que se había nutrido en fuentes propias, las ideas sociales del pensamiento español del S. XVI, en especial la influencia de Francisco Suárez. También se debe al revisionismo haber establecido con claridad las diferencias sustanciales que separan a la España de los Austrias y su política referente a América y el brusco cambio que introducen los afrancesados Borbones en el siglo XVIII.

No pueden dejar de mencionarse en este sentido los trabajos del P. Guillermo Furlong, que no sólo esclarecieron el aspecto filosófico político que hemos mencionado, sino además todo el aporte cultural y educativo de España en los siglos XVI y XVII, especialmente la tarea llevada a cabo por la Iglesia. De gran trascendencia es su revaloración de toda la formidable experiencia en las Misiones Guaraníticas.

Otros se dedicaron a la investigación de la realidad económica anterior a 1810. El mito de los beneficios que el comercio libre trajo a estas playas en los años anteriores a la Revolución, quedó desvirtuado al compararlo con el proteccionismo que bajo los Austrias había logrado integrar las

economías regionales en lo que Jauretche llamó una geopolítica del Pacífico.

Los caudillos a quienes la historiografía había denigrado y presentado bajo la óptica sarmientina de bárbaros opuestos al progreso del país, cobraron otra dimensión. Aparecieron como los intérpretes de sus pueblos, como conductores que se enraizaban en las más puras tradiciones hispanoamericanas. Junto a los vecinos más espectables formaron esos senados locales de donde surgieron los pactos interprovinciales, esa especie de telaraña que fue tejiendo el armazón político de la Confederación, hasta la sanción de la Constitución de 1853. Otro aporte revisionista fue una nueva visión de los turbulentos años de la Dictadura Rosista. Ya después de los primeros trabajos, tal vez demasiado preocupados por la reivindicación individual de la figura de Rosas, surgió una interpretación más global. Es decir, se tuvo en cuenta el protagonismo popular, la resistencia tenaz ante las invasiones de Inglaterra y Francia coaligadas. Esta política internacional de la Confederación Argentina mereció los más encendidos elogios del Gral. San Martín, mientras que los unitarios hacían causa común con el invasor. Creemos que lo más importante fue que del estudio de los caudillos provinciales, ya no fue posible soslayarlos, y haber roto ese manto de silencio o de diatribas de la historia oficial, fue un triunfo del revisionismo.

Y siguiendo hacia adelante, mostró p. ej. la atrocidad de la política mitrista de exterminio del gaucho en el orden interno y su participación cómplice en la Guerra del Paraguay.

Desde entonces el *Martín Fierro* ya no pudo ser considerado como mera obra literaria, para pasar a ser un formidable alegato social. También el llamado Proyecto de 1880 mereció el tamiz de la crítica y el mentado "progreso liberal" mostró sus pies de barro en la gran crisis de 1890.

A modo de conclusión

Esta manera de enfocar el revisionismo que nos plantea Halperin es una versión actualizada de "civilización y barbarie". Según este esquema, si queremos ser un país progresista, prescindamos de la historia anterior a 1880, de la que sólo podemos extraer algunos hechos sin mayor relevancia. Vemos cómo, negando al revisionismo se está echando un manto de olvido sobre los acontecimientos memorables que explican nuestro ser. Y esta es una forma muy sutil y artera de ataque, que se complementa con el reduccionismo, como hemos visto. Bajo su ropaje novedoso esta interpretación no avanza sobre la actitud de modernidad nordeuropea intentada entre nosotros por la Generación de 1837, para quienes había que ocultar el "tenebroso pasado colonial", según expresión de Alberdi.

Hoy cobran actualidad estos conceptos de Dn. Arturo Jauretche, cuando sostenía: "si la desfiguración de la historia hubiera sido un hecho personal, la accidental acumulación de inexactitudes históricas que toda historia contiene unas veces por defecto de información y otras por defecto de interpretación, el error no tendría significado, no es pues un

problema de historiografía sino de política, lo que se nos ha presentado como historia de una política de la historia..." Esta política de la historia ataca medularmente nuestras raíces culturales y sirve para confundirnos en el presente y desorientarnos para el futuro. La finalidad que persigue es precisamente "que carezcamos de una conciencia nacional, que es la base necesaria de toda política de la nación"⁸.

Por último pensamos que todo este cuestionamiento al revisionismo, no es más que una batalla contra aquello que éste reivindicó, nuestro *ethos* cristiano y nuestra identidad latinoamericana.

Creemos que "nuestros pueblos son más antiguos que nuestros estados nacionales. Nuestros pueblos surgen en el siglo XVI y los estados nacionales en el siglo XIX. Y la ideología intentó vanamente pensar que los pueblos se habían conformado desde los estados nacionales. Pero esto no es así, incluso desde la formación de los estados nacionales se intentó tomar distancia contra todo el período en que se había producido la formación del pueblo con el barroco latinoamericano"⁹.

El revisionismo argentino cumplió de manera acabada el rescate de nuestra identidad. Identidad que molesta a quienes desde la social-democracia propician la transculturación.

Referencias bibliográficas

¹ Tulio HALPERIN DHONGUI, *El revisionismo histórico como visión decadentista de la historia nacional*, en *Punto de Vista*, N° 23, abril 1985, Buenos Aires.

² Antonio PEREZ AMUCHASTEGUI, *Algo más sobre la historia*, Buenos Aires, 1977, p. 124.

³ Arturo JAURETCHE, *Política nacional y revisionismo histórico*, Buenos Aires, 1970, p. 9.

⁴ *Ibidem*, p. 8.

⁵ Norberto D'ATRI, *El revisionismo histórico. Su historiografía*, en Arturo JAURETCHE, *ob. cit.*, p. 115.

⁶ Gerardo T. FARRELL, *Argentina como cultura*, edit. Docencia, Buenos Aires, 1988, p. 29.

⁷ H.S. FERNS, *Argentina y Gran Bretaña en el siglo XIX*, Solar Hachette, Buenos Aires, 1966. Importante trabajo sobre la base de archivos ingleses, clarifica hechos de nuestra historia.

⁸ Arturo JAURETCHE, *ob. cit.*, p. 15.

⁹ Pedro MORANDE, *Un pueblo hacia su origen*, (reportaje realizado por Luis H. Vignolo y Javier Restan) en *Revista Esquiú*, N° 1490, 20-26 noviembre 1988.

Carlos Pérez Zavala (Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba)

El trabajo y la riqueza en el pensamiento de J.B. Alberdi

El trabajo, la riqueza y la industria

Exponemos el pensamiento de Alberdi, como aparece sobre todo en las *Bases y puntos de partida...* (1852) y en el *Sistema económico y rentístico...* (1854). Estas obras corresponden al momento más europeísta de Alberdi.

Rivadavia fundó el Colegio de Ciencias Morales. Hubiera sido mejor que hubiera creado uno de "ciencias exactas y de artes aplicadas a la industria" (Alberdi, 1886, t. III, 418). No es que subestime la moral, "pero los hechos prueban que se llega más a la moral por el camino de los hábitos laboriosos y productivos... que no por la instrucción abstracta. Estos países necesitan más de ingenieros, de geólogos y naturalistas, que de abogados y teólogos" (ibid.).

La instrucción debe contraerse a ciencias y artes de aplicación, a lenguas vivas, promoviendo las escuelas de comercio y de industria. Así debe ser educada nuestra juventud. El agobiante enemigo de nuestro progreso es el desierto, "el atraso material, la naturaleza bruta y primitiva de nuestro continente" (t. IV, 419). Para salvar a la juventud, no hay que entregarla al misticismo, hay que levantar "templos a la industria" (ibid.). Considera que "la industria es el gran medio de moralización. Facilitando los medios de vivir, previene el delito, hijo las más veces de la miseria y del ocio" (ibid.).

En cuanto a la moralidad religiosa, dice que "la Inglaterra y los Estados Unidos han llegado a la moralidad religiosa por la industria; y la España no ha podido llegar a la industria y a la libertad por la simple devoción. La España no ha pecado nunca por impía; pero no le ha bastado eso para escapar de la pobreza, de la corrupción y del despotismo" (ibid.).

En su disputa con Sarmiento, que defiende la educación por la escuela, Alberdi se pronuncia por la educación por las cosas. Poniendo como base la libertad del individuo, se trasplantan pedazos vivos de civilización europea, los inmigrantes con sus hábitos de trabajo; y como los hábitos son contagiosos, el hombre de aquí se educa y cambia sus costumbres. Se conjugan en él "el orden que nace del ejercicio espontáneo de la libertad y la sociedad integrada por el ferrocarril y la industria" (Botana, 1984:309).

En *Sistema...* Alberdi no se ocupa tanto de las cosas ya construidas por el hombre en la sociedad industrial sino más bien de la *teoría de la libertad ordenada al cambio*, cómo deben suprimirse los privilegios, la servidumbre y todas las vallas que impiden a la Providencia llevar a cabo su fin, que es el bien. (t. IV, 315).

La Constitución es una ley suprema que reconcilia al individuo con el orden natural, asegurando la acción del trabajo, del capital y de la tierra. "Organizar el trabajo no es más que organizar la libertad, organizarlo en todos sus ramos, es organizar la libertad agrícola, la libertad de comercio,

la libertad fabril. Esta organización es negativa en su mayor parte, consiste en la abstención reducida al sistema... dejar hacer a todos los puntos en que los otros hacían por sí, o impedían hacer" (t. IV; Botana, 316).

¿Puede acusarse a Alberdi de materialismo ético y de economicismo?

Eugenio Pucciarelli, en el prólogo a *La libertad creadora*, de Korn, dice que este autor "al desenterrar las raíces ideológicas del pasado argentino, resulta ser el crítico de la ideología de Alberdi, ideología que inspiró la actitud política de tres generaciones: la de los proscriptos, la de Caseros, y la de 1880" (Korn 1963: 11). Alberdi, según Korn y Pucciarelli, repudió la tradición hispano colonial, la mentalidad criolla, puso el "desarrollo económico" como fin y la "asimilación de la cultura europea como medio" (ob. cit., 12). Esta ideología ha inspirado "la mentalidad pragmática de nuestro pueblo, dice Pucciarelli, más ávido de riquezas y comodidades que de bienes espirituales y, en orden a la cultura, ha estimulado el remedo sin elegancia de ejemplos foráneos". Es menester, continúa, siguiendo las *Nuevas Bases* de Korn (1926), "dignificar el interés económico, que antes era un fin, con el concepto ético de la justicia social" y, a la vez, "concebir el desarrollo económico como un medio para labrar una cultura nacional!" a tono con nuestra personalidad. (Korn, 1963:12, 1983:299).

De la crítica de Pucciarelli, inspirado en Korn, rescatamos que es necesario completar el ideario alberdiano labrando una cultura nacional y latinoamericana y dignificando todo interés con el concepto ético de justicia social. Esto sin olvidar los errores graves en que incurre Alberdi en otros aspectos.

Pero, en lo que respecta al materialismo ético y al economicismo atribuido a Alberdi, hay una opinión distinta a la de Korn y Pucciarelli. Coriolano Alberini, en su artículo "La metafísica de Alberdi", escribe: "En el orden ético de Alberdi, jamás se someten los valores fines a los valores medios. Dice que la utilidad es el medio, el bien, el fin. Imaginó una técnica historicista para un ideal iluminista. Su iluminismo es el de Mayo, con toque de espiritualismo ecléctico. Sus valores supremos son justicia, libertad, bondad, cultura... Si exacerbó la política de los medios, se debe a la conciencia dolorosa del desierto argentino, no se diga que postergó la dignidad. Es ridículo hablar del materialismo ético de Alberdi... Por lo demás, fuera ridículo llamarle a uno pragmático, porque exige que la gente se bañe, que los ciudadanos tengan obras de salubridad y la pampa cuente con caminos y alambrados" (Alberini, C. Archivo de la UBA, t. 9, 237; Pérez Zavala, C. 1989).

Creemos que tiene razón Alberini en el tema del materialismo ético y del economicismo de Alberdi. Cuando éste propició una cultura del trabajo, pensando que el trabajo era un remedio contra el atraso y la miseria y un aliado del buen obrar, exageró creyendo demasiado en su virtualidad pero no cayó por eso en el materialismo sino que le dio al trabajo un sentido. No negamos que las ideas discriminatorias de Alberdi contribuyeron a una inadecuada distribución de las riquezas.

“La riqueza no es para ella (la juventud) el fin, sino el medio más eficaz para cambiar la condición del hombre argentino, que al presente peca especialmente con la pobreza material... No es el materialismo, es el espiritualismo ilustrado lo que nos induce a colocar los intereses económicos como fines de primer rango en el derecho constitucional argentino” (t. IV, 254). Esta obra data de 1854. Mucho más tarde, vuelve sobre el tema: “El materialismo es una pasión plebeya, que todo degrada y venaliza. Es la embriaguez de las sociedades embrionarias o caducas, sin culto por la elevación moral e intelectual, que da tono y grandeza al individuo, a la sociedad y a la nación. Es el orgullo del vientre despreciando al cerebro. El culto exclusivo del oro acabaría por degradar a la humanidad”. (José López, Alberdi, *Pensamientos de ultratumba*, París, Lahure, S.F.; Pérez Zavala, 1989).

Alberdi no es positivista, aunque hable de filosofía aplicada. En *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, A.A. Roig incluye entre los representantes de las corrientes espiritualistas a J.B. Alberdi, D.F. Sarmiento, V.F. López. Ellos, que “habían comenzado en una actitud de abierto rechazo al eclecticismo, al promediar el siglo evolucionan también hacia el racionalismo” (105). En cuanto a la filosofía de la Constitución, ella es racionalista-liberal más que positivista, sin olvidar los elementos que comporta del catolicismo. “Lo mismo que sucedió con Sarmiento, sus doctrinas fueron más tarde asimiladas por el positivismo argentino”. Esta es la razón por la cual frecuentemente se lo confunde con los positivistas.

Necesidad de una teoría arraigada y proyectiva del trabajo y la riqueza en Latinoamérica

Queremos decir una teoría que no aparezca al margen de nuestra historia, que es la que nos configura, y que no se quede en el pasado, que ciertamente no es adorable. Apelamos en este caso a la religión, porque la religión y la lengua son los elementos más comunes que tenemos los latinoamericanos. Además, las motivaciones de Alberdi no son ajenas a la misma.

Max Weber (*Die protestantische Ethik*, Tübingen, 1981) ha puesto sobre el tapete el papel que juega el protestantismo (especialmente la doctrina del pastor Baxter) en el aprecio de la riqueza. Ser rico es una señal de ser elegido. El trabajo desempeña el rol de prevenir contra los malos hábitos y deseos. La acumulación de capital surge como consecuencia de esta urgencia de poseer, pero también como resultado de una vida de sacrificio y esfuerzo. El aprecio por la riqueza es, en el protestantismo, desmesurado.

Aunque no existen estudios comparables al mentado sobre la influencia del catolicismo en el desarrollo de España y de nuestro Continente, es evidente, sin necesidad de profundizar mucho, que no hubo una doctrina coherente. Esto se hace más claro cuando se advierte que no se aprovecha el tesoro doctrinal contenido en los libros sagrados. Ya el mismo Alberdi advierte que tuvimos un catolicismo militante y signado por la Anti-Re-

forma. Se destacan los dogmas negados por los protestantes. (Fragmento Preliminar al estudio del derecho, Notas).

Se ha tenido en cuenta poco que el primer libro de la Biblia, el Génesis (1,27), dice: “Y creó Dios al hombre a su imagen. A imagen de Dios los creó. Macho y hembra los creó. Dios los bendijo, diciéndoles: Sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla”. La tierra es dada como tarea. Si el hombre no puede volver al paraíso terrenal, al seno materno, es porque debe salir al mundo para crear una civilización.

En el catolicismo la doctrina sobre el trabajo y la riqueza es deficiente. Durante la conquista y colonización se habló mucho de salvación del alma, del peligro de las riquezas; pero, sin teoría, y con temor, muchos se enriquecieron. Los libros sagrados, en cambio, destacan permanentemente el sentido de cuerpo, de viña, de trigo de la comunidad creyente. El peligro de la riqueza se disuelve si se la subordina al sentido de comunidad y se le quita el señuelo de fin.

¿Por qué no puede idealizarse el atraso?

Porque todo ser humano tiene una gran dignidad, porque somos fundamentalmente iguales. Porque jamás puede justificarse la muerte de una sola persona por mala alimentación o falta de asistencia.

¿Qué es el trabajo?

Es una prolongación de la obra creadora. No sólo la materia tiene capacidad de evolución. El hombre muestra más la potencia creadora del Creador, cuando es capaz de crear que cuando sólo copia o repite.

Una cultura del trabajo y de la creatividad permitiría una sana acumulación de bienes que salvaguardaría la dignidad de los ciudadanos y sería un vehículo de cultura.

La creatividad es la máxima felicidad del ser humano.

¿De dónde vienen los temores al tener de parte de los católicos sociales o de parte de los marxistas o de los hombres preocupados por los que menos tienen? De parte de los católicos, creemos que los temores vienen de una lectura desatenta de los textos bíblicos. De parte de los marxistas, del olvido de que la vida, además de conflicto, es también fruición y alegría. De parte de muchos hombres y mujeres de buena voluntad, el temor proviene de los excesos del tener de la sociedad consumista.

En nuestro Continente, el liberalismo desarrolló una brillante teoría del tener, para unos pocos.

Pensamos que falta una teoría del tener no frenético y del trabajo creador. En ella podrían trabajar todos los hombres, de cualquier prosapia intelectual o política.

Como aporte, sólo podemos tirar, ahora, algunas líneas.

- | | |
|----------------------------------------|-------------------------|
| -frente al individualismo egoísta | la conciencia social |
| -frente al “da para que te den” | “da y otros te darán” |
| -frente al lujo hiriente y al derroche | la austeridad alegre |
| -frente al privilegio que da el dinero | la voluntad de servicio |
| -frente a la soledad del pensador | |

o del incomprendido la civilización de la comunicación
No hay pobres por la voluntad de Dios. Hay pobres por la voluntad de los hombres.

No hay que idealizar la pobreza. Ni la pobreza ni la miseria ayudan a ser mejores. No hay que predicarles pobreza a los pobres, sino a los que tienen el corazón pegado a la riqueza.

Para manejar los bienes sin apegarse a ellos, hace falta un espíritu de pobre.

Un pobre puede tener espíritu de rico. Pero el rico, además del espíritu, tiene los bienes.

Al pobre hay que ayudarlo a superar la mentalidad de condenado a ser pobre.

En ciertas zonas de Latinoamérica, hay que ayudar a erradicar los miedos ancestrales, arraigados en la conciencia del pueblo por la deficiente presentación del mensaje cristiano.

Referencias bibliográficas

J.B. ALBERDI, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina (1852)*, O.C., t. III, Buenos Aires, La tribuna nacional, 1886.

J.B. ALBERDI, *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina según la Constitución de 1853*, O.C., t. IV, 1886.

N. BOTANA, *La tradición republicana*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1984.

A. KORN, *La libertad creadora*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1963.

A. KORN, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, Solar, 1986.

C. PEREZ ZAVALA, *Eurofilia*, en *Tres momentos en el pensamiento de Alberdi*, Río Cuarto, Universidad Nacional, 1989. En preparación.

A.A. ROIG, *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, México, Cajica-Puebla, 1972.

Javier Pinedo Castro (Universidad de Talca, Chile)

Cuatro etapas en la concepción historicista del ser latinoamericano

Introducción

Lo que pretende este breve trabajo es presentar cuatro momentos importantes -por ser configuradores de visiones de mundo permanecedoras- en las que América ha ido constituyendo su identidad. Estos cuatro momentos sólo deben ser considerados como grandes esquemas, que posteriormente habrá que complementar con el estudio de otros autores, obras y esquemas de pensamiento no mencionados aquí.

El tema de la identidad americana -aquello que América es- resulta vasto y complejo. Debe ser tratado con trabajos verticales y específicos; pero también con estudios, como este, amplios y en el que se analizan grandes coordenadas histórico-ideológicas, que sirvan posteriormente a estudios más profundos.

En este trabajo se rastrea la evolución del modo cómo ha sido concebido el ser americano desde su aparición ante la conciencia de occidente, hasta los tiempos presentes. El presupuesto básico considera que el ser latinoamericano, como todo ser, es histórico, y que su identidad se modifica a través del tiempo, aun cuando puedan conservar elementos constitutivos permanentes. En esta historicidad, un esquema de oposición entre América y Europa ha permanecido por largo tiempo. No se trata de reactualizar esquemas bipolares ya bastante desestimados por los estudiosos del pensamiento latinoamericano, pero resulta notorio que América debe al Centro (Europa especialmente, aunque también los EE.UU., y otros polos de atracción) desde un comienzo su imagen y ha sido posteriormente en el rechazo o acercamiento a esta imagen foránea, en la que se ha ido configurando como identidad cultural, histórica y política. Revisemos estos cuatro momentos.

1. En el primero, y en base a la lectura de textos de los cronistas, es posible concluir que la actitud básica del conquistador español, al enfrentarse a la realidad humana, geográfica y natural del Nuevo Mundo, fue la de establecer comparaciones y diferencias entre el Nuevo y el Viejo Mundo. La actitud de Colón, por ejemplo, al describir "las indias" en su *Carta de Relación de 1493* es, en primer lugar, compararlas con Europa.

...las tierras de ella (la isla Juana) son altas y (hay) muchas sierras y montañas altísimas, sin comparación (con) la isla de Tenerife, todas hermosísimas, de mil hechuras, y todas andables y llenas de árboles de mil maneras (...) y tengo por dicho que jamás pierden la hoja, según lo pude comprender, que los vi tan verdes y tan hermosos como son por mayo en España.

Posteriormente establece las diferencias, las cuales conducen a una jerarquización, ya sea por medio del modelo cristiano (alma, cuerpo) o por postulados aristotélicos (hombre libre, esclavo), marginando así al Nuevo Mundo. E.O'Gorman ha demostrado cómo América -la sin historia- fue sometida a la Europa histórica.

Corresponde a la máxima diferenciación que se podía establecer.

Otro recurso utilizado por Colón y que prueba lo anterior, es el de bautizar con nombres nuevos la realidad americana: "A la primera que hallé puse nombre San Salvador (...) los indios la llaman Guanahani. A la segunda puse nombre la isla de Santa María de Concepción: a la tercera Fernandina, a la cuarta la Isabela, a la quinta la isla Juana, y así a cada una nombre nuevo".

La acción del europeo se transformó en un espejo necesario para conocer(se) el mundo americano, establecido como distinto del Viejo Mundo. Por lo demás, también los indígenas participaron de un esquema

similar y han dejado escrito en sus crónicas (o anticrónicas) las distancias que los separaban de los recién llegados. Esta perspectiva -como se sabe- irritó a sectores americanistas posteriores que criticaron la desproporción del punto de vista del conquistador: Colón por conocer España y las "Indias" podía recurrir al comparativo. Esta es (o no) como aquélla. Perspectiva imposible de realizar por el indígena, que sólo conoció una de las dos realidades, la propia. Dos mundos diferentes, uno de los cuales (América) debe explicarse a Europa. Mucho más tarde, la novela criollista de nuestro siglo, continuando esta tradición, explicó lingüísticamente ciertos conceptos u objetos, absolutamente conocidos por los americanos, en numerosos pie de página destinados a lectores extranjeros.

El Nuevo Mundo, subordinado, se transforma así en un ser ahistórico, poseedor de una maravillosa realidad geográfica, pero vacía de ser (o sólo como posibilidad potencial); surgiendo así, desde el comienzo, los términos de **centro y periferia**.

2. En un segundo momento, encontramos en una serie de pensadores americanos del período colonial, una perspectiva nueva, consistente en establecer **semejanzas** entre el Viejo y Nuevo Mundo. Al revisar autores mestizos como Garcilaso de la Vega, observamos su interés por dejar testimonio de las semejanzas entre ambos. Su preocupación es terminar con la marginación establecida en el comienzo, así como con las jerarquías ideológicas que instalaban al Nuevo Mundo en un lugar secundario de la historia.

El Inca Garcilaso de la Vega, cuya vida y obra es vastamente conocida, y por razones comprensibles, a la pregunta de "si hay muchos mundos", escribe en sus **Comentarios Reales** (compuesto y publicado en España en 1606-1617) que el mundo es uno solo y que las diferencias sólo tienen un carácter histórico transitorio debido a su mayor o menor tiempo de conocimiento, "...se podrá afirmar que no hay más que un mundo, y aunque llamamos Mundo Viejo y Mundo Nuevo es por haberse descubierto éste nuevamente para nosotros, y no porque sean dos, sino todo uno". En seguida discute la antigua tesis geográfica, según la cual, los pueblos que habitaban las zonas de extremo calor o extremo frío, así como las islas, eran inhabitables o estaban pobladas por individuos que -por naturaleza- debían ser esclavos:

A los que afirman que de las cinco partes del mundo que llaman Zonas no son habitables más de las dos templadas, y que la del medio, por su excesivo calor, y las dos de los cabos, por el demasiado frío son inhabitables (...) puedo afirmar (...) que yo nací en la Tórrida zona, que es en el Cozco, y me crié en ella hasta los veinte años.

Este afán ecuménico de constituir un solo mundo y no dos, va unido a un mayor crecimiento en la identidad del ser americano a través de la percepción del Inca Garcilaso; el cual, aunque se presenta como "indio" -lo que si fue una imagen verdadera de sí mismo o una autoironía- no evitó sus desgarros existenciales al saberse excluido de la sociedad hispana a la

que tanto aspiraba a integrarse. El Inca presenta rasgos característicos de la mentalidad occidental: una concepción teológica de la historia, en la que el acontecer humano está sometido a un proyecto divino. Sus argumentos están marcados por un notorio cristianismo: "...no es de imaginar, cuanto más de creer, que partes tan grandes del mundo las hiciese Dios inútiles, habiéndolo criado todo para que lo habitasen los hombres". Descartando así a los "antiguos" (Aristóteles) precristianos, superados por la ciencia de la revelación.

Estamos en presencia de una primera conciencia americana que intenta universalizarse, integrándose al resto del planeta, como uno más. Es interesante señalar que el Inca Garcilaso pretendió identificarse con Europa, en tanto que individuo perteneciente a un estado social y racial, considerado por él, como superior (Inca) pero sin incluir a toda la realidad americana; no por ejemplo, a los pueblos vencidos y sometidos por los Incas, y para quienes en su opinión, el sometimiento había resultado tan ventajoso, como lo había sido, desde una perspectiva hispana, el sometimiento del Inca al español. Al intento ecuménico del Inca Garcilaso se debe agregar el pensamiento de Sor Juana I. de la Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora y otros pensadores ilustrados novohispanos; nos detendremos en el caso del jesuita chileno, Juan I. Molina, que vivió en Europa desde los 28 años producto del exilio impuesto a los de su orden por Carlos III. Molina en Bolonia, se dedicó a reflexionar sobre el Nuevo Mundo y producto de estas reflexiones compuso cinco libros dedicados a describir el ambiente humano, natural y civil de Chile.

La actitud de Molina es paradigmática y constituye una visión del mundo universalista, con la cual responde a las teorías de algunos pensadores europeos del s. XVIII (De Pauw, Buffon, etc.) con la tesis de que las **semejanzas** entre el Viejo y el Nuevo Mundo son mayores que las diferencias que señalan la inferioridad intelectual, sexual, cultural y geográfica, con que los racistas presentaban América. Para él, el mundo constituye uno solo, en su origen, aunque posea diferencias en su desarrollo posterior.

Así, al observar la igualdad entre las creencias religiosas mapuches y las europeas, escribe que no se trata de una copia sino de una prueba más de la identidad común entre los hombres, anotando que "...la mente humana, puesta en las mismas circunstancias, se forma las mismas ideas", con lo que quiere señalar que todo hombre tiene una capacidad similar de aproximarse a la realidad y de aprehender de ella (materialmente hablando) y que sólo se diferencian por las diversas circunstancias en las que les corresponde habitar. Cambiadas éstas, todos los hombres reaccionarían o pensarían de igual forma. El problema del Nuevo y Viejo Mundo se reduce, como en el Inca Garcilaso, a una situación de mayor o menor desarrollo cultural, pero la constitución humana básicamente es la misma. Esta conclusión la debe haber conocido Molina en su propia experiencia de viajero de la provinciana Guaraculén a la culta Bolonia.

La conclusión más fácil que podemos obtener, es que desde comienzos del siglo XVII, y hasta finales del s. XVIII, América ha producido

pensadores que experimentan la necesidad de acercarse a Europa y plantear las semejanzas con ésta, tratando de evitar las diferencias que la segregaban a un segundo lugar histórico-cultural.

3. En un tercer caso incluimos un grupo de pensadores del s. XIX y XX los que se caracterizan esencialmente por establecer ellos las diferencias entre América y Europa, pero desde el punto de vista americano. Puede parecer demasiado mecanicista, pero efectivamente, si revisamos las obras de A. Bello, E. Echeverría, José V. Lastarria, D.F. Sarmiento, en un comienzo; y más tarde las de J. Vasconcelos, A. Carpentier, Mariátegui y otros, se observa que estos autores se empeñaron en plantear una identidad cultural, en la que se invierte el modelo anterior. Son ellos los que plantean que no hay un solo mundo sino dos, y ambos muy distintos. Esta postura tendrá un fuerte apoyo en dos hechos que aseguraron que Europa no constituía un modelo eterno para América: la primera guerra mundial y la publicación de *La decadencia de Occidente* por O. Spencer en 1916.

Es cierto que los autores citados no constituyen un grupo homogéneo, y se diferencian, por ejemplo, en el mayor o menor optimismo con que perciben el Nuevo Mundo: así, frente a la euforia con que A. Bello canta a América en *Alocución a la poesía* y *La agricultura de la zona tórrida* ("¡Oh jóvenes naciones, que ceñidas/ alzáis sobre el atónito Occidente/ de tempranos laureles la cabeza."); encontramos el pesimismo de Echeverría o Sarmiento ante la, en su opinión, inmodificable "barbarie" americana. Pero en ambos, América se presenta como una realidad distinta al Viejo Mundo.

Literariamente hablando, Cedomil Goic ha aplicado el esquema de los "niveles de estilo" (otorgando a Europa el nivel superior y a América el bajo) y ha probado que la literatura moderna hispanoamericana los invirtió, hasta llegar, incluso, a una predilección (especialmente en el romanticismo social) por lo que Goic denomina "el despertar de lo bajo", como sinónimo de lo popular.

La literatura moderna se caracteriza (y por cierto no sólo en América) por el intento de creación de una literatura nacional, observable en la mayoría de los programas de Sarmiento, Lastarria y Altamirano, como en la novela indigenista y en las reflexiones de Mariátegui intentando crear un arte nacional.

Los románticos establecieron las diferencias: presentaron al americano como un ser nuevo, física y psicológicamente; un hombre que debía mirar al mundo desde su perspectiva americana. Aunque es cierto que muchos de estos pensadores plantearon la especificidad casi sólo como un rechazo a España, con gran admiración, en cambio, por el liberalismo del resto de Europa. Pero en todo caso, y aunque es notorio su interés por lo que sucede en otras regiones del planeta, se advierte también que establecieron la existencia de dos mundos distintos. Muchos de ellos, recuperando las antiguas utopías, perciben América como el lugar de un nuevo orden social y cultural y a Europa como el antiguo orden político. José V. Lastarria, por ejemplo, muestra esta actitud al señalar la singularidad de

Chile en relación al pasado colonial o al futuro de otras naciones: "...manifestar al mundo que ya nuestro Chile empieza a pensar en lo que es y en lo que será". La diferenciación se observa, sobre todo, en su concepción de la literatura, pues si ésta es la "expresión de la sociedad" y la sociedad chilena es distinta de la europea, deberá por tanto crearse una literatura original que muestre las especificidades. Lastarria, en el *Discurso Inaugural de la Sociedad Literaria* (1842), insiste sobre esta idea: "*No hay sobre la tierra pueblos que tengan como los americanos una necesidad más imperiosa de ser originales en su literatura, porque todas sus modificaciones le son peculiares y nada tienen en común con las que constituyen la originalidad del Viejo Mundo*".

Lastarria, y en general los liberales, hicieron tabla rasa del pasado, postulando que con ellos comenzaba la verdadera independencia. La política y la del espíritu.

4. En relación a lo ocurrido en nuestro siglo, se debe decir que el aumento de la producción cultural ha estrechado estos ciclos, por la mayor cantidad de posturas ideológicas surgidas en un menor tiempo, por lo cual es posible que dos o más de estas tendencias coexistan en cortos períodos. El modernismo, por ejemplo, presentó tanto una tendencia universalista como una regionalista. Y el mundonovismo (o el neoindigenismo) se presenta casi contemporáneamente al cosmopolitismo de V. Huidobro, Neruda o a la búsqueda de la "utopía del hombre universal" (Yurkievich) de Borges. En todo caso, el intento más notorio de la conciencia americana contemporánea parece corresponder al llamado "nuevo universalismo" y que tiene su presencia más notoria en el "boom" de la literatura latinoamericana de los años 60. Se utilizan técnicas literarias europeas, recurriendo a una cultura afrancesada o humanística (Darío, Reyes, Rodó, etc.). En un plano más profundo, encontramos el planteamiento de lo que Fernando Ainsa llama "un nuevo universalismo", presente en la posibilidad de creación de "la esperanza de un mundo multipolar". O. Paz al finalizar su ensayo *El laberinto de la soledad* anota que "*Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres*", significando con esta postura que, aunque se reconocen las diferencias, se aspira a convivir con el resto de todas las culturas. La brevedad nos impide desarrollar esta idea detenidamente.

Conclusión

Lo anterior pretende mostrar, rápidamente, que en la constitución de una conciencia americana los conceptos de Europa y América (y sus sinónimos: universalismo, regionalismo; cosmopolitismo, nacionalismo, etc.) han sido niveles presentes desde el comienzo mismo del descubrimiento. Se puede observar que el pensamiento americano se ha ido constituyendo por estas bipolaridades que consideran privilegiadamente uno de los dos niveles. Ambas posturas, en ocasiones, han llegado a la intolerancia de, por ejemplo, rechazar todo lo foráneo (escritores "parricidas") o de recurrir, por el contrario, privilegiadamente a criterios externos para comprender la realidad americana. Y como ésta es múltiple y

heterogénea cada sector ha tratado de imponer visiones definitivas, dejando fuera de sus análisis una parte del mundo estudiado.

En mi opinión, la oposición Europa-América continuará todavía por mucho tiempo. Surgirán nuevas corrientes regionalistas y otras universalistas. Pues de ambas estamos contruidos. Parece claro, hoy en día, que para un latinoamericano no hay muchos otros modelos político-culturales a seguir que los vigentes en Europa (o los países desarrollados de Occidente), y es notorio también, que seguiremos manteniendo las diferencias con esos modelos. Es en esta oposición en que se debatirá el ser americano, como lo ha hecho en el pasado. Es posible que por el aumento de las comunicaciones, el modelo universalista se imponga más allá incluso de las fronteras latinoamericanas, pero probablemente así y todo, mantendremos las diferencias que plantea nuestra identidad periférica. En la opción: un mundo, nuestro mundo; deberemos evitar mirarnos como representantes de lo "real maravilloso", o como de seres marginales y aislados. ¿Pondremos el acento en las diferencias o en las semejanzas? Habrá que conciliar lo propio con lo universal, pues ni lo nuestro es tan sólido ni lo foráneo será aceptado tan fácilmente. Probablemente la propia realidad tenga respuestas más firmes que las nuestras.

José Julián Prado (Universidad Nacional de Río Cuarto, CONICET)

El discurso de la diferencia cultural latinoamericana. Problemas epistemológicos

Existe en América Latina un discurso, a la vez interpretativo y reivindicatorio, de su propia identidad y peculiaridad cultural.

En este discurso se busca, en unos casos, la toma de conciencia y la defensa de "la cultura Latinoamericana" frente a las amenazas de homogeneización por la civilización científico-tecnológica, o de convertirnos en un apéndice de la cultura europea o norteamericana. En otros casos se despliega un discurso en defensa de los núcleos culturales diversos (indígenas, rurales, regionales, tradicionales...), que, dentro de Latinoamérica, pueblan el territorio de un mismo Estado nacional, o comparten territorios de más de un Estado. Con el discurso de la diversidad, coexiste el de la unificación cultural, tanto en vistas de la consolidación nacional, como de la integración latinoamericana.

En este discurso polifacético convergen múltiples juegos de lenguaje -científicos, políticos, literarios- y se suman enunciados constativos (sobre la realidad cultural fáctica de Latinoamérica), y proposiciones performativas, prescriptivas y desiderativas (sobre el ideal, el deber ser y la voluntad de realización de proyectos culturales).

Mi objetivo es explicitar algunos problemas conceptuales y de fundamentación crítica de este discurso.

La ambigüedad del concepto de cultura

Hay en uso dos conceptos de cultura. La significación más corriente del término apunta al subsistema "simbólico" de la vida de las sociedades, especialmente a las expresiones artísticas y literarias, y en forma más amplia, a las representaciones y los mensajes, que se intercambian dentro de una sociedad. Frente a este concepto parcial, la Antropología ha difundido otra acepción -"integral"- de cultura: se denomina "culturas" a las formas sociales de vida compartidas y estables. Una cultura es el conjunto estructurado de todos los factores institucionalizados, que integran la vida de las poblaciones humanas: técnica, organización económica, social, política y jurídica, lenguaje, creencias, normas, religión, arte. En este segundo concepto de cultura se subrayan dos características: es un concepto integral, porque incluye todos los factores institucionalizados de la vida de los pueblos; y supone una fuerte unidad estructural de esos factores: son todos interdependientes, y conforman una modalidad específica de instalación en el mundo.

La ambigüedad proviene del uso indiscriminado de ambos conceptos en el mismo discurso. Para hablar de identidad, diversidad, integración, o diferencia de la realidad cultural latinoamericana, es necesario que esté claro el concepto de cultura con que se opera en cada caso.

El concepto "simbólico" tiene la ventaja de delimitar un subsistema de la vida de la sociedad, mientras que el concepto integral debe operar con todos los factores, lo que le resta, en un sentido, especificidad. Pero, por otro lado, el tratamiento completamente por separado de la cultura simbólica se desliza fácilmente a una idea dualista de la vida social (semejante a la del dualismo antropológico de cuerpo y mente). Para quienes sostenemos la falsedad del dualismo, el concepto integral de cultura es adecuado, porque pone de manifiesto el campo de relaciones internas que unen la esfera simbólica con los demás factores en una estructura única.

Sin embargo, para el análisis de nuestra cultura en la actualidad, considero necesario flexibilizar un rasgo del concepto antropológico integral de cultura: el de la potente unidad estructural y la escasa importancia de los cambios históricos. Ese rasgo era válido para el estudio antropológico de culturas "Primitivas" altamente coherentes y aisladas, pero no se adapta al estudio de las sociedades occidentales modernas, y en especial al de las realidades culturales latinoamericanas. Las nuestras son sociedades que se han desarrollado con una mezcla de culturas (aborígenes, hispánica, francesa, inmigratorias), y además manifiestan actualmente un pluralismo, que afecta el núcleo mismo de sus creencias y valores básicos. Por otra parte, debemos considerar que toda identidad cultural no es un hecho natural, sino algo constituido por la acción social y que se halla en un continuo proceso de modificaciones. Nuestras sociedades actuales se caracterizan por la aceleración de esos cambios históricos, lo que torna imposible una aprehensión puramente estructural-sincrónica de nuestra cultura.

Pluralidad y unidad de formas sociales de vida en América Latina

Ya he relevado la existencia de un discurso de reivindicación de las diversas culturas de América Latina. Parece un hecho innegable la diferencia en las formas sociales de vida propias de diversas poblaciones. Sin embargo no hay consenso sobre cuántas y cuáles sean las diversas culturas. Esto es un índice de la dificultad de un tratamiento riguroso de la diferenciación cultural interna del subcontinente. Se habla, por ejemplo, de culturas regionales en sentido "macro" (vgr. las andinas) y "micro" (vgr. comunidades indígenas, la cultura del NOA, o la portuaria en Argentina), de culturas nacionales, de configuraciones histórico-culturales (Pueblos-Testimonio, Pueblos Nuevos y Pueblos Transplantados, cfr. Darcy Ribeiro), de cultura popular y elitista, rural y urbana.

No abordaré aquí el problema de los requisitos epistemológicos para la identificación y delimitación de las culturas de América Latina. Me basta con registrar esa diversidad cultural para plantear, desde ella, la cuestión del significado y el referente de la expresión "la cultura latinoamericana" (que connota aparentemente la unidad interna de una sola cultura).

Esta cuestión de la unidad está presente principalmente en el discurso político y en el discurso económico de la integración latinoamericana. Ahora bien, desde el concepto integral de cultura, interesa visualizar que no se trata sólo de integración económica o política, sino de la vigencia de una forma social de vida en el pasado y en el presente.

Este enfoque recupera el rol no sólo expresivo sino también constituyente de la cultura simbólica para la integración latinoamericana (por ejemplo, el rol de la novelística, del cine, de la religiosidad popular, y de los sistemas educativos).

Desde esta perspectiva integral me pregunto si podemos indicar una forma social de vida, común a toda América Latina y propia sólo de ella. Y me parece que podemos señalar un conjunto de rasgos que, como tal, es compartido y peculiar.

El núcleo actual de rasgos relevantes se explica en parte por la tradición de la experiencia histórica vivida desde el siglo XVI: la colonización, la independencia política en el siglo XIX, la dependencia de Inglaterra y de los Estados Unidos, los proyectos inacabados de integración geopolítica. Y el conjunto de rasgos resultante sería el siguiente:

- Una población en su mayor parte mestiza étnica y culturalmente: hispano-india, y también negra y de inmigración europea.
- La distribución en un territorio de dimensiones continentales con una partición del mismo en múltiples Estados políticos.
- La pertenencia al conjunto de países capitalistas dependientes, con diversos grados de industrialización y modernización. Y, en este contexto la peculiar situación geopolítica de compartir el continente americano con la potencia mundial, que es Estados Unidos.
- Las instituciones heredadas de Europa durante cinco siglos con las modalidades que les imprimieron nuestros pueblos. Ejemplos:

los movimientos políticos, caudillismos, populismos, socialismos, alternancia de democracia y dictadura; un mismo idioma, mediación para la comprensión del mundo; la religiosidad católica.

Este núcleo, si bien está sujeto a modificaciones y reinterpretaciones, constituye el arraigo necesario para la realización de todo proyecto de formas sociales de vida en el futuro, de cara a lo que queremos ser, o pensamos que debemos ser.

Diferencia y universalidad

Hoy no existen culturas aisladas. Nuestras sociedades desarrollan su vida en un mundo comunicado no sólo por el intercambio de información, sino también por la interacción práctica en todos los ámbitos: tecnológico, económico, político, militar, de las costumbres, de las religiones, lingüístico, etc. En este contexto mundial se plantea la cuestión de la diferencia y universalidad de las culturas, respecto de la cual podemos discernir dos tendencias opuestas: por un lado, la expansión universal de una forma social de vida; y, por el otro, la autoafirmación de diferentes culturas (nacionales, regionales, continentales).

Esta situación ha dado pie a diferentes discursos, que intentan interpretarla y proponen encontradas orientaciones prácticas.

El universalismo cultural es un fenómeno moderno: la expansión de la cultura europea. En este proceso histórico han prevalecido dos factores que configuran el estado de cosas presente: el sistema de la ciencia-tecnología con su canon del conocimiento objetivo y del control eficaz de los procedimientos de utilidad práctica; y la organización mundial capitalista (y luego también socialista). Ambos factores pueden englobarse, siguiendo el análisis de Max Weber, en uno solo: la racionalización occidental del mundo de la naturaleza y del mundo social. Este proceso indujo la desarticulación de las culturas tradicionales, endógenamente en Europa, y en forma exógena y coactiva en los países colonizados. Diversos discursos lo reivindican:

- El discurso del progreso de una historia universal de las formas sociales de vida, cuyo estadio más avanzado es el de la Europa moderna, la "civilización", que luego se impone en todo el planeta.
- El discurso del etnocentrismo y evolucionismo cultural, que jerarquiza las diversas culturas actuales como representantes de diversas épocas pasadas y las juzga en base a la escala axiológica de la cultura colonizadora, el administrador del saber y del poder.
- El discurso del desarrollo y subdesarrollo, en la medida en que toma como ideal universal de vida de la sociedad, la forma de vida social de los países más avanzados en su tecnología y economía.

A estos discursos "universalistas" se opone el discurso del relativismo de las culturas, que en algunos casos se presenta como irracionalismo y nihilismo. El rechazo de la dominación cultural llevó a la idea de la imposibilidad de comparar las culturas entre sí, y a la negación de todo

críterio universal de juicio sobre las creencias, valoraciones y normas prácticas de las diversas sociedades. En consecuencia se favorece conservar las sociedades tradicionales en su configuración pasada sin introducir transformaciones en ellas; o se reivindica la propia cultura, sosteniendo que sólo quienes forman parte de ella pueden comprenderla y juzgarla.

En los países industrialmente avanzados surgen posiciones ("postmodernas") que enuncian la inconmensurabilidad de las culturas, basándose en que las formas de vida, como los juegos de lenguaje, valen sólo en la medida en que los adoptan grupos determinados, y valen sólo para ellos: la validez se mantiene sólo mientras la subtiende el deseo y la voluntad de jugar ese juego... No es posible una fundamentación o legitimación universalmente válida, como la pretendida tradicionalmente bajo el nombre de la razón.

Ambas posiciones, la etnocéntrica y la relativista, me parecen inaceptables.

El relativismo cultural es anacrónico e inviable en el mundo comunicado de la segunda mitad de este siglo. Los movimientos irracionistas-nihilistas tienen por consecuencia dejar las cosas como están, en beneficio de los intereses dominantes, y libran el futuro a la voluntad de poder.

Una crítica del etnocentrismo es pertinente, pero no implica necesariamente el abandono de toda forma de universalidad.

A mi juicio, el discurso de la diferencia cultural de Latinoamérica en el contexto mundial tiene abierto un camino, que comporta dos fases: la crítica de los falsos universales; y la tarea de elaborar una racionalidad ampliada para la fundamentación y justificación universal de las propias formas sociales de vida.

La crítica de los falsos universales

Son falsos universales las propuestas que, siendo válidas para las características, intereses, deseos, y proyectos particulares de un grupo humano, se presentan como válidas para todos. Se trata de universales ideológicos; y un examen crítico puede llegar a discernir su particularismo.

Para las sociedades latinoamericanas no se justifica, pues, adoptar globalmente las pautas de vida, las metas y roles que los países centrales tratan de asignarles, imaginando que un rechazo equivaldría a desertar de la condición universal del hombre.

Pero ¿es posible discernir en las formas sociales de vida lo que es a la vez válido para nosotros y universalmente válido?

La búsqueda de una racionalidad ampliada

Hace 50 años Husserl había reflexionado sobre la crisis de la razón en la figura histórica científica operante en su propia cultura, la europea. En su última filosofía buscó superar las limitaciones del ejercicio moderno de la razón. Cuando me refiero a la razón ampliada aludo a una ampliación respecto de la racionalidad científico-tecnológica moderna. Este tipo de racionalidad se identifica con el cálculo. En el aspecto teórico, el cálculo es la combinatoria formal propia de la lógica y las matemáticas, cuyo

principal paradigma es el de los sistemas axiomático-deductivos que se aplica a la construcción de las teorías de las ciencias empíricas. En el aspecto práctico, el cálculo es teleológico: se prevé que de determinados antecedentes (los medios) se siguen determinados consecuentes (los fines deseados). Es la racionalidad de la eficacia utilitaria, y permite la explotación progresiva e ilimitada de las energías naturales y sociales.

La fundamentación y legitimación de formas sociales de vida demanda un criterio y un procedimiento universal diferente al del que se adecua a la utilidad y el dominio.

En la actualidad puedo advertir esfuerzos por la constitución de una razón ampliada en pensadores provenientes de diferentes horizontes filosóficos. Me refiero concretamente a los aportes de J. Habermas y K.O. Apel, de J. Ladriere, y de X. Zubiri.

Sólo enunciaré sumariamente algunas ideas de ellos que dibujan la figura posible de la razón ampliada, y pueden servir de bases para nuestra tarea de elaboración de la misma.

Habermas¹ y Apel² pertenecen a una sociedad, la alemana, atravesada por el conflicto Este-Oeste. Analizan la insuficiencia de la razón tecnológica y estratégica para fundamentar las normas ético-políticas de la acción en distintas sociedades, y para regular y superar los conflictos más allá de la violencia y el cálculo de fuerzas. Hacen pie en la capacidad universal de todos los hombres y sociedades para comunicarse, comprender a los otros, y argumentar sobre las razones de actuar propias y ajenas. Las reglas de juego necesarias de este diálogo intersubjetivo universal constituyen precisamente la racionalidad de la comunidad humana de comunicación.

Ladriere³ ha examinado la dinámica y las formas de autofundamentación ensayada por las ciencias, y ha explorado el diferente modo de auto-fundamentación universalmente válida de las diversas normas éticas que las sociedades inventan en el curso de las acciones históricas. El reto actual de la racionalidad está constituido, según su diagnóstico, por la articulación de sistemas sociales, que puedan absorber y superar el impacto del subsistema científico-tecnológico sin que su cultura sea regimada por los criterios propios de ese subsistema.

Zubiri⁴ considera que la universalidad de la razón es un desarrollo de la aprehensión sensorial-inteligente que el hombre tiene de las realidades concretas de su campo perceptivo. El proceso racional no consiste en la aplicación de un sistema cerrado y fijo de categorías y axiomas. Como las realidades percibidas se relacionan internamente entre sí formando un campo abierto y total que es la realidad del mundo, la inteligencia puede dar la razón de ellas (y de los propios sentimientos y opciones por ellas) si capta su posible referencia a la estructura del mundo. No hay de esto verificación completa. El saber racional consiste en hipótesis de fundamentación, inventadas históricamente, sobre lo que puedan ser las cosas (naturales y culturales) como partes de la estructura del mundo. Tanto la creación de esas hipótesis como su puesta a prueba en la experiencia, se realizan no sólo por la actividad científica, sino también por otros tipos de experiencia, como la poética.

Se están dando pasos teóricos, abriendo un camino practicable para pensar una racionalidad ampliada. Esta tarea interesa a los fines de constituir y legitimar el discurso de la diferencia cultural latinoamericana con una dimensión de universalidad; una cuestión que nos incumbe como pensadores latinoamericanos.

Notas

¹ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985. *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989.

² K.O. APEL, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985. *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986.

³ J. LADRIERE, *El reto de la racionalidad*, Salamanca, Sígueme, 1978. *L'articulation du sens*, París, Aubier, 1970. *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973.

⁴ X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza, 1983.

Norma D. Riquelme de Lobos (Universidad Nacional de Córdoba)

El concepto de patria en Joaquín V. González

La Patria

A pesar de cuanto se ha escrito en el campo de las ciencias sociales intentando definir exactamente el alcance y las diferencias de términos como Patria, Nación o Estado, no parece haberse alcanzado una homogeneización de opiniones. Por el contrario estos conceptos siguen desvelando a muchos estudiosos; pero ellos tienen también coincidencias y, una de ellas es que no son acepciones demasiado antiguas, tanto que el término Nación parece haberse acuñado recién a fines del siglo XVIII y principios del XIX¹. Pero a medida que transcurría el tiempo y los filósofos políticos creaban nuevas construcciones teóricas, términos como Nación o Estado comenzaron a diferenciarse hasta que el primero llegó a algo tan distinto del segundo como para oponérsele².

Finalmente pareció hallarse consenso en que el concepto de Nación se relacionaba con una determinada circunstancia histórica y una común circunstancia cultural y moral que sólo puede alterarse por un proceso gradual y no por una mera intencionalidad reformadora. Esta concepción así plasmada fue la que sostuvo Joaquín V. González.

Este pensador había nacido en 1863. Ello significa que compartió su primera infancia y adolescencia con el alborozo producido por la carta constitucional que los argentinos acababan de dictarse. Y a medida que crecía lo hacía también su admiración, que compartía con otros argen-

tinios de su tiempo, por sus virtudes y excelencias. Las ideas políticas predominantes al tiempo de su sanción: -liberalismo, democracia y conservadurismo-³, prendieron en él y lo marcaron para siempre.

Dentro de este contexto haría a lo largo de su vida constantes alusiones a la Nación, la Patria y el Estado, aunque sus escritos más extensos y detallados sobre el tema pertenecen a los últimos años de su vida y, a nuestro criterio, estuvieron inspirados en la convicción de que debía salvar a una patria en peligro de desaparecer por el impulso de fuerzas extrañas a su tradicional modo de ser.

La Patria es para González un concepto congénito con la vida misma pero para poder afirmar que la tenemos es forzoso estar de acuerdo con lo que ésta significa porque las definiciones dogmáticas o académicas no tienen valor. Su propio ordenamiento mental lo lleva a concluir que es evidente que la Patria no es otra cosa sino el resultado de las corrientes históricas que han llegado a formar una agrupación homogénea y coherente llamada Nación o Pueblo. Pero esto no basta a las necesidades del mundo contemporáneo; ahora a la entidad compuesta por la Nación se le agrega una envoltura, que no es otra cosa que la Constitución; toda idea de separación de estos dos caracteres es un principio de destrucción de la Patria misma. En el mundo de hoy y con el estado que han alcanzado las formas institucionales casi puede afirmarse que Patria y Democracia son conceptos inseparables, porque ya no se concibe una patria aislada del resto de las naciones y, además, se comparte con las demás ciertos postulados básicos, tales como la libertad civil, la libertad política, la igualdad de condiciones para el trabajo y la lucha por la vida.

La Utopía

En lo dicho hay ciertas particularidades del pensamiento de González que destacaremos luego, pero que no escapan del marco de lo posible. Sin embargo su visión de la Patria es más amplia y por eso necesitamos detenernos en el concepto de utopía.

Si bien suele aceptarse una cierta sinonimia entre utopía e irrealizable, parece evidente que ya desde la conquista de América se pensó que el nuevo continente era un campo propicio para la realización de ciertas utopías. Por eso, aún siendo real que eran concepciones ideales y fantásticas del porvenir, también es cierto que tenían un contenido programático, porque estaban aceptando que América reunía las condiciones para generar una nueva edad de oro de la humanidad y para estructurar la sociedad partiendo desde cero. Y sobre esta base cientos de utopías se lanzaron a rodar; el siguiente párrafo es ilustrativo acerca de lo que intentamos explicar:

La conquista de América fue una persecución colectiva de la utopía: tanto el aventurero como el héroe que buscaban el Dorado y la fuente de la Juventud, como el misionero que soñaba con la conversión de los infieles, o el gobernante y el estadista que respondían al desafío que les lanzaba un mundo por organizar, todos ellos mostraron tener una recóndita creencia en la

posibilidad de alcanzar el mundo maravilloso de la fantasía y de lo inverosímil⁴.

Si bien las utopías nacen en Europa están presentes en la América colonial y la América independiente. Aunque, por supuesto, ya no lo hacen de la misma manera. Ahora el escenario es el mismo y lo que se espera del porvenir -en términos de grandeza y desarrollo- es más o menos lo mismo; pero lo que ha cambiado son las formas de llegar al país soñado y, desde ya, los protagonistas. Además es interesante destacar que también han cambiado los puntos de referencia a través de los que conseguirá realizar la utopía. Antes lo fue una concepción del mundo "trascendente" vivida por España y heredada por sus colonias; ahora lo es una concepción "naturalista" heredada del liberalismo y tomada por nuestros intelectuales del mundo sajón. No es del caso ocuparnos de ello en estas pocas páginas, pero sí constatar que existe.

Según Félix Weimberg en la Argentina hay una tradición utopista estrictamente política que él considera iniciada con los románticos del 37⁵. El mundo intelectual positivista era el menos indicado para aceptar la existencia de utopías; sin embargo las hubo, tal como nos ha informado el autor que mencionamos. Pero ellas están ahora adscriptas a un marco geográfico concreto -en nuestro caso la Argentina- y a una idea concreta: la consecución de una reestructuración social y otra política. Estos casos también pueden inscribirse dentro de las "utopías realizables" o de las "utopías no utópicas", en el sentido que se trata de planificaciones para el porvenir sobre un territorio concreto. Esto vale la siguiente reflexión de parte de su autor:

... ¿Todo en ellas es pura fantasía o hay atisbos de verosimilitud de lo que podría ser una nueva sociedad? Pensamos que ellas encarnan, más allá de lo accesorio y contingente, interesantes propuestas de cambio... no las consideramos meros pasatiempos literarios... son en muchos aspectos construcciones racionalizadas... de no pocas de sus formulaciones pueden extraerse con provecho inquietudes e iniciativas merecedoras de replanteos realistas⁶.

Es mucho lo que se ha escrito sobre Joaquín V. González y nadie ha encontrado en él ninguna vertiente utópica. Sin embargo una medulosa lectura sobre lo que la Patria significaba para él, nos ha llevado a encontrar esta posición en el riojano. ¿Consciente? por supuesto que no; como buen hijo del positivismo tardío no hubiera aceptado nada que lo alejara de los cánones de lo realizable y de lo práctico.

Sin embargo la exposición que agregaré en las páginas que siguen abona mi postura. No pretendo con ella decir la última palabra; por el contrario, el diálogo queda abierto y otros podrán, quizá, inscribir a este autor dentro de un marco diferente. Por mi parte creo que los conceptos que siguen bien permiten encuadrarlo dentro de lo que se ha dado en llamar los utópicos.

La Patria Universal

Mucho escribió don Joaquín acerca de la Patria y quienes lo han analizado han destacado su valor, en tanto fue pionero en el redescubrimiento del valor de lo propio, de lo nacional, de la tradición y de la patria^{6 bis}. Y, en este sentido, marcó un rumbo que siguieron, por aquellos años, muchos argentinos. La fiebre de imitación del modelo europeo en general y del modelo francés en particular cedieron, a principios de siglo, en virtud de un movimiento intelectual que no es del caso estudiar en estas pocas páginas, aunque esto no significa, por supuesto, que la admiración por el país galo no haya seguido existiendo y no haya seguido arrastrando adeptos sobre todo entre las clases altas de la sociedad argentina. Pero González, en el temprano 1893, escribe *Mis Montañas* que no perdería jamás el mérito reivindicativo de las raíces nacionales que el autor rescataba a través de la evocación emocionada de su provincia natal. Rafael Obligado, encargado de prologar la obra, recordaría la "maldita debilidad" de los argentinos por imitar lo europeo, y agregaba:

... no nos curaremos fácilmente mientras el espíritu no arda en la llama fecunda del patriotismo⁷.

Efectivamente González es un patriota nato y siente este principio como un elemento de adherencia al suelo nativo, pero también como la voluntad de acción de un hombre respecto a la masa que lo atrae, como el impulso de arrastre y conducción del núcleo hacia destinos mejores, deseo de compenetración con otros más lejanos "hasta realizar *la grande armonía, la universalidad de la vida*". El patriotismo es una virtud que impulsa a los hombres a unirse, a ayudarse, a comunicarse, a participar de la vida del mundo.

En el estado de evolución social superior -denominada Nación o Estado- el patriotismo se exterioriza en la participación de sus bienes con otras sociedades o pueblos y a la asociación con ellos bajo diversas formas. Esta asociación no debe entenderse como conquista, absorción ni dominio, sino que se concibe como un efecto de la "natural tendencia a hacer más extensa y menos egoísta la patria originaria"⁸. La verdadera Patria es tanto más perfecta y tanto más civilizada -a juicio de nuestro autor- cuanto más decidida está a identificarse con otras. Y en el campo de la política esto se traduce en la voluntad de uniformar, adoptar y dar sanción como ley nacional a leyes que rigen Estados de civilización semejante.

Estos conceptos son clarísimos acerca de lo que queremos demostrar y nos eximen de mayores comentarios, pero sí cabe destacar que abren muchos interrogantes que quedan sin respuesta y para los que, seguramente, tampoco González los tenía.

¿Cómo debe entenderse la manera práctica de hacer más extensa la patria originaria rechazando la conquista, la absorción y el dominio? ¿qué leyes "del mundo" son las que deben adoptarse como si fueran leyes nacionales? ¿qué criterio debe orientar su elección? ¿cuáles son los límites y las atribuciones de esta asociación de patrias?

González piensa que el logro final del patriotismo "culto y científico" será formar un sola patria moral, jurídica y política. Agrega luego que el

reconocimiento de derechos naturales, civiles y políticos de tipo común en la mayoría de las constituciones modernas, demuestra que la mayoría de los países tienen la intención de llegar a la igualdad de oportunidades que todos los pueblos aspiran y, también, al logro del mayor bienestar económico posible. Pero una cosa es tener iguales o similares aspiraciones y, otra muy distinta, tender -como máxima aspiración de la civilización- a una sola patria jurídica y política. Quizá González sabía que pecaba de poca claridad, y decía:

No estamos en el terreno de las utopías. Desde el punto de vista de la humanización del concepto de patria... los hijos de esta tierra podemos afirmar que el estatuto orgánico del país argentino es el único entre los existentes que ha fundado una patria "para todos los hombres del mundo"... ha reconocido un resultado histórico, una comunidad racial preexistente... un territorio cierto... y se ha propuesto crear un nuevo foco de agrupación de futuras avenidas humanas, que hubieran venido a buscar... un tipo de vida mejor que las suyas. Era una patria de patrias⁹.

Esta alabanza de la Constitución de los argentinos, si bien se comprende, se contradice con lo anterior. Porque el hecho de que nuestros hombres del 53-60 abrieran las puertas del país a todos los hombres del mundo que quisieran habitar el suelo argentino, y que lo hicieran dentro de un marco legal que les permitió tantas libertades como para que el propio González renegara de ellas, no significa que la Argentina se adscribiera dentro de lo que él mismo delimitaba como gran patria de todos.

La Patria -dice en otra parte de sus obras- es un concepto congénito con la vida misma y su conservación, cultura y grandeza es fortaleza de las demás patrias, en cuyo seno, por la riqueza étnica de todas las razas del mundo, se realiza la verdadera patria, la única patria universal, la que coexiste con la igualdad de destinos de todas las democracias que existen sobre la faz de la tierra:

La patria es una entidad eterna, y para cuya perpetuación en paz y armonía sólo es necesario... un ideal futuro común, una estrella conductora, una visión del más allá, de mayor perfección moral y física, una especie de Patria suprema, colocada más lejos y más alto que la que en estos días tenemos, que nos incite a... ascender; ...una región de blancura inmaculada como la nieve de las cumbres andinas... y cuya definición, por su elevación, su blancura, y su diaphanidad, sea el reino buscado por la humanidad desde el principio de los tiempos, -del Amor, de la Justicia, de la Belleza, -Riti Suyu, -la Patria Blanca¹¹.

En algún momento de sus meditaciones acerca del tema llega a imaginar dos patrias, una territorial y étnica y, otra, ideal y política. Ambas unidas constituyen la patria posible de existencia en el mundo contemporáneo, una patria donde reine soberana la carta de las libertades, evangelio de la democracia universal y que se extiende hasta la más amplia concepción de las patrias solidarias¹².

Nosotros -dice González- haciendo expresa referencia a los europeos occidentales y a los americanos, hemos sido educados en el ambiente del ideal puro, sublimado por la acción selectiva de razas superiores en constante labor cultural altruista y para "nosotros" el mundo es el hogar de una sola familia y el espacio de expansiones armónicas y conviventes de toda la raza humana¹³. Ante conceptos como los que anteceden, podríamos preguntarnos qué lugar ocupan en la patria universal los que no pertenecen a las razas superiores y a los que no habitan "nuestro mundo"; ¿pueden ellos compartir los ideales altruistas? ¿qué espacio les queda en esta concepción del riojano? Y aún más, qué espacio tienen en la gran Patria Universal todos los europeos "inferiores", aquellos a los que el propio González ya no quiere como habitantes del suelo argentino, los que atentan con su actividad el libre y maravilloso juego democrático: Como tantas otras cosas en este planteo que hoy recordamos, tampoco hay respuesta para esto.

Pero aún cuando en muchos de sus escritos se nos revela como un optimista, en esta utopía de la Patria Universal, es realista:

No ha llegado aún y está muy lejos todavía, el soñado instante de la fusión de todas las naciones en una, de la constitución definitiva y consubstancial de una sola democracia y la completa sintonización de las almas de todas las razas en un ideal único de vida y belleza moral¹⁴.

Sin embargo, no es lo suficientemente realista como para aceptar que ha lucubrado una utopía, con la que -sin duda- se permite soñar despierto y, lo que es más, se permite escribir sobre ella, hacer docencia, transmitirla a sus contemporáneos y también a las generaciones venideras a quienes, seguramente, imaginó sus protagonistas.

Conclusión

Podríamos ahondar en otros conceptos, más o menos similares, de Joaquín V. González respecto a la Patria. Pero creemos que lo dicho es suficiente para abonar la convicción de que estamos ante un pensamiento que, por ser en gran parte impracticable, nos hemos atrevido a catalogar de utópico.

Pero dijimos al principio que, muchas veces, las utopías tienen una meta, un fin y un contenido programático y, en este sentido, nos parece oportuno recordar aquí lo que al respecto decía Nicolás Berdiaeff:

Las utopías juegan un enorme papel en la historia... Ordinariamente llamamos utopía a cualquier cosa irrealizable. Ello es un error. Las utopías pueden ser realizadas, incluso en la mayoría de los casos han sido realizadas¹⁵.

Las utopías de González aún no han sido realizadas, pero pueden serlo. Soñó con un estado en que todas las naciones estén dispuestas a llegar a un destino común, donde reine el ideal, la justicia y la belleza y en el que el elemento cohesionador fuese el amor¹⁶.

Pero, a nuestro criterio, lo más valioso de su sueño fue imaginar un mundo donde los hombres se acerquen cada vez más a la maravillosa

realidad de la igualdad de oportunidades; un mundo donde las constituciones ofrezcan plena garantía a la vigencia de las libertades; un mundo donde cada día se avance un paso más en el logro de la más amplia democracia. Y que ella sea tan excelente como para lograr el bienestar del pueblo y el engrandecimiento de la Nación¹⁷.

Esta es, pensamos, la parte posible de la utopía de González. El murió en 1923 cuando la Argentina parecía lanzada victoriosamente por la senda que el riojano presentía. Pocos años después se inició una larga cadena de desaciertos cuyas consecuencias aún sufrimos. Pero la utopía de González está presente y esto es así porque a pesar de los tropiezos, avatares y desafíos de nuestro tiempo, todavía luchamos por consolidar y mantener una auténtica democracia.

El resto, lo referido a la gran patria universal, suponemos, jamás abandonará el reino de lo imposible.

Notas

¹ Con anterioridad a esa fecha había comprendido al Estado-Nación. Confrontar Fernando DE LOS RIOS, *¿Adónde va el Estado?*, quien señala que la palabra se incorporó al diccionario francés en 1835 o Walther THEIMER quien opina que en la aurora de la edad moderna entre el rey y los comerciantes crearon la Nación. *Historia de las ideas políticas*, p. 84.

² Efectivamente la palabra Nación pareció configurar su significado en forma paralela al triunfo de las doctrinas liberales en buena parte del mundo y entonces la "nación liberal" apareció enfrentada al "estado absoluto". Guido DE RUGGIERO, *El retorno a la razón*, Buenos Aires, Paidós, 1949, pp. 151 y 152.

³ Carlos A. EGUES, *Facultades del Congreso: reflexiones sobre la influencia doctrinal norteamericana* en Instituto Argentino de Estudios Constitucionales y Políticos Atribuciones del Congreso Argentino, Buenos Aires, Depalma, 1986, pp. 1 a 36.

⁴ Alvaro GOMEZ HURTADO, *La Revolución en América*, Barcelona, editorial Ahr, 1958, p. 28.

⁵ *Dos utopías argentinas de principios de siglo*, Buenos Aires, Hyspamérica, Biblioteca Argentina de Historia y Política, 1986, p. 7.

⁶ Félix WEIMBERG, *Dos utopías...* ob. cit. p. 11.

^{6 bis} Confrontar Diego PRO, *Joaquín V. González en Cuyo*. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, Sección Historia del Pensamiento Argentino, tomo I, año 1966.

⁷ Rafael OBLIGADO, *Prólogo a Mis Montañas*, en Joaquín V. GONZALEZ, *Obras Completas*, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, 1935.

⁸ Joaquín V. GONZALEZ, *Obras Completas*, ob. cit., tomo XXI, p. 242.

⁹ Joaquín V. GONZALEZ, *Obras Completas*, ob. cit., tomo XXI, p. 244.

¹⁰ No olvidemos que González, como ministro del interior, fue el autor

de la primera ley dada en la Argentina permitiendo la expulsión de ciertos inmigrantes y restringiendo la entrada de otros. Mantuvo hasta su muerte la convicción de haber actuado acertadamente, según se desprende de los escritos de sus años maduros. Sobre el tema puede confrontarse Marcela ASPELL, *La ley 4144 "De Residencia". Antecedentes. Sanción. Aplicación* en *Revista del Instituto de Historia del Derecho "Ricardo Levene"* N° 25, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, 1979, pp. 11 a 127.

¹¹ Joaquín V. GONZALEZ, *Obras Completas*, ob. cit., tomo XXI, p. 235.

¹² Joaquín V. GONZALEZ, *Obras Completas*, ob. cit., tomo XXI, p. 319.

¹³ Joaquín V. GONZALEZ, *Obras Completas*, ob. cit., tomo XXI, p. 255.

¹⁴ Joaquín V. GONZALEZ, *Obras Completas*, ob. cit., tomo XXI, p. 312.

¹⁵ Nicolás BERDIAEFF, *Reino del Espíritu y Reino del César*, Madrid, Aguilar, 1953, p. 190.

¹⁶ Joaquín V. GONZALEZ, *Obras Completas*, ob. cit., tomo XXI, p. 316.

¹⁷ Joaquín V. GONZALEZ, *Obras Completas*, ob. cit., tomo XI, p. 257.

Arturo Andrés Roig (CONICET, Argentina)

Las andanzas de la *Encyclopédie Française* en nuestras tierras. Su presencia en Mendoza

La historia nacional de los países iberoamericanos quedó constituida ya, en particular respecto de Sud-América, a fines del Siglo XIX. Los historiadores que realizaron esa tarea pertenecieron casi en su mayoría a la tradición liberal, sobre todo en los países en los que el enfrentamiento entre liberales y conservadores ya se había decidido en favor de los primeros. Pues bien, uno de los caracteres de esa vasta bibliografía fue, sin dudas, la importancia atribuida a la influencia francesa como una de las causas decisivas de la Independencia latinoamericana. A su vez, dentro de ese marco de influencias se acentuó siempre, como factor de mucho peso, la presencia del enciclopedismo.

En años recientes, en las décadas del 30 y del 40 de este Siglo surgió una historiografía contestataria, de espíritu hispanizante y a la vez de tradición religiosa católica, que se dedicó con no menos fervor a negar la posición que podríamos considerar "clásica". La polémica se desató en particular respecto del mayor o menor peso de la influencia de Rousseau.

Nuestros días se han caracterizado por un intento de superación de lo que ambas tesis tienen de exclusivas y si bien la polémica en parte se mantiene aún, se ha avanzado en el sentido de una determinación más

precisa de una serie de hechos históricos. El resultado ha sido sin embargo positivo: hay, en efecto, una influencia francesa en la etapa de formación de nuestras nacionalidades, la que no ha tenido ni la voluminosa presencia que le atribuyeron los creadores de las historias nacionales, ni tampoco ha sido tan despreciable como han pretendido los revisionistas que le siguieron luego. El tema se encuentra abierto y en estas breves páginas únicamente esbozaremos algunas ideas que habrían de tenerse en cuenta para responder a tan complejo fenómeno.

Una línea de trabajo que aún no se ha completado y en muchas partes ni siquiera se ha iniciado, es la del rastreo de la presencia de la *Encyclopédie Française* en nuestras tierras. Se trata, lógicamente, de una investigación complementaria que se enmarca dentro de otros temas de mayor amplitud, tal como es el del sentido y peso de la Ilustración entre nosotros. Un primer paso a dar es el de proponer una periodización de esta última en cuanto que de las vicisitudes que podrían señalarse en el proceso de expansión del pensamiento ilustrado, ha dependido la introducción y difusión de la *Encyclopédie*.

La periodización que hemos mencionado habrá de hacérsela teniendo en cuenta que no coincide en todas sus etapas con la que podría proponerse para la Ilustración Española, como asimismo que tampoco podría hacerse una única división en períodos que abarque a toda América Latina. Respecto de esto último debemos decir que hay dos amplias regiones que se diferencian marcadamente, sobre todo durante el Siglo XIX; Sud-América (tomando este concepto en el sentido de la América Continental, tanto la que se extiende hacia el Sur como hacia el Norte de la línea del Ecuador, hasta el Río Grande) y el Caribe. Por cierto que se podría marcar especificidades dentro del primer bloque mencionado, tal es el caso de Panamá, como también del segundo, como es el de Puerto Rico. Otro tanto habría que decir de las diferencias que podrían establecerse entre la América Hispánica y la Lusitana. Vamos a ocuparnos en particular y salvando las dificultades únicamente de Sud-América, refiriéndonos a las ex-colonias hispanas.

Puede hablarse de una pre-Ilustración que tuvo inicios hacia 1700 con la Monarquía Borbónica en España y se extendió hasta 1759, año de ascenso al trono del Rey Carlos III. Se ha caracterizado esta etapa de un modo muy particular por la difusión, ciertamente notable, de los escritos de Feijóo, autor leídísimo en nuestras tierras americanas. Con Carlos III se abre una segunda etapa a la que podemos considerar ya como propiamente ilustrada y que coincide con el momento de mayor fuerza ideológica de la Ilustración en Francia, en donde en 1751 había aparecido el primer tomo de la *Encyclopédie*. En 1788 y hasta el final de la monarquía de Carlos IV (1808) se produce un apagamiento y contención del desarrollo de la Ilustración Hispánica, fenómeno fuertemente condicionado a partir de 1789 por los acontecimientos revolucionarios en Francia. Se abre luego una cuarta etapa, que tiene lugar como consecuencia de la Invasión napoleónica a España y Portugal (1807-1808) en el que el movimiento de la Ilustración adquiere nueva vida con las Cortes de Cádiz (1810-1813)¹.

Hasta aquí las etapas indicadas son comunes tanto para España como para sus colonias ultramarinas en general, si bien en la última comienzan a originarse líneas de desarrollo divergentes que obligan a establecer periodizaciones distintas para las grandes regiones del Imperio Español. Las posesiones del Caribe continuarán sujetas a las vicisitudes de España, en particular Cuba y Santo Domingo, mas no así los países sudamericanos, en muchos de los cuales las Cortes de Cádiz no alcanzaron a tener vigencia, o la tuvieron en forma breve.

Lógicamente que la circulación de la *Enciclopedia*, como asimismo la de los otros escritos de los enciclopedistas, ha de ser considerada a la luz de la periodización que se ha esbozado. Bajo el reinado de Carlos III, si bien es cierto que el célebre Diccionario había sido prohibido en 1759, se permitía evidentemente su circulación, de modo controlado, y era bibliografía altamente estimada por las "Sociedades Económicas de Amigos del País" que promovidas por el propio gobierno llegaron en España a ser más de setenta. La célebre Sociedad Económica de Vergara, disponía de la *Enciclopedia* en 1772². Las noticias que tenemos de la constitución de sociedades de ese tipo en Hispanoamérica nos permiten ver que una primera difusión de ellas coincide con la llegada de la *Enciclopedia* a nuestras tierras. El fenómeno perdió impulso a medida que la Revolución Francesa iba generando por parte del gobierno español medidas represivas que concluirían con la clausura de muchas de esas sociedades y con fuertes medidas de control en materia de ingreso de libros extranjeros. En líneas generales podemos decir que las sociedades económicas sud-americanas, organizadas sobre el modelo de la de Madrid, son todas de finales de la etapa que hemos caracterizado como de florecimiento de la Ilustración Española y mueren muy pronto, con excepciones, como consecuencia de los hechos señalados. Por cierto que deberemos hablar luego de una segunda generación de "Sociedades de Amigos del País", hasta ahora poco estudiada. La primera *Enciclopedia* de la que tenemos noticia ingresó a Santiago de Chile en 1772, justamente el mismo año en que la había adquirido la Sociedad Económica de Vergara, en España³. En 1787 parece haber llegado otra colección a Quito con el equipaje del Conde de Casa Gijón; en 1791 se contaba, sin dudas, con ella en Lima, ciudad en la que se había comenzado ese año a publicar *El Mercurio Peruano*, periódico que fue declarado en alguna ocasión como "el eco provinciano de la *Enciclopedia*", en fin, terminando ya el siglo XVIII, un tal Francisco Ortega tenía, en Montevideo, en su biblioteca, la temida colección⁴.

Podemos hablar sin error de una Ilustración tardía que abarca las primeras décadas del siglo XIX. Dentro de ella debemos colocar a las Cortes de Cádiz, como asimismo a todos los liberales sudamericanos que lucharon, primero, por el autonomismo, luego por la Independencia y finalmente acabaron incorporados al proceso constitucional de las nuevas naciones latinoamericanas. Si bien los ideales de esta última Ilustración no fueron el motor exclusivo de la Independencia -sobre todo si pensamos en que los movimientos populares pre-independentistas, causas ciertas e inmediatas, no se apoyaron en una ideología de ese tipo- no podríamos caer

en el error de negar el papel que las ideas ilustradas jugaron en los integrantes de las élites que lideraron las Guerras mismas de la Independencia y llevaron adelante los posteriores proyectos constitucionales.

Lo que venimos diciendo se relaciona con aquella segunda generación de "Sociedades Económicas de Amigos del País", mencionadas, que florecieron en las primeras décadas del Siglo XIX y que también tienen que ver con la difusión de la *Enciclopedia*, si bien no se trataba ya de la clásica de Diderot y D'Alembert, sino de la *Encyclopédie Méthodique ou par ordre des Matières*, editada por Panckouke y Agasse. Esta reedición fue precisamente la que se comenzó a traducir en España y de la que en la célebre Imprenta de Sancha se alcanzaron a publicar unos pocos volúmenes⁵. Dentro de esas sociedades podemos mencionar la "Sociedad de Amigos de Chile" (1818), la "Sociedad Patriótico-Literaria" de Buenos Aires (1820) y las asociaciones creadas por los "amigos del país" en Mendoza (1822). A estos datos debemos agregar otro ciertamente interesante, a saber, el de la biblioteca privada del General José de San Martín que contenía buena parte de la *Enciclopedia Metódica*, la que salió con su equipaje de Cádiz (1812) y más tarde recorrió, junto con las tropas libertadoras que salieron de la Argentina, todo Chile hasta llegar a Lima en donde el Libertador donó todos sus libros a la recién fundada Biblioteca del Perú (1822)⁶.

No es nuestra intención destacar la presencia de la *Enciclopedia* con el fin de anteponer su posible influencia a otras obras de autores ilustrados. Rousseau y Voltaire, si bien integraron el grupo de los enciclopedistas, tuvieron con sus obras personales una difusión mucho mayor que la del célebre Diccionario, colección que no era de fácil acceso. Hubo además, otros escritores ilustrados que gozaron de una amplísima difusión, sin tener relación con el movimiento enciclopedista, tal el caso indiscutible de Raynal cuya lectura, en su versión francesa, era estimada por la Inquisición como más peligrosa que la misma *Enciclopedia*. Tampoco podemos olvidar que así como hubo ilustrados que fueron recibidos con elevado interés en los sectores intelectuales hispanoamericanos, hubo también otros que fueron rechazados fuertemente en esos mismos sectores, debido a su anti-americanismo, hecho que pone de manifiesto que había una lectura selectiva y evaluativa a la que no escapaban, por cierto ni la *Enciclopedia* ni los enciclopedistas.

Cabe, pues, que nos preguntemos cuáles eran las virtudes que mostraba la célebre obra de Diderot y de D'Alembert, que favorecieron su difusión en tierras sud-americanas. No debemos olvidar que entre los planes de reforma que puso en marcha la Ilustración Hispánica a través de las "Sociedades Económicas", se encontraba la organización de "bibliotecas públicas". Casi la totalidad de las que se instituyeron desde fines del Siglo XVIII (la de Quito fue creada en 1787), hasta las que surgieron en las primeras décadas del XIX (Biblioteca de Buenos Aires, 1810; Biblioteca de Chile, 1815; Biblioteca de Lima, 1821; de Mendoza, 1822, etc.) respondían a núcleos de ilustrados que deseaban promover un ingreso en la modernidad, mediante la modificación de las costumbres y de los sistemas

de producción. El concepto de "literatura" que manejaban estas sociedades tenía que ver más con la posesión de conocimientos y su utilidad, que con lo estético. Se quería alcanzar una visión orgánica y universal y a la vez, pormenorizada y práctica. Y esos eran precisamente los objetivos de la *Enciclopedia* tal como lo señala D'Alembert en el célebre *Discours Préliminaire*: "como enciclopedia -decía- debe exponer del mejor modo posible el orden y encañamiento de los conocimientos humanos; en cuanto *diccionario razonado de ciencias, de artes y de oficios*, debe contener sobre cada ciencia y sobre cada arte, sea liberal o mecánico, principios generales que son la base de ellos y los detalles más esenciales que constituyen su cuerpo y su sustancia"⁷.

No cabe duda que la *Enciclopedia* al negarse a tomar partido en la polémica del Siglo XVIII entre jesuitas y jansenistas, afirmó la autonomía de los *philosophes*, hecho que quedaría como uno de sus aportes más valiosos para los sectores ilustrados; como tampoco cabe duda que al afirmar la inter-dependencia entre la filosofía y la técnica, inauguró una etapa radicalmente novedosa que anunciaba el futuro despertar industrial. Es cierto que la *Enciclopedia* invitaba a la producción agraria, pero no es menos cierto que colocaba la creación artesanal a la altura de cualquier otra forma de creación a la que pueda tener acceso el ser humano. Por primera vez se entendía a la filosofía unida al trabajo, con lo que abrían las puertas para una consideración social del saber. Si esa presencia del mundo artesanal todavía nos asombra cuando admiramos las láminas con las que se ilustró la *Enciclopedia*, podemos tal vez captar el entusiasmo que despertó en aquellos hombres sumergidos en una sociedad en la que el noventa por ciento de la literatura que circulaba no era ni siquiera escolástica, sino que se reducía a catequística. Todavía en 1873, Juan Montalvo se dirigía a los españoles pidiéndoles que tradujeran la *Enciclopedia* y no esos libritos, esas novelitas, esos santitos, esas estampitas de que están atestadas las librerías de Madrid y Barcelona", traducidas del francés y que son "la vergüenza de la España moderna y la vergüenza de la América Hispana"⁸. Por último, digamos que la *Enciclopedia* conjuntamente con todo el inmenso aporte de la Ilustración, fue sin dudas asimilada dentro de nuestra tradición humanista, la que venía gestándose desde el Renacimiento y que dio lugar entre nosotros a la formulación de lo que hemos llamado un "humanismo ilustrado"⁹.

Notas

¹ François LOPEZ, *Ilustración e independencia hispanoamericana*, in *Homenaje a Noël Salomon*, Universidad Nacional Autónoma de Barcelona, 1979, pp. 289 y sgs.

² Jean SARRAILH, *La España ilustrada de la segunda mitad del Siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, pp. 241-242.

³ Ricardo DONOSO, *Las ideas políticas en Chile*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946, p. 18.

⁴ Lucien DOMERGUE, *Inquietudes americanas en tiempos de la Re-*

volución francesa, in *Homenaje a Noël Salomon*, ya citado, p. 247; véase también Eduardo Arcila FARIAS, *El Pensamiento Económico Americano de Baquíjano y Carrillo*, Caracas, Instituto Rómulo Gallegos, 1976, p. 22.

⁵ Según dice Jean SARRAILH, siguiendo a Menéndez y Pelayo, se habrían traducido de la *Enciclopedia Francesa*, edición de Panckouke, únicamente dos tomos, uno de *Gramática* y otro de *Literatura*, con lo que habría quedado interrumpida la edición como consecuencia de la condena que lanzó en 1789 la Inquisición contra la obra. Sin embargo hemos podido ver un bello ejemplar, en perfecto estado además, de la *Enciclopedia Metódica*, en su traducción castellana e impresa en el mismo Sancha, en Madrid, en 1794. Se trata del Tomo I de la *Colección de Estampas de la Encyclopedie* (sic) *Metódica por orden de Materias*, que fue propiedad según la firma manuscrita que se ve en la portada interior, de un tal Lázaro de Rivera y que se puede consultar en el Museo Regional de la Ciudad de Río Cuarto. El texto de Sarrailh se encuentra en su clásico estudio, ya citado, p. 304.

⁶ José Pacífico OTERO, *Catálogo de la Biblioteca que poseía San Martín y regaló a la ciudad de Lima*, in *San Martín y la Cultura*, Buenos Aires, Instituto Nacional Sanmartiniano, 1978.

⁷ D'ALEMBERT, *Discours Préliminaire de L'Encyclopédie*. Paris, Librairie Delagrave, 1893, p. 23.

⁸ Juan MONTALVO, *Siete Tratados*, París, Darnier, s/f, tomo II, p. 365.

⁹ Arturo Andrés ROIG, *La Filosofía de las Luces en la Ciudad agrícola*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1968; *Los orígenes de la Biblioteca Pública "General San Martín"*. Acompañado de un apéndice bibliográfico-documental y de un catálogo de los volúmenes existentes de la *Enciclopedia Francesa*, comprada por la Biblioteca San Martín en 1822, Mendoza, Biblioteca San Martín, Segunda edición, 1970; *El Humanismo ilustrado ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*, Quito, Corporación Editora Nacional y Banco Central del Ecuador, dos tomos. 1984.

Marcelo Alejandro Velarde (Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires)

Racionalidad, alienación y filosofía de la liberación

El sentido y la actualidad de la filosofía de la liberación se plantea como una cuestión propedéutica para el pensar latinoamericano de hoy si se cree aún en la posibilidad de la liberación y si no se elude la significación de lo acaecido en esta América Latina y en el mundo en su totalidad en los últimos diez o quince años, que altera las modalidades de la dependencia y, en consecuencia, la realidad social y, más profunda-

mente, cultural de los pueblos.

Interpreto a la filosofía de la liberación, luego de la niñez obediente del positivismo, como la adolescencia de un pensar que toma conciencia del problema de su identidad y la busca. Tal vez sea tiempo ahora de alcanzar la madurez. Y si la filosofía en general tiene algo de arte es hora de evaluar el aporte interpretativo de la nuestra para abordar la tarea creadora. Fundamentalmente, según la entiendo, creación de una racionalidad propia capaz de traducirse en definidas alternativas de acción y organización. De algún modo, una racionalidad capaz de generar nuestra propia realidad. De lo contrario, los tan altos valores con que se justifica la liberación seguirán siendo presa del oportunismo ideológico y la falsificación política y nosotros seguiremos encerrando un secreto sentimiento de impotencia frente a la alienación y la dependencia.

Para hacer algunas apreciaciones más en torno a la filosofía de la liberación voy a bosquejar antes cómo concibo la estructura de una cultura y la alienación.

Lo mítico es lo fundante y a él se remonta lo genuino de una cultura. Lo mítico no se agota en lo religioso. No sólo es aquello que la razón no puede codificar sino que es lo que posibilita y atraviesa toda racionalidad. A propósito, la lógica no es la formalización de las leyes del pensamiento o de las leyes del conocimiento. Hasta aquí se trata sólo de una conciencia absolutizada de la racionalidad que todavía no distingue entre su pseudouniversalidad y su función universalizante. La lógica es propiamente la formalización de una modalidad de la praxis matemáticamente estructurada pero míticamente determinada.

Por otra parte, lo mítico configura lo real como tal y las categorías de realidad. Lo que aquí digo se aclara si distinguimos niveles de racionalidad. Hay un punto en el que racionalidad y realidad se confunden: allí donde la racionalidad es estructurante de lo real como tal, configurada en ámbitos o dimensiones. Es lo que podría llamarse "escenografía metafísica", a la cual sólo pueden corresponder creencias fundantes. En un segundo nivel está la racionalidad significativa (RS), lógica y simbólica, que se corresponde con la realidad semántica. Aquí lo propio es el ejercicio de la hipostatización, en tanto las creencias pueden ser racionales o irracionales. Por último, está la racionalidad epistemológica (RE) y su correlato es la realidad epistémica. En este nivel se ejercita la justificación de creencias en tanto verdaderas o falsas.

Ahora bien, el movimiento dialéctico entre lo mítico por una parte y racionalidad-realidad (R-R), por otra, posibilita al hombre realizar su vocación de trascendencia. Es decir, lo mítico da una configuración simbólica al vivir, su sentido totalizador y trascendental. Por eso la racionalidad es una modalidad del pensar y del hacer que se justifica en la configuración mítica que la engendra y le da sentido en tanto su ejercicio constituye la realización de la vida como retorno a la trascendencia fundante de lo mítico. Y este retorno se cumple en la coincidencia entre pensar y praxis, o más ampliamente, entre racionalidad y realidad.

De acuerdo con esto, entiendo la alienación como la ruptura entre lo

mítico y R-R; es decir, como la intrascendencia o la imposibilidad de la coincidencia dialéctica de R-R. Pero esta ruptura puede deberse o a la fragmentación de lo mítico o a la fragmentación de R-R. En ambos casos, la alienación se traduce como vacío de sentido totalizador de la vida. Cuando se fragmenta lo mítico, éste no puede conferir tal sentido al complejo del obrar humano conforme a la racionalidad que él mismo ha generado. Es el caso de la alienación en Occidente, la alienación del politeísmo weberiano, donde la racionalidad íntegra, instrumental y formal, se plasma sin embargo en diversos sistemas cerrados que corresponden a otros tantos valores o mitos cosificados. Es la fragmentación entre libertad e igualdad, entre racionalización y libertad según Weber, o entre el principio del *laissez-faire* y el principio de regulación según Mannheim. Pero también entre las dimensiones de su realidad: hombre y naturaleza, progreso y naturaleza, individuo y sociedad, individuo e historia. En este caso la coincidencia R-R es intrascendente: no cumple su función.

En América Latina, en cambio, la alienación ocurre por la intromisión extracultural de otra racionalidad y otra realidad, fragmentando las nuestras. Con anterioridad a la integridad de lo mítico y la amplitud de éste como integrador de una misma cultura, se nos plantea que la coincidencia R-R se encuentra imposibilitada. Y esta intromisión se caracteriza por haberse fortalecido, principalmente por el poder organizado de los medios de comunicación masiva, al nivel de la RS. Es decir, este tipo de intromisión, que llamaré "absolutización de los valores occidentales", hace posible que la dominación no se limite ya a lo que en otros términos podríamos denominar dominación material, dominación ejercida al nivel de la RE propia de la praxis, sino que llega más profundamente al nivel de la RS, levantando allí el fetiche de sus valores cosificados. Así, la dominación material de Occidente aparece como natural reconocimiento de sus "valores" universalizados.

Esta intromisión es la violencia más nefasta que pueda conocerse hoy contra la integridad de una cultura y aún contra la tan proclamada libertad e integridad de las personas. De ahí que resulte ineludible la tarea de comprender y evaluar el vertiginoso desarrollo de los métodos propagandísticos y de los medios de comunicación masiva, así como el manipuleo de la educación pública. Un indio esclavizado, por ejemplo, sentía los golpes sobre su piel; nosotros ya no percibimos el manipuleo de nuestras creencias y actitudes, y, paradójicamente, "creemos" actuar libremente. Hay otras dos notas fundamentales de la absolutización. Por una parte, la exhortación a imitar el modelo, como si nos dijeran que somos parte de Occidente manteniendo a la vez una diferencia cualitativa con los dominadores, erigidos en baluarte de los valores pretendidamente comunes. De ahí que el americano alienado a este nivel de RS crea que los caminos de su liberación son aquellos que precisamente más lo alienan. Por otra parte, la absolutización funciona psicológicamente como un canal para la sublimación de la alienación que producen el sometimiento y el ejercicio de la racionalidad dominante.

Tal vez se me objetará que es necesario precisar las condiciones materiales que generan la alienación; o lo que es lo mismo, definir la dimensión material de la alienación. Esta es, a mi juicio, la falacia común al marxismo y a la sociología positivista o funcionalista, aún cuando no se descuidó una dimensión psicológica de la alienación. Si en la coincidencia R-R se realiza la vida en tanto *retorno a lo mítico totalizador de sentido*, en su incoincidencia habrá de des-realizarse la vida; es decir, se dará también allí la alienación de lo humano. Por lo tanto existe una dimensión material de la alienación. Lo que no puede determinarse *a priori* son sus "arquetipos". El mismo comportamiento, considerado en su observabilidad, puede ser alienante en una cultura y no serlo en otra. La alienación sólo se comprende por referencia a todo el vivir, y decir de un comportamiento que es alienante no significa que en él se da la alienación sino que se rompe con él la posibilidad de realizar una vida plena. Ahora bien, habrá de ser una metodología científica la responsable de determinar cuáles sean los comportamientos alienantes en América Latina. Y precisamente en el carácter abierto de esta concepción de la alienación reside, a mi entender, una de las indicaciones más importantes para que el pensamiento de la realidad latinoamericana no se vea nuevamente superado por la dinámica histórica, que va alterando tales condiciones materiales.

En cuanto a la historia, cabe otra observación. De la estructura cultural bosquejada resulta que la historia es un ámbito o dimensión de lo real como tal. Pero si la delimitación de esta dimensión, como de las demás, depende de cada cultura, habrá que revisar qué entendemos en América por historia. Es decir, habremos de delimitar qué realidades son históricas para nosotros y cuál es la racionalidad de su conocimiento, bajo la sospecha de un pensar inauténtico, alienado en una racionalidad estructurante fundada en otros mitos. Me refiero en particular, aunque no exclusivamente, a la historia considerando que ha sido una de las principales vías de acceso por las que se intentó pensar a América.

Y en relación con la historia encontramos la dialéctica. ¿Cómo la justifico? Intentaré decirlo brevemente.

Tanto la llamada lógica como la dialéctica son realidades de Occidente, y en cuanto tales racionalidades de la alienación congénita de aquél. Pero mientras la lógica corresponde al mantenimiento de la alienación, la dialéctica corresponde a la voluntad de su superación (conforme sus propias categorías). No es casual que haya sido concebida por Hegel, la mente filosófica cumbre de la modernidad, ya que en este sentido señala el límite hacia otra cosa y por eso es un camino. Conduce fuera de la modernidad. Así, la dialéctica es la racionalidad operativa de la liberación, que brinda la posibilidad de acceder a la racionalidad propia de nuestra cultura. Su validez, pues, no se desvanece sino que, por el contrario, ratifica la necesidad de las acciones que la justifican en pos de su propia invalidación: la liberación final de los pueblos oprimidos. Además, nuestra práctica dialéctica expresará, tanto para una comprensión liberal-progresista como dialéctica de la historia, que asimilamos la occidentalización de nuestras culturas.

En lo que se refiere a su uso (porque se trata de usarla) me parece que no deberíamos limitarla a la historia, donde, por otra parte, valdría la pena probar también una racionalidad circular, en nada ajena a nuestra parte de sangre nativa. Más aún, la dialéctica no sirve si la usamos como racionalidad desarrollista, como Hegel o Marx. Si hay una idea netamente moderna que caracteriza la crisis de Occidente y que debemos evitar es la de "progreso". Por último, es fundamental para un pensar creador no olvidar que lo necesario no siempre responde a lo legal o legalizable; y que en lo necesario no legalizable reside la libertad y de allí emana todo sentido histórico.

No sé si asistimos hoy a la fase final de universalización de la cultura occidental y su dominación; pero si creemos en la libertad, si creemos que no hay verdad como tal que sea anterior al pensar que la posibilita en la praxis, y si no hay racionalidad que no esté condicionada y atravesada por lo mítico, cabe tomar conciencia de la responsabilidad que aceptamos como pensadores en la liberación de América Latina y el resto del mundo oprimido.

Resúmenes

Hortensia Acevedo de Greni (AFIPCA, Mendoza)

La formación de un pensamiento Latino-Americano

Este trabajo, es parte de otro de mayor envergadura, en el cual se consideran diferentes variables que inciden en la formación de un pensamiento Latinoamericano. La autora entiende que el pensamiento latinoamericano está en formación, que hay que apoyar la acción histórica, con la ideológica, sin descartar los aportes histórico-culturales, histórico-conceptuales, socio-políticos, socio-económicos, puesto que, sobre todo estos últimos, aceleran o atrasan la concepción ideológica de cualquier región, o continente.

El pensamiento futuro debe prepararse y para ello propone los procesos educativos, da las bases para el logro de un perfil cultural del hombre Latinoamericano, incorpora la necesidad de una definición filosófica del proyecto educativo, la proposición de ejes curriculares que orienten la formación del hombre hacia una concreción que estimule el pensamiento creador, conciencia para sentir, pensar y hacer.

Yamandú Acosta (Universidad de la República, Montevideo, Uruguay)

Sobre el paradigma del pensamiento filosófico latinoamericano

Este trabajo intenta la identificación histórica y la evaluación del paradigma del pensamiento filosófico latinoamericano. Las anticipaciones

alberdianas del siglo XIX y la etapa historicista dominante en los años cuarenta de nuestro siglo ponen el acento en la filosofía de la historia como núcleo fundante de nuestro pensamiento. Un pensamiento filosófico que hace pie en una historia de las ideas puesta al servicio de la propia actitud filosófica.

Filosofía de la historia americana de Zea se presenta como corolario e integración de esa tradición histórico-filosófica y cumple el papel de modelo vigente del paradigma señalado.

Valoraciones críticas sobre la historia de las ideas en América permiten visualizar las peculiaridades de una filosofía de la historia que pretende ser la explicación de un sentido dado en la propia tradición historiográfica. Al interpretar este modelo como inversión hegeliana del hegelianismo, se apuntan argumentos por los que el mismo puede resultar inoperante para superar los límites de la falsa conciencia.

Se intenta resituar desde América Latina una filosofía materialista de su historia en el entendido de que la misma habrá de potencializar "ciencia" y "conciencia" para mayor lucidez de nuestras praxis liberadoras.

Publicado en *Papeles de Filosofía*, Montevideo, mayo de 1990

Julia Elena Acuña (Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires)

Eugenio María de Hostos y la solidaridad latinoamericana

El pensamiento de Eugenio María de Hostos se revela como el de un observador de la realidad de los pueblos de América Latina.

Sus preocupaciones y su acción se centran en el problema de la independencia de nuestros países, enfrentando con clarividencia los nuevos intentos de colonizarlos. El objetivo central de su prédica, de su militancia es el progreso humano, económico y social de nuestras repúblicas basado en el significado liberador de la ciencia y la técnica, el régimen publicano de gobierno y la práctica política de la democracia.

Como puertorriqueño asume una actitud severamente crítica ante los peligros de la anexión de Puerto Rico por Estados Unidos.

Su positivismo de cuño latinoamericano, su confianza depositada en las invenciones surgidas del ingenio, el tesón y la perseverancia del hombre para enfrentar la naturaleza no son producto de un realismo ingenuo y de un optimismo crítico, sino de una profunda confianza en la fuerza que pueda surgir de la solidaridad latinoamericana.

Desde todas las tribunas que se le ofrecían corrobora su fe en los derechos y deberes de una patria continental no fragmentada, no atomizada. Las naciones que la componen deben disponerse a compartir necesidades y proyectos unidas por lazos de entendimiento eficaz para evitar un aislamiento pernicioso que las llevará a una existencia de marginalidad económica, social y política.

Hostos es pues, uno de los fundadores de la tarea de reafirmación de América Latina ante el mundo.

María Cecilia Aguirre (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)
Visión de Latinoamérica

El análisis de la formulación de la política exterior por casos es válida desde el enfoque de la toma de decisiones, que apunta a la comprensión de los elementos del proceso de toma de decisiones.

La política exterior es un conjunto de acciones y decisiones. Estas últimas corresponden a un grupo de agentes externos al Ejecutivo propiamente dicho, que van desde la burocracia administrativa, los organismos competentes, hasta la opinión pública del momento. La comprensión de la política exterior es analizada partiendo de los elementos internos y no externos.

Sin pretender explicar la política exterior, sino la percepción de la problemática de América Latina, he rastreado la opinión de académicos extrazonales.

En un sistema internacional interdependiente las interacciones se manifiestan a través de las negociaciones. El éxito de ella depende, en gran medida, de la percepción que tengan de la problemática los grupos allegados al Ejecutivo. Por consiguiente los académicos juegan un papel de relevancia en la tarea de consolidar la democracia.

Adriana Arpini (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)

Una alternativa de periodización para el pensamiento decimonónico en el Caribe

Desde la finalización de la gesta independentista (1824) hasta la consolidación de los estados nacionales dependientes (en la últimas décadas del siglo XIX), se extiende en Nuestra América continental un largo interregno durante el cual tienen lugar las Guerras Civiles. Ellas ponen al descubierto las diferencias y conflictos que permanecían latentes en nuestras sociedades. Esta situación fue asumida y analizada desde la perspectiva de un "romanticismo social" característico de ese período. Nada semejante sucedió en las Antillas españolas, particularmente en Puerto Rico y Cuba, donde el lazo hispano-colonial se mantuvo hasta fines del siglo XIX, prolongándose la disputa entre autonomistas e independentistas. El pensamiento social reviste características peculiares que obligan a reformular la periodización esbozada para la porción continental latinoamericana. Tarea que encaramos en la presente ponencia.

Publicado en Manuel Rodríguez Lapuente y Horacio Cerutti Guldberg (comp.), **Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas**. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1989.

Enrique Arriagada Kehl (Santiago, Chile)

Enjuiciamiento al pensar americano por su autenticidad sobornada

El filósofo americano ha errado el camino, llegando a una aporía por un pensamiento prestado, sin identidad.

En cambio, el poeta, el literato y el artista han creado obras de características universales con toda la mismidad americana, al modo como lo hicieron los poetas-filósofos presocráticos.

Mientras el filósofo no cierna los "ismos" europeos y se sumerja en la propiedad americana, no aflorará nunca un pensar coordinado, consistente; siempre será una arquitectura metafísica para construir mundos que no son los nuestros, muy admirables en su esplendor greco-europeo, pero no obstante extranjeros a nuestra realidad.

Angel Castellán (Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires)

Una fase en el programa de la generación del 37

Dada la vastedad de cuestiones implicadas en el programa originador de la generación del 37, hemos encarado aquí la posibilidad de mostrar que los aspectos del programa que hacen al fomento de la inmigración vienen de la mano con el conocido "anti-españolismo" de los jóvenes del Salón Literario. Al mismo tiempo, frente a los explícitos aspectos que hacen al campo de la cultura y las prácticas sociales, subrayamos en la comunicación el fermento desnaturalizador que parece ir por debajo de algunas expresiones como las de "raza española", por ejemplo. Asimismo, la advertencia de haber pretendido ignorar y observar, alternativamente, las constancias de la historia social.

Eduardo Deves Valdés (Centro de Estudios Latinoamericanos, Santiago, Chile)

Augusto Pinochet, un desafío al pensamiento Latinoamericano

Augusto Pinochet y el régimen dictatorial que implantó en Chile constituyen un desafío para quienes nos ocupamos del pensamiento latinoamericano. El gran remezón que significó la tradición política nacional contribuyó a sacudir también el ámbito de las ideas, espacio que hubo de plantearse nuevos problemas y de distinta forma.

En el presente trabajo quiero poner en relieve la posibilidad de interpretar ciertos elementos de nuestra realidad a partir de las categorías expresión-represión, categorías éstas que pretendo manejar conciliando un análisis político con un análisis erótico. Espero de tal manera contribuir a esclarecer puntos relativos a la identidad continental y a la cuestión de las dictaduras.

Olga Dighiero Arrarte (Instituto Teológico, Uruguay, Montevideo)

La Conferencia de Medellín: un aporte desde la Iglesia Católica a la toma de conciencia de la realidad latinoamericana

El documento de Medellín (2da. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano) es el primer documento cronológicamente y en importancia aplicado a nuestra realidad de lo enseñado por el Concilio Vaticano II (1963-1965).

Para el tratamiento de este complejo y a nuestro juicio valioso documento, vamos a destacar: a) lo que priorizamos del Mensaje Inicial a los pueblos de América Latina como indicador del Espíritu que anima el documento; b) del documento que está dividido en XVI temas trabajaremos los aspectos referentes a justicia y paz. Para la comprensión del tema introduciremos: selección, desarrollo y relación de afirmaciones allí propuestas, ubicando el contexto y la clave en que fue escrito como Introducción. De lo seleccionado, tomaremos como expresión que perdura: la creación de Comunidades de Base en este Continente.

En la ponencia lo que propongo resaltar es que estamos ante un trabajo que no puede ser ignorado por sus consecuencias en estos pueblos y su repercusión mundial.

Desde mi punto de vista puede ser considerado un documento que propicia, dentro de la Iglesia Católica y en sus relaciones con la sociedad, un planteo innovador que luego tendrá sus frenos internos y externos, pero que a pesar de ello, produce consecuencias observables. Todo el escrito en clave de liberación genera una corriente teológica hoy llamada Teología de la Liberación, mundialmente reconocida, aunque no aceptada mayoritariamente. Lo más incuestionable, como resultado de Medellín, es el surgimiento de las pequeñas comunidades que inciden a nivel popular y ayudan a una toma de conciencia grupal de la opresión y dependencia en que vastos sectores de este Continente conviven. Reunidos y reflexionando juntos, inician un proceso liberador donde se ayudan mutuamente a efectuar un análisis de la realidad en que viven que les permite detectar factores estructurales que obstaculizan las posibilidades de una vida más humana y digna.

Para mí, partiendo de que es América un Continente de raigambre cristiana, la influencia de la Iglesia siempre ha sido gravitante en un sentido u otro. La Iglesia del documento de Medellín se repiensa desde una perspectiva no usual para documentos eclesiásticos. Ejerce una iniciativa que dinamiza el replanteo de lo latinoamericano, como variable que ya no se puede negar si se quiere descubrir ese período de la Historia siendo fiel a los hechos.

María Echave, Alicia Vicario, Ezequiel Moiso y Julia Marchisio (Córdoba, Argentina)

Latinoamericanos: conciencia y realidad

¿Existe conciencia de Ser Latinoamericanos en los habitantes del pueblo del sudoeste de la Provincia de Córdoba, Argentina, descendientes en su mayoría de inmigrantes europeos? Ante esta inquietud personal compartida con un grupo de alumnos secundarios realizamos un trabajo de

taller crítico-reflexivo en base a la experiencia concreta de dialogar con la gente para conocer lo que sabe, siente, hace y desea de Latinoamérica el hombre concreto de Coronel Moldes. Salimos a la calle a charlar sobre nuestra conciencia y nuestra realidad con los niños, los adolescentes, las amas de casa, las maestras, los empleados, los peones, los políticos, los jubilados, los obreros, los profesionales. El resultado está expresado en el trabajo que sigue con un lenguaje sencillo, lo más claro posible para que todos puedan acceder a él y porque también es el lenguaje con que expresan su pensamiento los hombres comunes. No es una reflexión definitiva sino una propuesta para la reflexión, la crítica y la acción que se distribuirá en los grupos e instituciones de la comunidad a fin de generar nuevos análisis, descubrimientos, confianza en la conciencia crítica que cada uno tiene y cambios hacia una comunidad más libre, esperanzada, abierta y solidaria.

"La filosofía americana salvará a la cultura occidental de la crisis espiritual y cambiará el curso de la deshumanización". Leopoldo Zea.

"El diálogo es el camino indispensable, no solamente en las cuestiones vitales para nuestro orden político sino para todo nuestro ser". Karl Jaspers.

Aldo Enrici (Río Gallegos, Santa Cruz)

Imposición y ocultamiento

El mundo social contemporáneo se presenta como un cosmos estético. La obra de arte institucionalizada dentro de esa referencia ha quedado empequeñecida como objeto de experiencia estética. Para comprender dicha situación recurrimos a la colaboración de nuevas epistemologías que al cabo muestran que el arte ya no depende del adelanto científico y, en primera instancia, que son tan confiables la evolución como la involución o la anarquía científica, haciendo de la historia de la ciencia un racimo de genialidades y contraposiciones paradigmáticas o metafísicas que se combinan unas con otras.

La técnica contemporánea ha aprovechado la complejidad para mostrarse como una cara del proceso moderno más estética que lógica y científica. La cultura moderna se ve a sí misma como una obra de arte, que ha sido descubierta por sí misma —en un autorretrato—, pero que por sí misma no puede espectarse o juzgarse. Un deleite que la convertiría en autoconciencia.

El fracaso del proyecto moderno explícito de una humanidad dividida no resiste sino como un episodio artístico mostrado a las restantes culturas planetarias para su crítica artística, que tal vez, al menos por el momento, aparente ser menos dura que una crítica científica.

Latinoamérica es el lugar del brillo y el ocultamiento de esta cultura, también del desocultamiento o de la contienda de la tierra con un mundo impuesto.

Estela Fernández y Alejandra Ciriza (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)

Ilustración y pensamiento político de la emancipación. La cuestión de los intelectuales

En el artículo se aborda cierta caracterización de la ilustración latinoamericana centrada en la atribución de algunos rasgos: moderación en el filo crítico de las ideas adoptadas, eclecticismo en cuanto al tipo de selección operada sobre tradiciones diversas, y fragmentariedad en la adopción de ideologías europeas, motivada en el interés inmediato en su posibilidad de aplicación práctica. A partir del análisis de esta caracterización, se intenta discutir la concepción que presenta a nuestros intelectuales ilustrados como carentes de funcionalidad política en la realidad americana y como meros mediadores respecto de la ideología liberal de las burguesías europeas, para proponer una relación orgánica entre nuestros ideólogos y ciertos sectores emergentes en la sociedad latinoamericana.

Matilde García Losada (CONICET, Buenos Aires)

Un problema actual de la filosofía en Iberoamérica: la cuestión de la originalidad

La ponencia muestra cómo ha de entenderse la cuestión de la originalidad de la filosofía en Iberoamérica, o si se quiere en América.

Para ello se ofrece una breve exposición de las reflexiones de algunos pensadores Iberoamericanos (los seleccionados son Korn, Caso, Astrada, Frondizi) sobre el tema del valor.

Ahora bien, el desarrollo del problema axiológico-central y constante en el quehacer filosófico americano -manifiesta de un modo paradigmático la raigambre occidental de la Filosofía en América.

Consecuentemente, la cuestión de la originalidad de la filosofía en Iberoamérica -o si se quiere en América- se ha de entender en estos términos: la filosofía iberoamericana es original por su origen, por el hombre o pueblo que la expresa, pero no por la forma de expresión, que es propia de la cultura occidental de la cual es parte integrante.

Se considera que desde el reconocimiento de lo antedicho, la filosofía iberoamericana -o si se prefiere americana- ha de tender a afirmarse y a desarrollarse creadoramente, a fin de ser parte viva y vivificadora de la cultura occidental. Acaso sea éste su sino: estar llamada a iluminar y vivificar el desarrollo de una cultura de integración abarcadora y superadora, es decir, una cultura de síntesis creadora.

Graciela Giordano de Rocca (Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba)

El pensamiento de Joaquín V. González a la luz del Proyecto de Constitución para la Provincia de La Rioja. Año 1887

Análisis del pensamiento del jurista riojano sistematizando sus ideas en dos grandes vertientes de idéntica preocupación cívica: a) la protección y promoción de la persona humana; b) la actividad estatal tendiente al bien común social y a la felicidad del pueblo.

La educación y moralización del pueblo constituyen para Joaquín V. González los presupuestos indispensables para la liberación del ser humano de la ignorancia y del vicio.

Los órganos de gobierno y administración de la comunidad política deben basarse en la justa división de poderes, en el establecimiento de limitaciones aplicables a los que mandan y a los que obedecen. El **proyecto** deslinda claramente las atribuciones de los poderes y da a cada uno de ellos los medios de asegurar su estabilidad e independencia con prescindencia de los actos de los otros. Se garantiza a los municipios el darse sus propias autoridades y administrar sus recursos. El Régimen Electoral provincial, con singulares características, considera el sufragio una función pública y el municipal estructura un padrón electoral fundamentado en el pago de impuestos.

La libertad y la virtud son la esencia de la democracia verdadera y el resguardo frente a los totalitarismos.

José Luis Gómez Martínez (University of Georgia, Estados Unidos)
Presencia de Ortega y Gasset en América

El estudio de la presencia de Ortega y Gasset en Iberoamérica, motivado con frecuencia por los compromisos de las fechas conmemorativas, ha quedado relegado en el mejor de los casos a una visión fragmentaria de su influencia en determinados países y a las invariables y en ocasiones impertinentes consideraciones sobre la visión que tuvo Ortega de América. Los mismos juicios profundos de un Francisco Romero, publicados en 1956, no han podido sustraerse de cierto aire panegírico, y si ello no impidió que se convirtieran en tópicos que darían el tono a tantos estudios posteriores, no llegaron, sin embargo, a motivar investigaciones que analizaran la validez de sus afirmaciones.

Mi propósito en este estudio es el de valorar el significado de la obra de Ortega y Gasset dentro del cuadro totalizador del desarrollo del pensamiento iberoamericano del siglo XX. Sólo así se hace inteligible la repercusión que tuvo su pensamiento y se explican las situaciones ambivalentes que caracterizan, por ejemplo, obras tan provocativas como la de Francisco Larroyo, **La filosofía americana. Su razón y su sinrazón de ser**, en la cual su autor a pesar de guardar cierta distancia crítica ante la obra de Ortega, tiene que reconocer, sin embargo, que "sin Ortega, no es historia, hoy, la filosofía en Iberoamérica" (p. 145). Así es, en efecto, aunque para ello es necesario ver a Ortega desde el contexto iberoamericano; es decir, desde su función en el desarrollo de la historia de las ideas iberoamericanas; sólo de esa forma alcanzaremos a mostrar la trascendencia del papel que le tocó desempeñar.

Publicado en: Manuel Rodríguez Lapuente y Horacio Cerutti Guldberg (comp.), **Arturo Andrés Roig, Filósofo e historiador de las ideas**. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1989.

Jorge E. Hadandoniou (Villa Mercedes, San Luis, Argentina)
El Pensamiento Latinoamericano. Replanteo y Aproximación Holística

Objeto del trabajo: introducir el análisis semiológico del enunciado "El pensamiento latinoamericano" y proponer replanteos sinceros sobre él. El boceto de análisis semiológico abarca: a) Análisis del sentido en sí: a.1. Sentido y referencia; a.2. Análisis componencial; a.3. Contenido planteado y presupuesto; a.4. El diferente recorrido que autoriza el término: (I) determinación contextual; (II) Polisemia; (III) Extensión. b) Análisis comunicacional; c) Análisis del discurso.

Se propone un método multifacético, integrador y holístico. Se considera fundamental determinar los elementos tangibles (componentes) del *corpus* que abarca el "pensamiento latinoamericano". En el mismo se considera todo/texto/originado en diversos soportes, con un mensaje intencional contextualizado. Considera importante especificar si las contradicciones habituales en este campo forman parte del *corpus* o son exógenas.

El análisis es un instrumento para concientización de la realidad y una acción adecuada a partir de allí.

Seguidamente se proponen replanteos problematizadores; Ejemplo: "El pensamiento latinoamericano es ¿la reivindicación del indio? o ¿su último y sistemático arrinconamiento?"

Se considera que el enunciado es ambiguo y requiere precisiones y replanteos sinceros.

La conclusión está abierta a la esperanza en la acción, pero a partir de la urgencia del análisis y reflexión sobre el verdadero sentido del "Pensamiento latinoamericano".

Federico Augusto Juárez (Salta, Argentina)
El estar y la búsqueda de un pensamiento en general de Rodolfo Kusch

Para Kusch la peculiaridad de la cultura americana radica en el *estar*, experiencia del mundo que se contraponen a la cultura occidental afincada en el *ser*. Ambas estrategias culturales esgrimen dos formas de pensar no menos contrapuestas; la americana un pensamiento simbólico-religioso, que Kusch denomina *pensar seminal*; la occidental un *pensamiento causal*. Pero Kusch busca la complementación entre ambos tipos de pensar, arriesgando la hipótesis de que el pensamiento popular serviría como modelo de un pensar en general, ya que parte de la experiencia de lo humano sin más, del puro ámbito de la negatividad, es decir, de la experiencia originaria del *estar*. Esta sería lo no pensado aún, pero que

hace al pensar en general y encierra la posibilidad de un fundamento más profundo, constitutivo de la verdad de la existencia. Kusch busca un pensamiento en general con la confluencia del *estar-siendo*, que es la razón de la América Mestiza, pero es también una experiencia a partir de la cual se podrá elaborar una alternativa para una humanidad en crisis.

Guillermo Kerber (CIPFE, Montevideo, Uruguay)
Filosofía y Liberación. Introducción al tema

La consideración del tema de la liberación marca un hito en la reflexión filosófica latinoamericana. Respondiendo al impacto que producen las ciencias sociales y los movimientos de liberación que recorren el continente, el peruano Augusto Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea se enfrentan a fines de los '69 en torno a la pregunta: ¿es posible hacer filosofía en nuestra situación de dependencia?

Los argentinos Enrique Dussel y Rodolfo Kusch por su parte buscan integrar críticamente los aportes de Marx, Levinas, y Ricoeur y de la sabiduría popular respectivamente, al pensamiento latinoamericano.

Filosofar hoy en América Latina implica también buscar ese pensamiento íntimamente vinculado a la praxis, que responde a los desafíos de una situación de opresión en la que se descubre cada día más la amplitud de su espectro de acción: lo económico, lo cultural y lo ecológico.

Omar Lazarte (Asociación Argentina de Logoterapia, Mendoza)
La Logoterapia en el pensamiento latinoamericano

La Logoterapia ha tenido influencia en el pensamiento latinoamericano, no sólo a través del ascendiente personal de Viktor Frankl y de sus libros, sino también de distintos profesionales (médicos, psicólogos, filósofos, etc.) que, abiertos a las corrientes psicológicas y filosóficas europeas, encontraron en las ideas frankianas una síntesis de estas importantes visiones antropológicas necesarias y útiles para comprender al hombre concreto sano o enfermo. Así se pudo abordar al hombre desde una visión menos reduccionista y abstracta para entenderlo desde otras dimensiones axiológicas que hacen al quehacer concreto de cada día y a las motivaciones fundamentales del ser humano en el que se destacan la búsqueda del sentido de la propia vida, del vacío existencial, de la libertad responsable, de la realización de los valores permanentes y de situación, capaces de dar plenitud al individuo aun en las situaciones más difíciles.

Horacio B. Machín (Universidad de la República Oriental del Uruguay, Montevideo)
Los nuevos ensayistas políticos argentinos

Se trata aquí una estructura de pensamiento común a varios intelectuales que ofrecen un triple interés: 1. Constituyen la primera manifestación del pos-marxismo cultural latinoamericano; 2. su filosofía política pasa a ocupar un lugar vacío en el pensamiento latinoamericano contemporáneo: la función ideológica de la filosofía y 3. despliegan una triple estrategia: a) de opinión, b) de construcción de un nuevo orden y c) defensiva.

Se examinan algunas cuestiones teóricas y sus límites, mediante un análisis conceptual que toma en cuenta su propio proyecto cultural. Al mismo tiempo se señalan algunas consecuencias que arroja la presencia de estos nuevos ensayistas políticos en el campo cultural del pensamiento latinoamericano.

Horacio B. Machín (Universidad de la República Oriental del Uruguay, Montevideo)

Notas sobre universidad latinoamericana e intelectuales

La emergencia de estudios recientes que exploran la universidad latinoamericana, en sus centros más dinámicos, sirve de punto de partida a estas notas. Los mismos se pueden agrupar en una doble focalización: a) la oposición entre burocracia y democracia, y b) la relación entre intelectuales, saberes y poderes.

Se sugiere la convergencia con ciertas perspectivas teóricas europeas que se plantean, animadas por sus propios proyectos de investigación, la necesidad de estudiar la relación entre universidad y "campo intelectual" o "mundo de la vida".

La crisis de la función social de la universidad latinoamericana es enfocada aquí como un déficit de proyectualidad (traducible en la incapacidad de una política cultural) o en la pérdida de identidad de los intelectuales). Lo cual no presupone, sin embargo, la adscripción a una suerte de reduccionismo cultural.

El supuesto que anima esta nota es que, las investigaciones en curso mencionadas, junto con la experiencia histórico-filosófica acumulada de la tradición reformista latinoamericana, puede contribuir a fabricar las herramientas conceptuales para una alternativa a la crisis de proyectualidad. En suma, dicha alternativa es, actualmente factible, una utopía factible.

José Antonio Mazzella y otros (Carmen de Patagones, Buenos Aires)

El pensamiento latinoamericano desde una óptica integradora

La presente ponencia es una apretada síntesis de las discusiones habidas en el ámbito de la Cátedra de Sociología Latinoamericana del Tercer Año de la Carrera de Asistentes Sociales del Instituto Superior de Enseñanza N° 25 de Carmen de Patagones, Provincia de Buenos Aires.

Se interrelacionan distintas temáticas que apuntan todas a las construcción de un pensamiento latinoamericano autogenerado.

Los diferentes procesos analizados pueden resumirse en temas tales como la Dependencia, la Planificación, el Indigenismo, la Teología de la Liberación, la Doctrina de la Seguridad Nacional, la Cultura, el Desarrollo, el Proceso de Salud-Enfermedad, la Relación Hombre-Mujer, y la Desigualdad de Oportunidades.

Con estos ítems se elaboran hipótesis de nivel general que podrán permitir la construcción de nuevos cuerpos de ideas, sin tantos obstáculos epistemológicos ni epistemofílicos.

Finalmente, se arriba a un pequeño conjunto de conclusiones que más que una situación diagnóstica, constituyen una breve serie de prevenciones a tener en cuenta si se desea que no se aniquile nuestra cultura, ni se extermine nuestro original pensamiento latinoamericano, basado en sentimientos, experiencias y acciones únicas.

Eduardo Patiño Porcel de Peralta (Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba)

El *substratum* positivista en la tesis doctoral de Joaquín V. González

A partir del análisis de la tesis doctoral de Joaquín V. González, **La Revolución. Ensayo de Derecho Público**, se pretende demostrar el *substratum* positivista, presente en el discurso del pensador y político riojano, lo cual determina su pertenencia intelectual a la generación del '80.

Desde esta postura ofrece un modelo de sociedad que responde a los postulados del positivismo comtiano.

Gloria Prada (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)

Filosofía y ciencia en la epistemología del Dr. Raymundo Pardo

La posición filosófica del Dr. Raymundo Pardo es la del "Empirismo evolutivo". En ella no pretende relativizar al ser, pues para relativizar algo es necesario, primero, haberlo admitido como absoluto. Según el autor, esto se podría hacer dentro de un mismo tipo de intelección, y agrega: "En otros tipos de intelección estos conceptos pueden carecer de sentido. Si el ser llega a no tener sentido, no se lo ha relativizado; ha dejado de ser".

Susana T. Ramella de Jefferies (CONICET, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)

Ideas demográficas para una legislación social

El objeto de este tema está centrado en el estudio de la política social

sugerida en el Congreso de Población de 1940, para acrecentar la población argentina, al considerar que con una mayor justicia social se lograba elevar el nivel socio-económico (una de las causas de la morbi-mortalidad) y el índice de natalidad.

Los estudiosos del constitucionalismo social, los tratadistas del trabajo y de la seguridad social, vinculan la propuesta y el dictado de la legislación social a una serie de factores económicos, políticos e ideológicos. Este trabajo pretende demostrar que junto a las coordenadas mencionadas, tuvo importancia también el fenómeno demográfico observado. Y juntamente con el objetivo de acrecentar el bienestar social, se incorporaba la finalidad de obtener el crecimiento poblacional.

Tras ese objetivo se analiza el concepto de desigualdad social que utilizan los propulsores de las ideas demográficas y se establecen las comparaciones entre la propuesta sugerida, los fundamentos que avalaron a la legislación social y las cláusulas sociales de la Constitución Nacional.

Carmen Alicia Rechach (Universidad Nacional de Rosario, Santa Fe)
Una cuestión de métodos

El esclarecimiento ideológico y la crítica permanente se presentan como tareas inmediatas para todo intento de fundar y pensar una Epistemología de las Ciencias Sociales.

¿Cuál es la propuesta que hoy se hace América Latina en este sentido? ¿Es válida para nosotros? ¿Lo es total o parcialmente? ¿Se escuda en una verdad universal, absoluta, aséptica? ¿A qué intereses responde? ¿Qué lugar hay en el mundo de los sistemas y la tecnocrática para la filosofía?

Si alguien quiere mantener para ella el sitio de la Ciencia de las Ciencias, tendremos que examinar esta pretensión.

Qué pasa con la riqueza contradictoria de la realidad si tanto el idealismo positivo-empirista y neo-positivista como el racionalismo metafísico, borran aquello que da el único sentido posible a la misma: **las diferencias.**

La vida, la historia en permanente cambio, en continuo hacerse se esfuman por igual en las formalizaciones, la estructura (el todo por encima y aplastando las partes-diferentes) es la suprarrealidad intacta y eterna de las Ideas puras.

¿Cuánto cuesta expulsar al sujeto, al hombre, a lo diferente? ¿Si borramos lo dionisiaco no borraremos también lo apolíneo?

El presente puede darnos la base del pasado, (el esqueleto del hombre da la pauta de lo que fue el esqueleto de los antropoides, dice Marx) pero: ¿qué es el presente sin el pasado?

El cambio social, la liberación, la justicia y la horizontalidad del poder son palabras borradas en el borramiento de las diferencias, en aras del holocausto de una identidad mentida que hoy se llama: Fin de las ideologías - Fin de la historia.

¿Puede el deseo humano ser reducido a necesidad?

María Lucrecia Rovalletti (CONICET, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires)

Ambiente, Salud y Calidad de Vida

El modelo occidental de desarrollo -mera expansión económica, producción creciente y consumo acelerado de bienes y servicios- no puede ser ya aceptado. En primer lugar porque el crecimiento económico ha superado ampliamente el nivel a partir del cual la calidad de vida se degrada en vez de mejorar. En segundo lugar, porque su ideología impide el crecimiento equilibrado de otros pueblos condenándolos a una degradación en su calidad de vida. Finalmente, porque constituye un sistema de desigualdades que conduce a conflictos y dependencias producidas por la búsqueda de identificaciones con modelos ajenos a la propia idiosincrasia.

El concepto de calidad de vida en cambio constituye un índice integrado por un sinnúmero de factores relativos -referidos a trabajo, salud, comunicación y recreación- no siempre cuantificables pero que contribuyen a la satisfacción de necesidades y aspiraciones de la población.

Pues bien, los efectos de la crisis esbozada donde más dramáticamente se reflejan es en el área de salud. Por otra parte, "la concepción del enfermo sobre su enfermedad es también concepción de su relación con los otros y con la sociedad en su conjunto". La calidad de vida, el cuidado y la promoción de la salud son tributarios del sistema político que es el responsable de definir las prioridades de un país y determinar el valor que la salud ha de tener en las acciones del gobierno.

Jorge Hugo Troncoso (Carmen de Patagones, Buenos Aires)

Encuentros y desencuentros en el pensamiento teológico contemporáneo de América Latina

La Teología de la Liberación es práctica cristiana de comunidades de base y lucha contra la miseria y las pobreza.

Es denuncia contra las esclavitudes propias de América Latina. Es liberación de las ataduras del pecado y de las esclavitudes de orden cultural, económico, social y político. Pero también es punto de partida para luchar contra los que no permiten vivir con dignidad, por eso es una aspiración que nace de la dignidad humana.

Es instrumento de análisis social que permite entender la realidad social a través de la participación.

Es opción cristiana de fe, en favor de quienes menos tienen. Por ello es compromiso en la lucha por la justicia y por la libertad y la dignidad humana. También es compromiso con los desheredados, oprimidos o perseguidos, lo que permite combatir a la pobreza, siguiendo el proceso de los cristianos pobres de América Latina.

Es el rechazo tanto a las oligarquías sin conciencia social como a los dictadores militares que se burlan de los Derechos Humanos.

Es un proceso gradual de transformación de los cimientos del catolicismo y una propuesta en favor de una Iglesia más humilde y democrática.

Es comprensión misma de la forma de presencia de los cristianos en la construcción de la historia política y social, a través de su lucha contra la opresión y su toma de conciencia de las injusticias.

Índice de autores

Acevedo de Greci, Hortensia	472
Acosta, Yamandú	317-326, 472-473
Acuña, Julia Elena	473
Aguirre, María Cecilia	232, 474
Alemián, Carlos	326-332
Antognazzi, Irma	183-189
Arpini, Adriana	474
Arriagada Kehl, Enrique	474-475
Atienza, Alicia	310
Avila Singh, Edgardo	310
Bari de López, Camila	311
Barra Ruatta, Abelardo	137-140
Barud de Torres, Susana	232-233
Bernal-Meza, Raúl	140-144
Berríos Caro, Mario	94-96
Bertolissio, Fabiana	174-175
Bertranou, Armando	17-20
Biagini, Hugo E.	332-339
Blasco Palmieri, José	175
Bustelo, Eduardo	33-36, 109-113
Bustelo, Susana	232-233
Campa, Riccardo	76-79
Campos, Susana	232-233
Cardello, Mabel N.	339-345
Carilla, Emilio	47-51, 243-247
Carranza de Suvire, María	232-233
Carrizo de Muñoz, Nidia	189-193, 236-237
Casini de Legari, Silvia	275-280
Castellán, Angel	475
Castiñeira de Dios, José María	55-58
Chaparro, Máximo Ramón	350-354
Chumbita, Hugo	354-359
Ciriza, Alejandra	345-350, 478
Colombres, Adolfo	29-33
Concatti, Rolando	119-122
Correa, María Angélica	178-179
Crevaschi de Petra, Martha	133
Danon, Isaac	233

de Imaz, José Luis	20-21, 40-44	Lago Carballo, Antonio	398-402
Delfino, Hugo E.	175-176	Larrauri, María Isabel	126-129
Deves Valdés, Eduardo	475	Lazarte, Omar	481
Dighiero Arrarte, Olga	475-476	Lazarte, Rolando	403-410
Echave, María	476-477	Lértora Mendoza, Celina A.	410-415
Enrici, Aldo	477	Licata, Rosa	416-419
Escudero de Arancibia, Blanca	247-251	Liébana, Adriana	311-312
Estrella, Jorge	134, 176	Llano, María del Carmen	339-345
Fadda, Giulietta	193-197	López Machado, Marcela B.	419-425
Ferdinan, Valentín	251-254	López de Pederzoli, Marta	134
Fernández Chagas, Ada	289-294	Lucero, Alberto Darío	144-147, 178-179
Fernández, Estela	345-350, 478	Macagno, José Roque	236
Fernández López, Manuel	359-367	Machín, Horacio B.	481-482
Ferreira de Cassone, Florencia	367-372	Maiz, Claudio	265-270
Follari, Roberto	197-204	Mamaní Choque, Roberto	133-134
Ford, Aníbal	51-55	Marchisio, Julia	476-477
Galeano de Báez, Adriana	233-234	Martín, María Haydée	148-151
García Losada, Matilde	478	Martín Pouget, Mario G.	151-154
Gascón, Margarita Susana	373-379	Mato Fernández, Carlos	92-93
Ginestar, Angel	79-85	Maturo, Graciela	270-274
Giordano de Rocca, Graciela	478-479	Mazzella, José Antonio	482-483
Gómez de Erice, María Victoria	254-259	Megale, Marta	425-429
Gómez Martínez, José Luis	89-90, 479-480	Mémoli, Carlos Francisco	312
González, Horacio	58-63	Millares, Guillermo	178-179
González de Díaz Araujo, Graciela	311	Moiso, Ezequiel	476-477
González Gaviola, Juan Horacio	104-106	Monforte de Cohen, Silvia	233-234
Gorayeb de Perinetti, Yasmín	380-386	Mosert de Flores, Beatriz	313
Hadandoniou, Jorge Enrique	122-126, 234, 480	Nanclares, Jorge H.	236-237
Heredia Soriano, Antonio	93-94	Paladines, Carlos	429-434
Herrera Tejón, María Eugenia	233-234, 234-235	Paris, Silvana	237
Hintze de Molinari, Gloria	260-265	Patiño Porcel de Peralta, Eduardo	483
Incerti, Mariella	232-233	Pauli, Carlos Eduardo	434-439
Irazusta, Ignacio	237	Pérez Guilhou, Dardo	237
Iribarne, Julia Valentina	386-391	Pérez Lasala, Fernando	178-179
Izaguirre, Inés	176	Pérez Zavala, Carlos	96-97, 440-444
Jalif de Bertranou, Clara Alicia	391-398	Pinedo Castro, Javier	444-450
Jam de Pujol, Susana	233-234	Polimeni Fornés, Dante	208-210
Juárez, Federico Augusto	480-481	Polli de Vivas, Viviana	275-280
Julián Prado, José	450-456	Prada, Gloria	483
Karake, Nesrin	233-234	Pró, Diego F.	21-23
Kerber, Guillermo	481	Pugliese, Orlando	36-40, 90-92
Knippers Black, Jan	204-208	Quiroga, Beatriz	178-179
Lacoste, Pablo Alberto	235-236	Rabines, Marco Antonio	176-177

Ramella de Jefferies, Susana T.	483-484
Rechach, Carmen Alicia	484
Reigadas, María Cristina	177-178
Rebok, María Gabriela	154-161
Requena, Pedro C.	238
Riquelme de Lobos, Norma D.	456-463
Rivas de Martínez, María	233-234
Roccandio de Serrano, Susana	178-179
Rodríguez, Celso	23-24, 210-214
Roig, Arturo Andrés	64-68, 463-468
Rojas Flores, Oscar	208-210
Rovaletti, María Lucrecia	106-109, 485
Rubinelli, María Luisa	161-169
Ruiz de Maldonado, Eloísa	312-313
Saint-André, Estela Marta	280-289, 313
Sanjurjo, Inés Elena	238
Sarmiento, Alicia Inés	313
Schultz, Margarita	313-314
Scribano, Adrián	239
Seghesso de López Aragón, María Cristina	214-222
Segovia, Juan Fernando	222-227
Sevilla de Bauco, Graciela	178-179
Soto, Ramón	237
Tani, Rubén	289-294
Trad Fager, Carlos	178
Triviño, Luis	169-174
Troncoso, Jorge Hugo	485-486
Tulián, Domingo Carlos	129-133
Valle, Víctor	71-76
Vega, Ana María	294-298
Velarde, Marcelo Alejandro	468-472
Vera Fluixá, Ramiro Xavier	239
Vicario, Alicia	476-477
Vicente, Sonia Raquel	314
Vila Quenta, Prudencio Martín	314
Walter, Richard	227-232
Zalazar, Oscar	304-309
Zandanel de González, María Antonia	299-304
Zanier, Sergio	101-104
Zogbi, Amado	178-179

Índice General

Introducción	13
Palabras inaugurales y de clausura	
Armando Bertranou	17
José Luis de Imaz	20
Diego F. Pró	21
Celso Rodríguez	23
Sesiones plenarias	
Panel I: América Latina: Encuentros y desencuentros	
Adolfo Colombres	29
Eduardo Bustelo	33
Orlando Pugliese	36
José Luis de Imaz	40
Panel II: Escribir y pensar en América Latina	
Emilio Carilla	47
Aníbal Ford	51
José María Castiñeira de Dios	55
Horacio González	58
Arturo Andrés Roig	64
Panel III: La universidad y sus desafíos	
Víctor Valle	71
Riccardo Campa	76
Ángel Ginestar	79
Mesas Redondas	
La filosofía americana del mañana	
José Luis Gómez Martínez	89
Orlando Pugliese	90
Carlos Mato Fernández	92
Antonio Heredia Soriano	93
Mario Berríos Caro	94
Carlos Pérez Zavala	96

El lugar del niño en Latinoamérica

Sergio Zanier	101
Juan Horacio González Gaviola	104
María Lucrecia Rovalletti	106
Eduardo Bustelo	109

Comisiones**América: continente mestizo**

Rolando Concatti	119
Jorge Enrique Hadandoniou	122
María Isabel Larrauri	126
Domingo Carlos Tulián	129

Resúmenes

Martina Cremaschi de Petra	133
Roberto Mamaní Choque	133
Jorge Estrella	134
Marta López de Pederzoli	134

Integridad nacional y transnacionalización

Abelardo Barra Ruatta	137
Raúl Bernal-Meza	140
Alberto Darío Lucero	144
María Haydée Martín	148
Mario G. Martín Pouget	151
María Gabriela Rebok	154
María Luisa Rubinelli	161
Luis Triviño	169

Resúmenes

Fabiana Bertolissio	174
José Blasco Palmieri	175
Hugo E. Delfino	175
Jorge Estrella	176
Inés Izaguirre	176
Marco Antonio Rabines	176
María Cristina Reigadas	177
Carlos Trad Fager	178
Amado Zogbi, Susana Roccandio de Serrano, María Angélica Correa, Guillermo Millares, Beatriz Quiroga, Fernando Pérez Lasala, Darío Lucero y Graciela Sevilla de Bauco	178

Democracia y formas de participación

Irma Antognazzi	183
Nidia Carrizo de Muñoz	189
Giulietta Fadda	193
Roberto Follari	197
Jan Knippers Black	204
Dante Polimeni Fornes y Oscar Rojas Flores	208
Celso Rodríguez	210
María Cristina Seghesso de López Aragón	214
Juan Fernando Segovia	222
Richard Walter	227

Resúmenes

María Cecilia Aguirre	232
Susana Barud de Torres, Susana Bustelo, Susana Campos, María Carranza de Suvire y Mariella Incerti	232
Isaac Danon	233
Adriana Galeano de Báez, María Eugenia Herrera Tejón, María Rivas de Martínez, Susana Jam de Pujol, Nesrin Karake y Silvia Monforte de Cohen	233
Jorge E. Hadandoniou	234
María E. Herrera Tejón	234
Pablo Alberto Lacoste	235
José Roque Macagno	236
Jorge H. Nanclares y Nidia Carrizo de Muñoz	236
Silvana Paris, Ramón Soto e Ignacio Irazusta	237
Dardo Pérez Guilhou	237
Pedro C. Requena	238
Inés Elena Sanjurjo	238
Adrián Scribano	239
Ramiro Xavier Vera Fluixá	239

Imaginario social, expresiones icónicas y realidad latinoamericana

Emilio Carilla	243
Blanca Escudero de Arancibia	247
Valentín Ferdinan	251
María Victoria Gómez de Erice	254
Gloria Hintze de Molinari	260
Claudio Maíz	265
Graciela Maturo	270
Viviana Polli de Vivas y Silvia Casini de Legari	275
Estela Marta Saint-André	280

Rubén Tani y Ada Fernández Chagas	289
Ana María Vega	294
María Antonia Zandanel de González	299
Oscar Zalazar	304

Resúmenes

Alicia Atienza	310
Edgardo Avila Singh	310
Camila Bari de López	311
Graciela González de Díaz Araujo	311
Adriana Liébana	311
Carlos Francisco Mémoli	312
Eloísa Ruiz de Maldonado	312
Estela Saint-André y Beatriz Mosert de Flores	313
Alicia Inés Sarmiento	313
Margarita Schultz	313
Sonia Raquel Vicente	314
Prudencio Martín Vila Quenta	314

Pensamiento latinoamericano

Yamandú Acosta	317
Carlos Alemián	326
Hugo E. Biagini	332
Mabel N. Cardello y María del Carmen Llano	339
Alejandra Ciriza y Estela Fernández	345
Máximo Ramón Chaparro	350
Hugo Chumbita	354
Manuel Fernández López	359
Florencia Ferreira de Cassone	367
Margarita Susana Gascón	373
Yasmín Gorayeb de Perinetti	380
Julia Valentina Iribarne	386
Clara Alicia Jalif de Bertranou	391
Antonio Lago Carballo	398
Rolando Lazarte	403
Celina A. Lértora Mendoza	410
Rosa Licata	416
Marcela B. López Machado	419
Marta Megale	425
Carlos Paladines	429
Carlos Eduardo Pauli	434
Carlos Pérez Zavaia	440
Javier Pinedo Castro	444

José Julián Prado	450
Norma D. Riquelme de Lobos	456
Arturo Andrés Roig	463
Marcelo Alejandro Velarde	468

Resúmenes

Hortensia Acevedo de Greci	472
Yamandú Acosta	472
Julia Elena Acuña	473
María Cecilia Aguirre	474
Adriana Arpini	474
Enrique Arriagada Kehl	474
Angel Castellán	475
Eduardo Deves Valdés	475
Olga Dighiero Arrarte	475
María Echave, Alicia Vicario, Ezequiel Moiso y Julia Marchisio	476
Aldo Enrici	477
Estela Fernández y Alejandra Ciriza	478
Matilde García Losada	478
Graciela Giordano de Rocca	478
José Luis Gómez Martínez	479
Jorge E. Hadandoniou	480
Federico Augusto Juárez	480
Guillermo Kerber	481
Omar Lazarte	481
Horacio B. Machín	481
Horacio B. Machín	482
José Antonio Mazzella y otros	482
Eduardo Patiño Porcel de Peralta	483
Gloria Prada	483
Susana T. Ramella de Jefferies	483
Carmen Alicia Rechach	484
María Lucrecia Rovalletti	485
Jorge Hugo Troncoso	485



Este libro se terminó de imprimir el 16 de agosto de 1991, día del 52º Aniversario de la Creación de la Universidad Nacional de Cuyo, en INCA Editorial y Talleres Gráficos Cooperativa de Trabajo Ltda., Ituzaingó 3073, de la ciudad de Mendoza, República Argentina.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
Cincuentenario 1939 - 1989