

estudios

Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

AÑO 15 / N°16-1

Mendoza - 2014

ISSN 1851-9490



Dossier

Humanismos críticos

Coordinado por
Alejandro De Oto y
Adriana Arpini

MARIANA ALVARADO

ADRIANA ARPINI

ALEJANDRO DE OTO

LETICIA KATZER

PAULA RIPAMONTI

Comentarios de libros

JUAN PABLO CEDRIANI

CLARA ALICIA JALIF

GRACIELA HAYES

estudios

Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

Revista anual del Grupo de Investigación de Filosofía de Práctica e Historia de las Ideas

INCIHUSA – CONICET

ISSN 1515–7180

ISSN en línea 1851–9490

www.estudiosdefilosofia.com.ar

Directora

Adriana María Arpini.

Comité Editorial

Alejandro De Oto, Marisa Muñoz, Marcos Olalla, Alejandro Paredes, Dante Ramaglia,
Mariana Alvarado, Natalia Fischetti, Jimena Aguirre, Leticia Katzer.

Secretaría técnica

Susana Godoy

Comité asesor y evaluador

Yamandú Acosta (Montevideo – Uruguay), Delia Albarracín (Mendoza – Argentina),
Marcela Becerra Batán (San Luis – Argentina), Carlos Bazán (Canadá), Fernanda Beigel (Mendoza – Argentina),
Hugo Biagini (Buenos Aires – Argentina), Alcira Bonilla (Buenos Aires – Argentina), Carmen Bohórquez
(Venezuela), Atilio Borón (Buenos Aires – Argentina), María Eugenia Borsani (Comahue – Argentina),
Beatriz Bragoni (Mendoza – Argentina), Cristian Buchrucker (Mendoza – Argentina), Horacio Cerutti (México),
Alejandra Ciriza (Mendoza – Argentina), Enrique Dussel (México), Estela Fernández Nadal (Mendoza – Argentina),
Florencia Ferreira de Cassone (Mendoza – Argentina), Roberto Follari (Mendoza – Argentina),
Norma Fóscolo (Mendoza – Argentina), Graciela Fernández (Mar del Plata – Argentina),
Raúl Fornet Betancour (Alemania), Francesca Gargallo (México), Pablo Guadarrama G. (Santa Clara – Cuba),
Violeta Guyot (San Luis – Argentina), Alejandro Herrero (Buenos Aires – Argentina),
Jorge Hidalgo (Mendoza – Argentina), Frantz Hinkelammert (Costa Rica), Gloria Hintze (Mendoza – Argentina),
Clara Jalif de Bertranou (Mendoza – Argentina), Walter Kohan (Brasil),
María Cristina Liendo (Córdoba – Argentina), Mario Magallón (México),
Ricardo Maliandi (Mar del Plata – Argentina), Álvaro Márquez Fernández (Venezuela), Victor Martín (Venezuela),
Ricardo Melgar Bao (México), Dorando Michelini (Río Cuarto – Argentina),
Sara Leticia Molina (Mendoza – Argentina), Salvador Morales (Cuba),
María Inés Mudrovick (Comahue – Argentina), Gustavo Ortíz (Córdoba – Argentina), Carlos Osandón B. (Chile),
Carlos Paladines (Ecuador), Eduardo Peñafort (San Juan – Argentina), Javier Pinedo C. (Chile),
Carolina Pizarro (Santiago de Chile), María del Rayo Ramírez Fierro (México), Marcos Reyes Dávila (Puerto Rico),
Manuel Reyes Mate (España), María Luisa Rivara de Tuesta (Perú), María Elena Rodríguez Ozán (México),
Miguel Rojas Mix (España), Carlos Rojas Osorio (Puerto Rico), Luis Alberto Romero (Buenos Aires – Argentina),
María Luisa Rubinelli (Jujuy – Argentina), Estela Saint-André (San Juan – Argentina),
Antolín Sanchez Cuervo (España), José Santos Herceg (Chile), María del Carmen Schilardi (Mendoza – Argentina),
Gregor Sauerwaldt (Alemania), Alejandro Serrano Caldera (Nicaragua), David Sobrevilla (Perú),
Enrique Ubieta (Cuba), Gabriel Vargas Lozano (México), Patrice Vermeren (Francia),
Oscar Salazar (Mendoza – Argentina).

Director fundador

Arturo Andrés Roig

Toda correspondencia puede dirigirse a

Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

INCIHUSA – CONICET Centro Científico Tecnológico – Mendoza
Av. Adrián Ruiz Leal s/n (5500) Mendoza. Argentina
Casilla de Correos: 131 (5500) Mendoza. Argentina
Tel. 54 261 5244311
estudios@mendoza-conicet.gob.ar

Suscripciones

En Argentina \$ 300 (incluye gastos de envío)
En el exterior u\$s 40
Giros o cheques a nombre de Susana Godoy
Carta de suscripción postal en última página

www.estudiosdefilosofia.com.ar

Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas está indizada en:



www.scielo.org.ar



www.latindex.unam.mx



www.doaj.org

Corrección de estilo

Rosa Laura Orquín

Diseño de la publicación

Gerardo Tovar

Diseño editorial

María Eugenia Sicilia

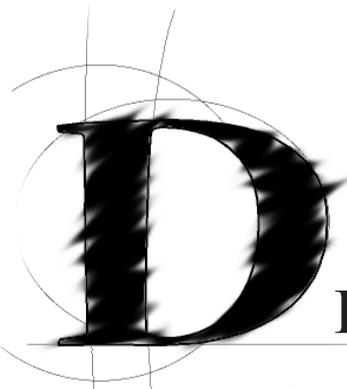
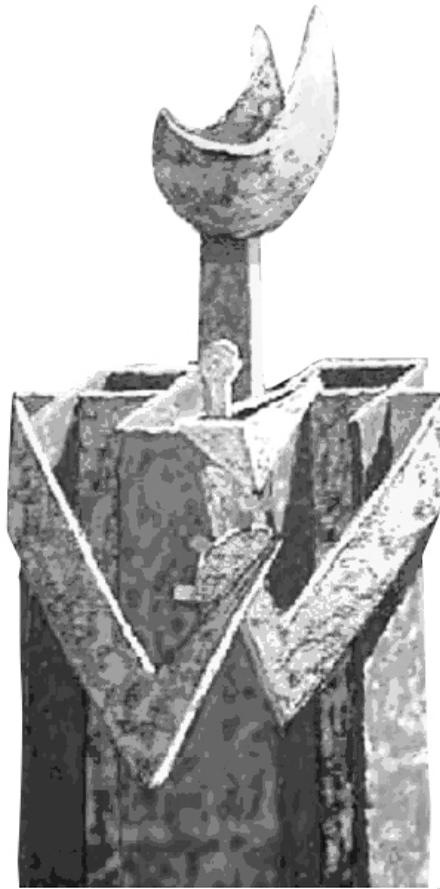
Editado en Argentina
250 ejemplares

Editorial Qellqasqa
www.qellqasqa.com.ar

SUMARIO

Dossier: Humanismos Críticos

<i>Critical Humanisms</i> , coordinado por Alejandro De Oto y Adriana María Arpini.....	7
ALEJANDRO DE OTO Y ADRIANA MARÍA ARPINI Introducción – Humanismos Críticos <i>Introduction – Critical Humanisms</i>	9
MARIANA ALVARADO Mujeres de América Latina: des(re)encuentros, tráfico de ideas y traducción <i>Women of Latin America: dis(re)encounters, traffic of ideas and translation</i>	13
ADRIANA MARÍA ARPINI “Cultura de la Dominación” y “Dialéctica de la Emergencia” en escritos de Augusto Salazar Bondy <i>“Culture of Domination” and “Dialectics of Emergency” in Augusto Salazar Bondy’s Writings</i>	23
ALEJANDRO DE OTO Humanismo crítico y espectralidad. Notas a partir de dos textos de Aimé Césaire <i>Critical humanism and spectrality. Notes starting with two texts of Aimé Césaire</i>	33
LETICIA KATZER Entre universalismos y particularismos. Notas sobre “Teorías de lo común” a propósito de la Etnopolítica contemporánea <i>Among Universalisms and Particularisms: Notes about “The Common” Theories Concerning Contemporary Ethnopolitics</i>	45
PAULA RIPAMONTI “Teoría y crítica”: claves epistemológicas para un humanismo crítico <i>“Theory and Criticism”: Epistemological Keys to Reach Critical Humanism</i>	53
Comentarios de libros	63
JUAN PABLO CEDRIANI Claudia Caisso. <i>Culturas literarias del Caribe</i>	65
CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU Naessens, Hilda. <i>La concepción del hombre en José Gaos y Francisco Romero</i>	68
GRACIELA HAYES Alejandro Korn. <i>Lecciones de Historia de la Filosofía c. 1918</i>	71
Los autores	74
Publicaciones recibidas en canje	77
Información para los autores	79
<i>Sistema de selección de trabajos</i>	79
<i>Normas de citación</i>	80
<i>Ejemplos más comunes de citación</i>	80



Dossier

Humanismos Críticos

Coordinado por Alejandro De Oto
y Adriana María Arpini

Alejandro De Oto – Adriana María Arpini
Universidad Nacional de Cuyo – CONICET

Introducción – Humanismos Críticos

Introduction – Critical Humanisms

El presente dossier pacta con un objeto complejo, que contiene numerosas ramificaciones que han constituido una trama compacta, la cual se desliza en diferentes genealogías de la modernidad y de la colonialidad, a saber, el humanismo. No obstante, la pregunta que organiza esta sección es simple: ¿se puede hablar de humanismos críticos en el presente de la filosofía y de la teoría crítica y distinguir rasgos valiosos en la discusión conceptual, analítica y política? La respuesta provisional a esa pregunta es afirmativa, diversa y múltiple.

Como se sabe, el término Humanismo fue la llave para comprender los movimientos intelectuales que caracterizaban el pensamiento en el período del Renacimiento. Desde el siglo XIV la expresión *studia humanitatis* se utilizaba para dar cuenta de un conjunto de disciplinas que intentaban convertirse en la herramienta fundamental para definir una idea de hombre elevada. Así, la gramática, la retórica, la poesía, la historia, la filosofía moral, entre otras, se convirtieron en los medios para una formación espiritual sólida. La sabiduría clásica era la fuente y se aspiraba a entenderla en su forma auténtica.

En este sentido el cultivo de las letras clásicas está íntimamente ligado al humanismo como formación del hombre en la dimensión subjetiva. Al mismo tiempo se abrió paso un amplio programa de renovación cultural que le dio contenido objetivo al humanismo, cuyos rasgos distintivos fueron: antropocentrismo, irenismo, optimismo, estilización de la realidad, retorno a las fuentes clásicas del saber, debate intelectual y comunicación de ideas, búsqueda de una espiritualidad libre, etc.

Si bien en su acepción más restringida el humanismo clasicista consistía en la exaltación de la dignidad humana y en la estimación del carácter ejemplar de las letras clásicas para su

cultivo, ambos caracteres no son inescindibles. Tras la controversia de los “antiguos” y los “modernos” se hizo manifiesto que era posible la exaltación de la dignidad humana prescindiendo del patrón clásico del humanismo.

Así, junto a un humanismo de rasgos conservadores, se abrió paso un humanismo progresista que entendía la historia como crecimiento y la realización de lo humano como tarea ilimitada orientada al porvenir. A partir de entonces surgió una variada gama de adjetivaciones para el humanismo: ilustrado, progresista, marxista, socialista; la mayoría de las veces vinculado a una orientación ideológica que se autodefinía como humanista.

Es claro también que estas conexiones se realizaban sobre tramas epistémicas y políticas que excluían, al tiempo que fundamentaban, procesos cruciales de la larga relación entre humanismo, modernidad y colonialidad, tales como el de las mujeres, como grupo social subalterno, y el de las historias de las sociedades no europeas afectadas por el colonialismo. En ese sentido, los términos hombre, humanismo, dignidad y muchos otros, poco a poco se fueron articulando en campos semánticos y discursivos generados en prácticas heteropatriarcales, coloniales, raciales y culturalmente descentradas.

Tales dimensiones permiten volver sobre los relatos más estabilizados de la tradición humanista y cuestionarlos por todo aquello que excluyen, no por un afán anacrónico sino precisamente histórico, en el sentido de poder entender el modo preciso en que los discursos que se muestran en la superficie son el resultado de fuertes procesos de exclusión, de subordinación y dominio. Este tipo de comprensión del problema del humanismo debe mucho a los procesos históricos y sociales del siglo XX, en especial a las luchas contra los colonialismos y contra la exclusión de minorías en el mundo occidental.

La expresión humanismos críticos involucra un modo de ejercicio de la crítica entendida en sentido amplio como una función de vida, como hecho social que se expresa a través de diferentes mediaciones, las cuales muestran las contradicciones y tensiones que son propias de la conflictividad social. Allí, el ejercicio de la crítica emerge como necesidad de comprender y dar respuesta a una determinada realidad, es decir, de transformar una forma de racionalidad vigente, que muchas veces suele ser considerada como “la realidad” sin más. En otras palabras, el pensamiento crítico se empeña en discernir las contradicciones de la vida cotidiana para señalar sus insuficiencias, inconsistencia e injusticias y asumir frente a ellas el reto que el propio tiempo histórico requiere. En este sentido, las intervenciones que emergieron en América Latina y el Caribe, como parte de la relación crítica con la colonialidad/modernidad, fueron decisivas para re-mapear la historia, no ya del humanismo, sino de los humanismos.

En conjunto, las reflexiones emergentes sobre los viejos temas de la emancipación, la liberación, la desalienación, la noción de comunidad y sus modos de articulación más allá de los esquemas reductivos modernos, hicieron de los humanismos lugares de conflicto donde se revisaron los modos en el que los colonialismos, la racialización de las relaciones sociales, las estructuras heteropatriarcales, las formas de imaginación comunitaria y las epistemologías/filosofías tramaron la experiencia de lo humano, su representación y, en último análisis, de la vida.

El presente dossier es una muestra de algunas de esas derivas. Al respecto, Adriana María Arpini pone los ojos en la escritura de Salazar Bondy, el filósofo peruano, y establece las relaciones entre las tesis de Salazar acerca de la cultura peruana y latinoamericana como “cultura de la dominación” y los textos posteriores del autor, en especial el famoso que da lugar a la polémica con Leopoldo Zea, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968). La tesis de la autora es que estos escritos despejan la pregunta por la función social de la filosofía y al mismo tiempo dan las claves de lo que podría ser considerado cabalmente un humanismo emergente.

Por su parte, Mariana Alvarado trae el debate los registros del presente, en el tono de

reflexiones surgidas en una práctica académica muy precisa, la presentación en un congreso, inquiriere sobre las zonas donde la palabra enunciada y los cuerpos de las mujeres desafían el canon y las formas heteropatriarcales de la académica, en especial, cuando el objeto de fondo sigue siendo el humanismo. El texto de Alvarado se pregunta en clave de la herida colonial por la matriz moderna, colonial, capitalista y patriarcal que inscribe la doble subalternidad de las mujeres latinoamericanas, en consonancia con posiciones similares sostenidas años atrás por Gayatri Spivak. A partir de allí Mariana piensa el desencuentro con el humanismo académico y el reencuentro a partir de las posicionalidades que se producen en una experiencia común. En esa encrucijada, se gestan también epistemologías críticas.

Alejandro De Oto por su parte visita la literatura de Aimé Césaire en clave filosófica e intenta establecer un sendero de lectura para ver el modo en que se acuña un humanismo crítico en el corazón de lo que se denomina diferencia colonial. La escritura de Césaire es apartada de las visiones comunes sobre la negritud y se la vincula a una crítica de los modelos de representación modernos y a una reflexión a partir de los registros de la colonialidad y de las posibilidades poscoloniales para la política, la imaginación cultural, etc. De Oto ve en ese sendero la construcción de un humanismo crítico que no adscribe a ningún rasgo del clásico y que pacta, en el marco de un abordaje del legado colonial, con las condiciones históricas de emergencia de las subjetividades y de la heterogeneidad de la vida en común poscolonial.

En ese punto llega el cuarto trabajo del dossier, el de Leticia Katzer que indaga, en el cruce del registro etnográfico y la reflexión filosófica sobre las formas de caracterizar el universo que se configura en las reivindicaciones étnicas y sus expresiones en las comunalizaciones jurídicas en el espacio latinoamericano. El carácter de lo político es examinado en el trabajo a partir de pensar que las nociones que refieren a la vida colectiva y a las identidades son interpretadas como formas institucionalizadas de acción colectiva fundadas en un concepto de “vida política”. A partir de allí Katzer, interroga los márgenes categoriales sobre los que se funda la teoría etnopolítica contemporánea, trayendo a un primer

plano una discusión acerca de los alcances y significados de lo “común” y las tensiones entre universalismo y particularismo que emergen en el proceso.

Por último, Paula Ripamonti se propone analizar el alcance de las nociones de “teoría y crítica” tal como surgen de escritos de Arturo Andrés Roig. Las considera como categorías epistemológicas para un humanismo crítico latinoamericano desde una lectura alternativa de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, 1981). Indaga acerca de la forma estas

categorías involucran la legitimidad del discurso filosófico, decisiones en torno del problema del sujeto y de la verdad y modos de entender la historia. Muestra la ruptura que opera el filósofo mendocino, en el marco de lo que denomina una ampliación metodológica en el campo del quehacer filosófico. El trabajo muestra las herramientas que ofrece Roig para discutir las condiciones y posibilidades del saber filosófico como saber práctico social, situado y liberador, así como los términos de los humanismos que supone o interpela.

Mariana Alvarado
UNCuyo – CONICET

Mujeres de América Latina: des(re)encuentros, tráfico de ideas y traducción

Women of Latin America: dis(re)encounters, traffic of ideas and translation

Recibido: 07/11/13

Aceptado: 06/02/14

Resumen

La pregunta por la sujeto de enunciación emerge de una experiencia académica y nutre la visibilización de las diferencias que nos atraviesan como mujeres. Revisar las heridas abiertas que la invasión–conquista–colonización–evangelización europea provocó con la implantación de la matriz moderna, colonial, capitalista, patriarcal, occidental permite localizar la doble subalternidad de las mujeres latinoamericanas. Un des(re) encuentro con el humanismo académico permite traducir las raíces que nos atraviesan a nosotras, las mujeres de América Latina. El constructo delimita en la (auto)designación un espacio común, surgido ahora, de una experiencia común que disloca los discursos hegemónicos y gesta un “entre” el feminismo occidental y el feminismo poscolonial, que habilita particulares puntos de vistas en los devenires de mujeres como potencia epistemológica–política.

Palabras claves: Filosofía Práctica; Humanismo; Colonialismo; Patriarcado; Mujeres de América Latina.

Abstract

The question of the subject of enunciation emerges from an academic experience and nourishes the visibility of the differences that cross us as women. Revising the open wounds that European invasion–conquest–colonization–evangelization is urgent for us. The occidental, modern, colonial, capitalist, patriarchal, implanted matrix permits to locate the double subordination of Latin American women. A dis(re) encounter with the academic humanism allows to translate the roots that cross us, the women of Latin America. In its (auto)designation the construct delimits a common space. Now this common space emerges from a common experience which dislocates hegemonic discourses and makes an “in between” among occidental and postcolonial feminisms, which enables individual views on women’s processes as epistemological and political power.

Keywords: Practical Philosophy; Humanism; Colonialism; Patriarchy; Women of Latin America.

La Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal. Estos modos de objetivación son, por cierto, históricos (Roig, A. A. 1993, 105).

... es posible otro modo de preguntar y de buscar respuestas que dirija la atención sobre el sujeto que formula la pregunta, antes que sobre el objeto por el cual se interroga (Arpini, A. 2014, 127).

Un rasgo distintivo de la investigación feminista es que define su problemática desde la perspectiva de las experiencias femeninas y que, también, emplea estas experiencias como un indicador significativo de la “realidad” contra la cual se deben contrastar las hipótesis (Harding, S. 1998, 21).

1



Al finales del 2014 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, tuvo lugar el II Congreso de Estudios Poscoloniales¹ y las III Jornadas del Feminismo Poscolonial. Conferencias, sesiones plenarias y mesas temáticas tuvieron lugar en la Biblioteca Nacional, en el Instituto Perón y en el Museo de la Lengua de manera simultánea durante tres días del mes de diciembre.

Me propuse socializar un plan de trabajo en curso en el marco del cual pretendo situar discursos de mujeres en la trama pedagógica de fines del siglo XIX y principios del XX en Latinoamérica. Si bien en líneas generales quiero visibilizar los discursos de las peruanas Clorinda Matto de Turner, Margarita Práxedes Muñoz, Teresa González de Fanning y las argentinas Josefina Pelliza de Sagasti y Florencia Fossatti y revisar la fundamentación filosófica de sus ideas pedagógicas, esta vez me situé en Florencia y en claves de lectura que permitirían hacer espacio al fortalecimiento de una perspectiva latinoamericana en una educación que se quiere feminista y poscolonial. El reconocimiento de la presencia de estas mujeres en la historia instala la posibilidad de estriar una historiografía que ha silenciado su creativa participación en la construcción colectiva y en la legitimación de herramientas propias y particulares para la producción del conocimiento, esto es, de la habilitación como sujetas capaces de intervenir en la producción, aplicación y circulación del conocimiento y, por tanto, en (auto)nombrarse.

Diálogos Sur-Sur: pedagogías decolonizadas, la Mesa 3, distribuyó entre el 9 y el 10 de diciembre de 2014, treinta y cinco ponencias en cinco ejes: Relatos de experiencias; Estudios en perspectiva histórica; Comunidades originarias;

Problemas y desafíos de la formación; Perspectivas de género. El segundo día, a una hora de cerrar el eje 5, Agustina Veronelli le da la palabra al equipo integrado por María Aparecida dos Santos, Marcia Moraes y Ariom Pimienta Francisco quienes presentan “Longe do destrato, próximo do cuidado: conexões sul-sul na saúde”.

Llevábamos unas cuatro horas escuchando(nos) en dos idiomas sin traducción simultánea. Habitando esos silencios en los que la traducción se vuelve la decodificación de lo dicho en algunos casos, por desconocimiento del idioma, en otros en la producción de lo no dicho porque la traducción es un proceso intersocial, intercultural (De Sousa Santos, B. 2006, 32) y, en tal sentido, de alteración y recodificación. Encuentros, en la palabra, que entre líneas, gestan lo por-decir aun cuando no se entienda lo que ha sido dicho por otro en el mismo idioma. Allí entonces, nosotras nos des(re)encontrábamos traductoras, intérpretes, hermeneutas. Encuentros, sin embargo son cristalizados en ciertas prácticas. En los Congresos convencionales a los que la mayoría hemos asistido con diferentes modalidades de participación reproducen un movimiento que tiene que ver con escribir, enviar, asistir, leer, escuchar. El momento del encuentro en la palabra requiere al parecer de la lectura y la escucha de que alguien ha escrito². Algunos considerados a los diez minutos (tiempo en el que pueden leerse unas 6 páginas en Arial 11 interlineado sin demasiado apuro) prefieren sintetizar lo escrito. Aun así, el espacio que el Congreso promete al diálogo o no llega nunca o hacemos lo posible para no encontrar(nos) de ese modo. Quizá aquí haya algo que pensar³. Algo de eso fui escribiendo en los bordes del programa. Apuntes que

1 El antecedente del evento –según lo refiere la IV Circular– se inscribe en el Primer Congreso de Estudios Poscoloniales y las I y II Jornadas de Feminismos y Poscolonialidad “Cruzando puentes: Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales”, desarrollado en la Biblioteca Nacional que reunió a intelectuales, académicos, activistas y artistas de América Latina, Estados Unidos y Europa para discutir de qué modo lo “poscolonial” habita las academias latinoamericanas y otros espacios de creación de pensamiento entre otras latitudes.

2 He trabajado la cuestión en un escrito titulado “Textos en acto o el carácter teatral de algunas filosofías” que fue publicado en: *Kaleidoscopio. Revista Arbitrada de Educación, Humanidades y Artes*. Vol. 10, n° 20, julio-diciembre de 2013. Universidad Nacional Experimental de Guayana, Venezuela.

3 ¿En qué condiciones surgen los Congresos en Argentina? Si en los Congresos circula el conocimiento científico ¿por qué no se gestan espacios para legitimar/validar/contrastar/transformar/afectar a quienes lo producen? ¿Por

remitían no a lo escuchado sino a la práctica del escuchar; no a lo dicho sino a sus efectos; no a lo expuesto sino a las prácticas de leer lo escrito; no a lo encontrado sino a las posibilidades de los des(re)encuentros. Y entonces, ella habló. No de lo escrito. Ella habló de sí. Dijo su nombre, su origen, su clase, su etnia, su sexo-género. Ella no expuso lo escrito, ella se expuso. Visibilizó el lugar desde donde profería su discurso que engarzó la contradicción universal/particular haciéndola posible. Más aún, dijo: “soy mujer mestiza, feminista, lesbiana y activista”. Yo, debí hablar después. Y si bien había decidido no hablar de lo escrito en mi trabajo y referirme a mis anotaciones al margen, no pude no-escuchar. No pude no-responder a su (ex)posición. Debí decir(le) algo. Elegí formar parte de ese espacio común que entre todas estábamos construyendo en el que no cabe invisibilizar las diferencias ¿Qué pude decir(le)? Le conté quién soy (¿?)⁴.

El problema que anima este escrito encalla en la pregunta que entonces me formulé ¿qué puede decirle una mujer no-negra, sin hijos, heteronormada, intelectual académica docente, no-pobre a una mujer mestiza, feminista lesbiana activista?⁵ y que ahora podría re-formularla más o menos a partir de lo que mientras hablaba, ella me iba diciendo y yo, iba traduciendo-punteando-interpretando al margen ¿quién está autorizado a hablar? ¿Cuáles son las estrategias de autorización de la palabra? ¿En

qué medida la visibilización de quién profiere el discurso habilita a decir algo que en otras condiciones no podría? ¿Qué impacto tiene en la producción de conocimiento la visibilización del sujeto de enunciación? ¿Cómo ese modo de proferir rompe con los cánones epistemológicos tradicionales? ¿Por qué la interpelación del sujeto exige una respuesta? ¿Cuáles son los sentidos femeninos de esas respuestas? ¿Cuáles son las formas en las que las mujeres deseamos/podemos responder a interpelaciones de mujeres? ¿Cómo algunas respuestas feministas han sido históricamente más solidarias que otras? ¿Sería posible emprender la *praxis* investigativa como un trabajo crítico y cuidadoso sobre una misma y solidario con otras? ¿En qué medida ese descentramiento del discurso patriarcal permitiría explorar experiencias, saberes, prácticas, afectos presentes en las miradas de mujeres sensibles al contexto? ¿Cabe pensar la mujer fuera de su inventor, el patriarcado? ¿Cómo de-colonizar lo femenino para hacer lugar a otras feminidades?

2

La historia del patriarcado no sólo es la historia del modo en el que los seres humanos se relacionan sino que es también la historia de la acumulación de riquezas que supuso saqueos, crímenes, hambrunas, miserias, pestes.

Cuando el almirante –conocidos por todos como Cristóbal Colón⁶–, clavó su bandera real

qué insistimos en la lectura de lo escrito para decir lo que pensamos o lo que hacemos? ¿Por qué una práctica de encuentro presencial reproduce un escrito que podría ser leído antes/después en vez de producir espacios de producción? ¿Qué otras formas de encontrarse en la palabra a partir de lo producido pueden generarse entre muchos? ¿En qué medida las TIC’S efectivamente han logrado invadir, innovar y posibilitar alternativas a las prácticas académicas encalladas? Si los escritos son virtuales ¿cabén otras formas de acceso, circulación, lecturas, comentarios y diálogo de los trabajos entre los asistentes incluso previos al encuentro? ¿Para qué sirven los Congresos además de ser el espacio en el que se da cuenta? ¿Sería deseable de-colonizar los Congresos?

4 No se trataba entonces de la colonialidad del saber que reproduce monólogos que autorizan a algunas a hablar y a algunas no. Ese encuentro exigió una escucha, la mía en principio, en la que pude ver(nos) en la diferencia colonial. De lo que se trata, en todo caso es de NO mantener ocultas las diversas maneras en las que las mujeres han sido negadas en la organización de la producción de la vida y en la producción del saber-poder que la imposición colonial viene a querer justificar.

5 Si bien las experiencias de las mujeres son múltiples puesto que hay múltiples mujeres, algunas feministas llaman la atención sobre la incompatibilidad de situar “la mirada” de una mujer blanca, heterosexual de clase media respecto de una mujer negra, lesbiana y pobre, como así también lo señalan otras autoras respecto a las relaciones norte-sur, occidente-oriente, centro-periferia (Cfr. de Lauretis, T. 1991, 2000, y Amorós, C. 1994, 1997, 2005).

6 Sobre la identidad equívoca de Colón (Ansaldo, W. 2012, 64-65 y Gramsci, A. 1975, I, 359-360).

en tierra –conocida por todos como América⁷– y declaró tomar posesión de esa tierra en nombre de la corona española en ese mismo acto comenzó la epistemologización americana: la negación violenta del otro. El silenciamiento de la alteridad supuso epistemicidios⁸ puesto que el conquistador identificó sus valores con los valores en general, sus costumbres, hábitos y creencias con la cultura y la religión en general. El conquistador asumió que el mundo era el suyo, mató a quienes no quisieron habitarlo y colonizó para que otros los habitaran.

El indio, como se le llamó desde entonces para consumir la negación, tuvo que olvidar quién había sido, sin llegar tampoco a saber quién era (Ansaldi, W. 2012, 70).

Colón antes de conocer –no tenía la menor idea de dónde había llegado ni de quiénes ni de qué formas habitaban ese lugar– se declara poseedor de lo ya poseído por otros. La palabra proferida por Colón contuvo potencialmente desde ese inicio todas las atrocidades que ahora sabemos implica “tomar posesión” y que los pobladores autóctonos⁹ padecieron. Colón nombró y en el mismo acto se apropió de lo ajeno en representación de un otro, desconociendo la palabra o los nombres propios de quienes pudieran–quisieran “salir–le” al encuentro. Su palabra al nombrar(se) propietario encubre, invisibiliza, no–reconoce los bordes de la simetría.

Con la modernidad surge una forma de ejercicio del poder y una manera de

ordenar la vida social, la producción y la economía que abrió paso a la constitución de los Estados Nacionales. Ello implicó transformaciones en el modo de entender las relaciones entre los individuos, de éstos con el Estado y de los Estados entre sí (Arpini, A. 2003, 23).

Este “surgimiento” al que refiere la historiadora de las ideas Adriana Arpini tuvo la forma de la invasión, conquista y colonización en una América en la que ya existían individuos y relaciones:

Los 80 millones de habitantes que habitaban el “continente sin nombre” o “nuevo mundo” cuando Colón y los suyos llegaron a la isla Guanahani en América “no conocían la rueda ni el carro, ni empleaban animales de carga, pero eran capaces de crear y mantener complejos sistemas de estratificación social, aparatos burocráticos estatales, estructuras urbanas desarrolladas, una arquitectura monumental expresada en suntuosos palacios, una agricultura sedentaria, redes de comunicaciones excelentes, sistemas tributarios unificadores de amplios territorios, mecanismos de reservas alimenticias para enfrentar eventuales situaciones carenciales (Ansaldi, W. 2012, 66).

Ese “surgimiento” que tuvo lugar con la “colonialidad del poder” describe el formato de su ejercicio en la corona española del siglo XVI que operó en América desde 1492¹⁰. “Género”,

7 América o “América Latina” o de los nombres de cuño colonial con los que designaron esta parte del mundo puede verse en reciente trabajo de reescritura de Verónica Giordano a partir de textos de Waldo Ansaldi (Ansaldi-Giordano. 2012, 59–64 y 67).

8 Boaventura se refiere a la justicia social en vínculo con la justicia cognitiva. El “epistemicidio” ha sido un efecto de aquella desvinculación puesto que los procesos de opresión, exclusión, explotación de individuos, grupos, prácticas suponen la marginación, el silenciamiento, la invisibilización de los saberes que sostienen esas prácticas y esos sujetos (Cfr. De Sousa Santos, B. 2009, 13).

9 Los pobladores autóctonos nombrados “salvajes”, “bárbaros”, “aborígenes”, “antropófagos”, “bestias”, adquieren por la invasión, la conquista y la colonización europea el nombre genérico de “indios”, expresión que borra las diferencias de plurales pueblos desde Alaska a Tierra del Fuego y que entonces eran conocidos con más de 50 nombres (Cfr. Ansaldi-Giordano, 2012, 69–70).

10 Vale anotar la referencia que hace Verónica Giordano al respecto de la fecha. Según indica el 12 de octubre de 1492 responde al calendario juliano. Si atendemos al calendario vigente, el gregoriano, la fecha correcta sería el 22 de octubre (Ansaldi-Giordano. 2012, 64).

“raza” y “clase” fueron constructos coloniales que re-ordenaron las áreas de la existencia, las relaciones entre los individuos y el control de los recursos: sexo, trabajo, autoridad, colectivos, subjetividad, intersubjetividad (Cfr. Mendoza, B. Lugones).

La mundialización¹¹ ha seguido el ritmo de la expansión de los mercados y la acumulación de las riquezas, acompañada de un brutal desconocimiento (no-reconocimiento) de culturas organizadas en torno a valoraciones y formas de racionalidad diferentes. Piénsese especialmente en las culturas originarias de Nuestra América. Esta situación fue advertida y denunciada desde los inicios del proceso de mundialización. Así por ejemplo, Fray Bartolomé de las Casas ante situaciones concretas de negación de la dignidad y/o falseamiento del reconocimiento, afirmó el principio de igualdad del género humano, afirmación que podría considerarse como antecedente de las actuales teorías del reconocimiento igualitario. Ahora cabría preguntarse ¿a qué está referido el concepto de igualdad? (Arpini, A. 2003, 40).

En el siglo XVI, entre 1550 y 1551, en la Junta de Valladolid, España, tuvo lugar una disputa intelectual cuyos oponentes fueron Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573), traductor de Aristóteles, “el protector de los indios”, Bartolomé de las Casas (1484–1566); el motivo de la controversia:

el “indio” sin que allí tuviera lugar la “visión de los vencidos”¹². El debate jurídico-teológico se extendió por más de medio siglo en el esfuerzo por demostrar la potestad del Rey de España para ejercer el dominio. La problemática antropológica se centró en los derechos naturales de los habitantes de lo que para Colón eran las Indias; en las justas causas para hacer la guerra a los indios y en la legitimación de la conquista. Por una lado, los partidarios de la libertad y de una entrada pacífica a las “nuevas” tierras y, por otro, quienes sostenían el empleo de la fuerza, la esclavitud y el dominio despótico. Así la humanidad del indio se disputó junto a la legitimidad de la conquista.

Las tesis desde las que Sepúlveda sostiene el uso de la fuerza para dominar a los indios fueron expuestas en el *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*.

...el varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre sus hijos, es decir, los más poderosos y más perfectos sobre los más débiles e imperfectos. Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres, habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos... Tales son las gentes bárbaras e inhumanas, ajenas a la vida civil y a las costumbres pacíficas. Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan... En suma: es justo, conveniente y conforme a la ley natural que los varones probos,

11 La mundialización que tuvo sus orígenes en la conquista europea de las tierras americanas fue justificada por sucesivas ideologías organizadas sobre relaciones asimétricas entre los imperios, las colonias y las neo-colonias, pero también entre los blancos sobre los africanos y los indígenas y, entre los asalariados y los esclavos y, entre los hombres colonizados y los colonizadores sobre las mujeres. En el siglo XVI y XVII fue la evangelización católica –absolutista e intolerante, autoritaria y etnocéntrica– que tomó la forma de misión redentora para liberar de la condición de salvajes y elevar al plano de humanidad; en el XVIII y XIX la civilización; en el XIX y parte del XX el progreso; desde un tiempo a esta parte es conocida como globalización (Cfr. Roig, A. 2000, 45; Ansaldo-Giordano. 2012, 78).

12 La percepción del proceso de invasión-conquista-colonización de los pobladores autóctonos aparece en dos textos mucho más tarde, en Miguel de León Portilla y, luego, con Natham Wachtel, en México y Perú consecuentemente. Giordano refiere también a Felipe Guamán Poma de Ayala quien en 1615 escribe “El Primer Nueva Coronica”, carta extensa dirigida a Felipe III encontrada en 1908 (Ansaldo-Giordano. 2012, 71). Los manuscritos del Popol Vuh sitúan cosmologías propias para nada occidentales que invierten los patrones de la lógica civilizatoria y transgreden la autoridad colonial. En esos textos puede visualizarse el andamiaje entre lo pedagógico y lo decolonial a partir de la lectura crítica de los dibujos que presentan la civilización andina y la colonia contemporánea (Cfr. Walsh, C. 2013, 33–36).

inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen esas cualidades” (de Sepúlveda, J. G. 1996).

Bartolomé de las Casas planteó una cuestión fundamental ¿en qué se fundaba el derecho de España de conquistar y dominar el Nuevo mundo? La respuesta fue: la evangelización de los nativos, pacífica siempre y cuando no existía resistencia armada (Ferrer, Aldo. 1996, 298-302). Frente a la disputa de los teólogos:

... antes de cada entrada militar, los capitanes de conquista debían leer a los indios, ante escribano público, un extenso y retórico *Requerimiento* que los exhortaba a convertirse a la santa fe católica: ‘Si no lo hiciéreis, o en ello dilación maliciosamente pusiéreis, certíficos que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y maneras que yo pudiere, y os sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de Su Majestad y tomaré vuestras mujeres y hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé, y dispondré de ellos como Su Majestad mandare, y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere’ (Cfr. Vidart, Daniel. 1968. *Ideología y realidad de América*, Montevideo, citado en Galeano, E. 1983, 17-18).

El logro de Bartolomé, además de haber visitado el continente en dos oportunidades –1502 y 1514–, de denunciar las atrocidades cometidas por los conquistadores y proclamar la tolerancia respecto de las costumbres de pobladores, fue que se promulgaran las *Leyes Nuevas*. Un espacio jurídico que moderaba en la práctica el régimen de encomiendas, evitaban el uso del término “conquista” y mandaba la penetración pacífica en los territorios.

A los conquistadores y colonizadores se les encomendaba indígenas para que los catequizaran. Pero los indios debían al encomendero servicios personales y tributos económicos, no era mucho el tiempo que quedaba para introducirlos en el cristiano sendero de la salvación. En recompensa a sus servicios, Hernán Cortés había recibido veintitrés mil vasallos; se repartían los indios al mismo tiempo que se otorgaban las tierras mediante mercedes reales o se las obtenía por el despojo directo. Desde 1536 los indios eran otorgados en encomienda, junto con su descendencia, por el término de dos vidas: la del encomendero y su heredero inmediato (Galeano, E. 1983, 64).

Las discusiones del humanismo iberoamericano¹³ en torno a la “igualdad” incorporaron, además las nociones de “dignidad”, “reconocimiento”, “necesidades”, “explotación”, “integración” y “dominación”. En ese marco y, desde la perspectiva roigiana, la primera necesidad es la de “tenerse a sí mismo como valioso”. Se trata en todo caso de (re)conocer la propia dignidad y considerar valioso el propio conocimiento. Ahora bien, ¿cómo opera este (re)conocimiento en relaciones asimétricas? la “dialéctica de la emergencia” sólo tiene cabida en tanto y en cuanto exista un mutuo reconocimiento, esto es, el reconocimiento del otro en su diferencia (Cfr. Roig, A. A. 2002, 107-130); un encuentro entre dos. Un re-conocimiento que implica des-encuentros. Un des(re)encuentro.

La colonización negó el ejercicio de las creencias originarias e impuso el cristianismo, lo cual lejos de afirmar la condición de un sujeto igual o de reconocer al otro en su diferencia, colocaba a los pobladores autóctonos en condiciones de inferioridad entre las que sólo cabía optar por someterse voluntariamente y volverse un siervo del evangelio o ser sometido por la fuerza y reducido a la esclavitud¹⁴.

13 Nos referimos a los trabajos de José Martí (1975), Luis Villorro, Augusto Salazar Bondy (1979) o bien de Eugenio María de Hostos (1904), Enrique Dussel (2008). Cabría (re)pensar estas categorías “humanistas” ejerciendo la práctica de la traducción puesto que desde la colonia la categoría de “género” fusionada a la de “raza” sirvió como instrumento de dominación de la matriz moderna colonial. En este sentido, sería preciso retomar los argumentos que llevaron por ejemplo, a la teología de la liberación, a aceptar sin discusión la doctrina del Vaticano cuando se trata de los derechos reproductivos, para incorporar una perspectiva crítica.

14 El humanismo académico no ha podido/querido leer más que un “someterse” o “ser sometido” aunque entre

Explica la feminista nigeriana Oyeronke Oyewomi que entre los pueblos indígenas de América del Norte no existía un principio organizador de sexo–género antes del contacto colonial. Estas sociedades no se dividían ni se organizan en base al género; ni sus lenguas ni sus sistemas de parentesco contenían una estructura que apuntara a la subordinación de las mujeres. No existía una división sexual del trabajo y sus relaciones económicas se basaban en principios de reciprocidad y complementariedad.

El patriarcado implantado por el colonialismo hispánico y lusitano se configuró y afianzó a lo largo de tres siglos. Con la crisis de independencia, tuvo lugar la consolidación del capitalismo en América Latina, lo cual significó también la consolidación de un régimen de dominación de clase, etnia y sexo (Ansaldi, W. 2012, 80).

Naturalizar las relaciones de género y de heterosexualidad encubre el modo en el que las mujeres del tercer mundo experimentaron la colonización. Las mujeres de esta parte del mundo no sólo fueron racializadas sino que al mismo tiempo fueron inventadas como mujeres¹⁵. La colonización creó las condiciones históricas para que las mujeres africanas e indígenas de América perdieran las relaciones igualitarias que

precedieron a la colonización y que cayeran no sólo bajo los hombres colonizadores sino además bajo los hombres colonizados. Mujeres que fueron colonizadas dos veces; en su condición de nativa y en su condición de mujer; del hombre sobre la mujer y del colonizador sobre la colonizada¹⁶.

La matriz colonial requirió de una confabulación entre hombres colonizadores y hombres colonizados. Transacción que explica, aún en nuestros días, la indiferencia frente al sufrimiento de las mujeres del tercer mundo y que impide, aún entre nosotras, construir lazos de solidaridad entre hombres y mujeres.

Ignorar la colonialidad de género que en la “vida social, la producción y la economía abrió paso a la constitución de los Estados Nacionales” ciega a las mujeres blancas a (re)conocer la interseccionalidad de raza y género y las hace cómplices de los procesos de colonización que suponen las premisas patriarcales, heterosexistas, normativas, eurocéntricas, que sostienen el modo en el que son pensadas las relaciones por el sistema binario del proyecto moderno de occidente (centro/margen, civilizado/bárbaro, desarrollo/subdesarrollo).

La “domesticación” (Mendoza, B. 7) que acompañó la ocupación de las tierras, el borramiento de la identidad de los pueblos originarios, la imposición de la evangelización, la

ambas posibilidades cabe la pregunta por las estrategias, prácticas, metodologías incluso pedagogías, de lucha, rebeldía, cimarronaje, insurgencias, revueltas que emplearon –seguramente– los pueblos originarios primero y, luego africanos y africanas secuestrados y esclavizados, para resistir, transgredir, intervenir la dominación y seguir siendo, pensando, haciendo, sintiendo, viviendo, deseando a pesar del poder colonial. ¿Cómo pudieron los oprimidos participar en prácticas de conservación de sí y liberación de la opresión de la idea colonial moderna de ser humano? ¿Cómo puede el subalterno (des)nombrarse? ¿Cómo (des)entenderse del discurso que lo heterodigna?

15 La invención de “la mujer” como constructo patriarcal, funcional a la negación de plurales posibilidades de devenires, mujer, opera tal y como “indio” –puesto que en rigor los indios nunca existieron, fuera de la imaginación de los europeos y, sólo fueron la heterodignación de los vencidos–, así como el “nuevo mundo” tiene sentido desde el “viejo mundo” eurocéntrico (Rojas Mix, M. 1991, 32–35; Ansaldi, W. 2012, 70).

16 Waldo Ansaldi y Verónica Giordano a partir de los testimonios aparecidos en el libro de Tzvetan Todorov *La conquista de América. La cuestión del otro* visibilizan las formas en las que las mujeres indias fueron objeto de una doble violación –por funcionarios, militares, sacerdotes– que identifica a la india con la puta; por rechazar violentamente los avances sexuales y querer someterse es equiparada a quien hace de esos avances su profesión y, al mismo tiempo equipara la naturaleza de la mujer con aquella, naturaleza que según los testimonios es revelada con suficientes azotes. La práctica reiterada sistemáticamente niega de humanidad a las mujeres indias desde una visión de humanidad violenta, sexista, sesgada, destructiva y normativiza las relaciones (Ansaldi, W. 2012, 73). Un cuadro de desenfreno sexual que tuvo sus efectos sobre la constitución de la institución familiar y su proceso histórico de modo tal que los vínculos por entonces definidos nos afectan hasta hoy (Ansaldi, W. 2012, 76–77).

muerte y la servidumbre; implicó el femicidio; el genocidio de mujeres, las violaciones masivas, la (des)posesión de los cuerpos; la ocupación de los úteros; la mercantilización de la mujer americana como algo que se compra, vende, trueca, se hereda; la esclavización africana y la servidumbre indígena. “La posesión de los cuerpos fue subsidiaria de la implantación del patriarcado y completó la apropiación de las tierras” (Ansaldi, W. 2012, 72). Sin domesticación como instrumento de guerra y conquista del asentamiento colonial no habría capitalismo. Para generalizar el trabajo asalariado libre sobre el trabajo de los esclavos precisaron someter a un régimen de sexo-género a las mujeres en las colonias. Separadas de la esfera productiva se inventó al “ama de casa”, a las “obreras” sobre-explotadas. Esta operación lastimó los vínculos entre mujeres. Una herida que no sana, incluso en nuestros tiempos y que disuelve posibles solidaridades entre mujeres de la periferia, entre ellas y las de la metrópoli y, de nuevo, entre hombres y mujeres. Colonialidad del género, raza, clase y sexualidad que continúan operando en nuestras sociedades, prácticas y pensamientos.

3.

La situación periférica de nuestro continente tiñe miradas, posiciones, lecturas, redes; condiciones particulares de pensar y plantear ciertos problemas. Las Mujeres Latinoamericanas ocupamos un espacio entre países hegemónicos y pos-coloniales. Incluso en la teoría feminista donde predominan las categorías euro-estadounidenses a que hacen referencia las *olas* (Cfr. Amorós, C. 1997 y Castells, M. 1996) sería posible sostener que el feminismo latinoamericano ocupa un espacio entre el feminismo occidental y el poscolonial (Cfr. Femenia, M. L. 2006 y Soldan. 2004). Acercarnos al pensamiento de algunas mujeres generado en Latinoamérica, puede contribuir a explicar la construcción de devenires femeninos de Nuestra-América como emergentes de un andar asintótico entre las preocupaciones

fundamentales del feminismo latinoamericanista desde su propio desarrollo y los paradigmas importados de otras regiones del mundo.

La invasión-conquista-colonización-evangelización europea de las tierras americanas imprimió la matriz moderna, colonial, capitalista, patriarcal, occidental, que opera aún en nuestras sociedades. Atravesadas por tres raíces la indígena, la blanca y la negra, nuestras particularidades merecen destacarse. Ni negadas, ni desconocidas lo que anida en nosotras hace la diferencia. En la visibilización de las diferencias se nombran, señalan, denuncian, resisten, los mecanismos de inclusión/exclusión/integración/asimilación/silenciamiento que para las mujeres latinoamericanas han significado derroteros atravesados por la diversidad étnica, sexo-género, cultural(religión), de clase¹⁷.

Autonombrar(se) en la visibilización de las diferencias como la sujeto de enunciación supone:

- a. conocimiento en contexto, situado, tamizado, parcial
- b. giro epistemológico en la producción de conocimiento como intervención política
- c. la conciencia del *ubi* geo-socio-político-económico
- d. la conciencia del anclaje subalternidad

Todo conocimiento es una práctica, social, situada, parcial, contingente, refutable, condicionada por la sujeto y su situación particular (espacio-temporal, histórica, social y cultural). Las condiciones materiales de existencia afectan no sólo la producción de conocimiento sino lo que es posible preguntar para nosotras. Las mujeres latinoamericanas como cualquier otra mujer nos encontramos condicionadas por la materialidad ineludible de nuestros cuerpos nacidos de mujer y nombrados “de mujer” desde el nacimiento. Nos adscribimos a través de diversas identidades como el género, la etnia, la orientación sexual, las relaciones de parentesco. Encarnadas y socialmente situadas reconocemos la parcialidad de lo que podemos ver en nuestro

17 Rita Segado, Silvia Rivera Cusicanqui, Marilou de la Cadeña, Gloria Anzaldúa –por nombrar algunas de nosotras, mujeres de América Latina– han hecho espacio a la particular situación de diversos grupos de mujeres en Nuestra América, a movimientos populares e incluso a las líderes indígenas. Sus contribuciones nos permiten transitar un mapa de los modos de mestización (pos)colonial.

devenir mujer y somos conscientes de nuestra doble subalternidad como mujeres y como latinoamericanas¹⁸.

La conciencia de nuestro anclaje subalterno permite la producción de saberes desde el privilegio de ser nosotras las otras de los discursos hegemónicos. Las “otras de los discursos hegemónicos” ahora (auto) nombradas en un espacio común que no invisibiliza las diferencias y que nos solidariza como mujeres de América Latina. Este privilegio, enraizado en la experiencia de la marginalidad de ser mujer, en el descentramiento geo-político-económico, en las diferencias a las que nos adscribimos en nuestros devenires, confiere (cierta) superioridad epistémica en la creación, resignificación, legitimación y traducción de prácticas, procesos, saberes y sujetos¹⁹.

Las experiencias de las mujeres en América Latina es la base para la teoría feminista latinoamericana. La vida de las mujeres, las diferentes vidas de las mujeres en América Latina pueden ser el punto de partida para preguntas no formuladas acerca no sólo de esas mujeres sino también de las vidas que quieren/pueden/desean/esperan ser vividas desde el desafío de hurgar en las intersecciones de color, clase, religión, etnia, sexo-género.

El constructo (Roig, A. A. 1995) mujeres de América Latina (auto) designa a las inadecuadas contrabandistas (Alvarado, M. 2010) que “trafican ideas” (Femenia, M. L. 2002, 189–214) y emergen inesperadamente donde los discursos hegemóni-

cos no nos esperan. La potencia epistemológica-política de este constructo auto-diseñado remite a otras maneras posibles de mirar, hablar, escuchar, leer y escribir. Un cuento (Roig, A. A. 1995) que narra sus propias verdades, locales, alternativas, no estereotipadas, disruptivas, inestables²⁰.

El tráfico teórico sigue circuitos que van del centro a la periferia y rara vez incorporan voces de nuestros propios territorios, o bien se desplazan a circuitos subalternos en todo caso mientras las colonias producen la cultura los centros metropolitanos producen discursos intelectuales que interpretan la producción cultural colonial. El ejercicio de la traducción como des(re)encuentro con/entre las teorías hegemónicas se produce como respuesta en nuestra diferencias de nacionalidad, tradiciones, lenguajes, inclinación sexual, etnia, clase. La traducción en términos de alteración, re-acomodación de saberes, prácticas e identidades es una metódica que quiebra con los circuitos hegemónicos en la medida que podamos legitimar nuestras propias prácticas, diseños, estilos, enfoques, técnicas y métodos.

Estar a la escucha de nuestras propias producciones, volver audibles nuestras contribuciones, denunciar la intransitabilidad de nuestras propuestas en nuestros propios territorios son desafíos que caracterizan la imprevisibilidad como forma de resistencia de nuestro *ubi*.

Escucharnos, interpelarnos, decir quiénes somos, encontrarnos, estamos en eso, Mujeres de América Latina!

18 La pregunta por la significación epistemológica del sujeto cognoscente aparece en *What can she know* de Lorraine Code (1991). La relevancia de la sujeto implica que el conocimiento y las prácticas son siempre “situadas” (Haraway, D. 1991).

19 El “punto de vista feminista” es una perspectiva epistemológica diseñada por Sandra Harding, Nancy Harstock, Dorothy Smith, Hilary Rose y Evelyn Fox Keller, entre otras, que argumenta a favor de la superioridad epistémica de las mujeres como punto de partida para la producción de conocimientos alternativos y femeninos. La teoría del punto de vista pone bajo la lupa las relaciones entre poder y conocimiento. La posición de poder que uno ocupa en el orden social establece límites a lo que puede ser conocido, en este sentido la posición hegemónica de los varones en el orden social ofrece una visión del mundo que se traduce en conocimiento parcial y sesgado. La situación de las mujeres les otorga el privilegio epistemológico derivado de su posición marginal, las mujeres pueden ver lo que ellos no ven desde sus posiciones de poder. Algunas posiciones sociales pueden generar preguntas más críticas que otras y, eso depende justamente del lugar de enunciación.

20 “Mujeres de América Latina” se encarna en la experiencia común de las mujeres de Nuestra América pero este constructo, cuento, ficción no debe no debe entenderse como un criterio homogeneizador, universal y estereotipado sino, en todo caso, como la condición teórica para crear alternativas y multiplicar a la sujeto de conocimiento. Sería ingenuo sostener que la producción de conocimiento la realiza un sujeto único –sea hombre blanco o mujer lesbiana, sino que es una práctica social y colectiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado, Mariana. Contrabandistas entre testigos sospechosos y autómatas parlantes. En *Revista Sul Americana de Filosofía y Educação*. Brasília D F, (14, mayo/octubre de 2010). En línea: <http://filoesco.unb.br/resafe/numero014/>
- Amorós, Celia. 1994. *Feminismo: Igualdad y Diferencia*. México: UNAM,
- Amorós, Celia. 1997. *Tiempo de feminismo*. Madrid: Cátedra.
- Ansaldi, Waldo y Verónica Giordano. 2012. *América Latina. La construcción del orden. De la colonización a la disolución de la dominación oligárquica*. Argentina: Ariel.
- Arpini, Adriana. 2003. Ideas para una *polis* mundial pensada desde el sur. Sobre la paz, la dignidad y el reconocimiento. En *Revista UNIVERSUM*, 23-44. Chile: Universidad de Talca.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2006. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Bs. As.: CLACSO.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2009. *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento*. México: Siglo XXI Editores.
- De las Casas, Bartolomé. 1992. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Tecnos.
- De Sepúlveda, Juan Ginés. 1996. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Femenía, María Luisa. 2002. *Perfiles del feminismo Iberoamericano*. Buenos Aires.
- Femenía, María Luisa. *El género del multiculturalismo*. 2006. Bernal: UNQUI.
- Mendoza, Brendy. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. 19-36.
- Ferrer, Aldo. 1996. *Historia de la globalización. Orígenes del orden económico mundial*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Galeano, Eduardo. 1983. *Las venas abiertas de América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gargallo Celentani, Francesca. 2009. A propósito de un feminismo propiamente nuestroamericano. En *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Año 10, n° 11. Mendoza.
- Roig, Arturo A. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roig, Arturo A. 1995. *Cuento del cuento*. Conferencia. CCT – Mendoza.
- Roig, Arturo A. 2000. Globalización y filosofía latinoamericana. En Rico, Álvaro y Yamandú Acosta (Comp.), *Filosofía latinoamericana, globalización*
- Roig, Arturo A. 2002. La dignidad humana y la moral de la emergencia en América Latina. En *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis de nuestro tiempo*, 107-130. Mendoza, Argentina: EDIUNC.
- Todorov, Tzvetan. 1997. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI Editores.
- Walsh, Catherine (Editora). 2013. Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes para resistir, (re)existir y (re)vivir. En *Serie Pensamiento Decolonial*, Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

Adriana María Arpini
UNCuyo – CONICET

“Cultura de la Dominación” y “Dialéctica de la Emergencia” en escritos de Augusto Salazar Bondy “Culture of Domination” and “Dialectics of Emergency” in Augusto Salazar Bondy’s Writings

Recibido: 10/11/13

Aceptado: 12/02/14

Resumen

Volvemos sobre la tesis salazariana según la cual la cultura peruana y latinoamericana puede ser caracterizada como “cultura de la dominación”, con el propósito de ponerla en relación con desarrollos, que el mismo autor realiza en textos posteriores a la publicación del polémico libro titulado *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968). Desarrollos a través de los cuales será posible despejar la pregunta por la función social de la filosofía, seguir de cerca su caracterización de la “cultura de la dominación” y comprender las categorías dicotómicas “dominación / liberación” en el marco de una peculiar tensión dialéctica. Todos estos elementos convergen en su formulación de un humanismo emergente.

Palabras clave: Cultura de la dominación; Dominación/liberación; Alienación; Cultura de la emergencia.

Abstract

We turn back on the salazarian thesis according to which the Peruvian and Latin-American culture can be characterized as “culture of domination”, for the purpose of positioning it in relation with developments, which the same author carries out in texts after the publication of the controversial book entitled *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968). Developments across which it will be possible to clear the question for the social function of philosophy, to closely follow his characterization of the “culture of domination” and to understand the dichotomous categories “domination/liberation” in the context of a peculiar dialectic tension. All these elements converge on his formulation of an emerging humanism.

Key words: Culture of Domination; Domination/Liberation; Alienation; Culture of the Emergency.

Bajo el título “Cultura de la Dominación”, Salazar propone discutir una interpretación *filosófica* de la vida nacional peruana. Es filosófica porque no pretende describir, sino iluminar el conjunto de la existencia de los hombres y mujeres de su

país con el objetivo de llevar adelante una crítica racional de una manera de ser y de actuar¹.

David Sobrevilla ha señalado como una de las fuentes de la tesis salazariana de la cultura de la dominación a los planteos de la escuela peruana del desarrollo y la dominación, cuyo

¹ El tema es presentado por Augusto Salazar Bondy y discutido por primera vez en una mesa de intelectuales peruanos realizada en Tacna en 1966. Luego es debatido en el Instituto de Estudios Peruanos y publicado con el título “La cultura de la dependencia” (1966). Presentado también como conferencia en la Facultad de educación de San Marcos y en el Centro de Altos Estudios Militares del Perú, y discutido en diferentes coloquios. Con los aportes de estos intercambios es reelaborado y publicado en el volumen colectivo *Perú Problema* (Cfr. Matos Mar y otros, 1968). A los efectos del presente trabajo tomamos la versión recogida por Helen Orvig y David Sobrevilla en *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974* (1995).

principal representante fue Jorge Bravo Bresani², conoedor de la obra de François Perroux³. Éste sostuvo que la relación de dominación entre dos economías, una dominante y otra dominada, se establece cuando la primera ejerce sobre la segunda una influencia determinada sin que la recíproca sea cierta en el mismo grado. La asimetría o irreversibilidad es el rasgo característico de la dominación. En su concepción del desarrollo toma en cuenta el empleo de todos los recursos naturales y humanos para alcanzar las condiciones materiales necesarias para el florecimiento de una economía. Las ideas acerca del desarrollo, el subdesarrollo y la dominación de Bravo Bresani y Perroux son retomadas por Salazar Bondy, quien tras traducir el texto de Perroux *Alienación y creación colectiva*, reelabora esos conceptos desde la perspectiva de la cultura –cultura de la dominación– y los hace jugar en su explicación acerca de la autenticidad/inautenticidad de la filosofía en nuestra América. Nos detendremos en algunos conceptos del texto traducido por Salazar, que forman parte del dialogismo interno de sus escritos⁴, en particular los conceptos de “alienación / desalienación”, o bien “alienación / creación colectiva del hombre”.

Tras considerar brevemente el concepto de alienación en Hegel y Marx, Perroux establece una importante distinción entre objetivación y alienación. En las sociedades occidentales industrializadas sujeto y objeto se diferencian. Éste es un *útil* o un *significante*, susceptible de ser manejado y calculado. Ahora bien, el autor

sostiene que “por medio de los objetos culturales y socializados los sujetos conquistan coherencia histórica en un medio históricamente consistente”. Los sujetos *son* desobjetivados (objetivados) y *se* desobjetivan (se objetivan) –en pasivo y en activos– en virtud del sistema de instituciones sociales a través de las cuales se puede captar la irreductibilidad de sus consciencias y su originalidad. En otras palabras, el sujeto se hace tal en y por el medio social, por su lugar y su rol en una red de poderes, por la red de palabras que intercambia y los actos que ejecuta. Abstraído del medio social, el sujeto es evanescente.

Lejos de ser una desobjetivación, la desalienación se ofrece a la reflexión como una conquista lograda sobre la ambigüedad de toda objetivación. ... El sujeto subsiste y se afirma en el desarrollo temporal por la consistencia de las labores, las obras y las instituciones. Por otra parte, en medio de instituciones, obras y labores consistentes, puede escapar de sí mismo, perderse él mismo, ser incapaz de tomar conciencia de sí y decidir de manera autónoma” (Perroux, F. 1970, 31).

Es decir que la objetivación es una mediación social y, como toda mediación, presenta una ambigüedad. Por ella, o bien el sujeto se reconoce en sus interacciones –diálogos, acciones, obras–, o bien se pierde en medio de las cosas: autorreconocimiento o enajenación.

2 Jorge Bravo Bresani junto a José Matos Mar, Augusto Salazar Bondy, Alberto Escobar, Julio Cotler y otros crearon en 1964 el Instituto de Estudios Peruanos, donde se discutieron las ideas de Perroux y del propio Bravo Bresani sobre desarrollo y subdesarrollo, expuestas en su libro *Desarrollo y subdesarrollo. De la economía del hambre a la economía del hombre* (Lima, Moncloa, 1967). Allí critica tanto a las teorías desarrollistas latinoamericanas como a las teorías capitalista y socialista acerca del desarrollo y formula la suya propia.

3 François Perroux (Lyon, 1903 - París, 1987), economista francés, nombrado profesor en el Collège de France, después de haber enseñado en la Universidad de Lyon y de París. Fundó el Instituto de Ciencias Económicas Aplicadas en 1944. De su inmensa obra se destaca *L'économie du XX^{ème} siècle*, donde afirma que “*Si un seul homme n'est pas explicitement pris en compte, c'est un manque à gagner pour l'humanité*”. Criticó duramente la política económica financiera hacia el Tercer Mundo por no tener en cuenta las culturas originarias y las situaciones concretas de los países en cuestión. No obtuvo el Premio Nobel de Economía porque su obra fue considerada demasiado filosófica por un jurado fascinado con las abstracciones económicas, pero el que fue otorgado al economista indio Amartya Sen en 1998 puede considerarse también como una victoria póstuma de F. Perroux.

4 Cfr. Perroux, François (1970), *Alienación y creación colectiva*. Traducción de Augusto Salazar Bondy, Lima, Moncloa Campodónico. Según datos proporcionados por David Sobrevilla, si bien el libro traducido se publica en 1970, Salazar habría publicado un capítulo en 1967 en *Amaru*, n° 2, 39-47.

Según el autor, durante la guerra fría, tanto las sociedades occidentales como las del este están amenazadas por la alienación. El esfuerzo de desalienación implicó por una parte, suscitar y dar cumplimiento a la búsqueda de cierta consistencia de las labores, las obras y las instituciones de manera convergente con los proyectos subjetivos; por otra parte, liberarse de la incoherencia nacida de los flujos de imágenes, acontecimientos y encuentros desiguales, mediante una combinación de su memoria y su proyecto, "escogiendo lazos" para ligar su pasado a su porvenir anticipado, en comunicación y reciprocidad con otros sujetos cuyos proyectos son compatibles.

De los existencialistas contemporáneos, en particular de Maurice Merleau-Ponty, toma Perroux la revalorización de la corporalidad y la palabra. El cuerpo propio es el "campo primordial" que condiciona la aparición de toda experiencia, la posibilidad de comunicarse con el mundo y con los otros. "El cuerpo humano es una virtualidad del sujeto", es promesa de sujeto antes de la afirmación consciente y la decisión autónoma. Del mismo modo que el cuerpo del otro es su signo, que la existencia humana es ser con otros y la historia es "el despliegue de la temporalidad en la intersubjetividad (Cfr. Merleau Ponty, 1984, [1945]). (...) Y cuando el sujeto logra su cumplimiento, no se cumple sino en el movimiento de liberación que atestigua en conjunto su propia calidad de sujeto y la calidad de sujeto en el otro". (Perroux, F. 1970, 61).

En síntesis, el economista francés entiende que:

La alienación es la alteridad impuesta al hombre, existente concreto, cuando es privado de la conciencia de sí y de la decisión autónoma. Es reificado, como un cadáver o como un esclavo –dos maneras de ser cosa: cosa de quienquiera o de alguien. La alienación es sueño, es heteronomía. El existente total puede ser "alienado" o "alienarse" en el cuerpo-cosa. En la sociedad es "alienado" o "se aliena", más allá del aparato, a alguien que dirige el aparato o "se aprovecha" de él. Para desalienar será preciso comprender la estructura del aparato y la estructura de los poderes intersubjetivos a los que éste sirve (Ibid. 65).

La alienación es un riesgo permanente de la condición histórica del hombre. Alienación y desalienación son dos caras del hombre, pues, cualquiera sean las mediaciones –obras o palabras– el hombre es creación del hombre. En las sociedades industriales la alienación comprende niveles de automatismo social (que incluye el tratamiento automático de la información), de burocracia y de monopolio de la coacción por el Estado mediante la invocación de sus objetivos de bienestar material y poderío nacional. Las consecuencias de la alienación son "la destrucción colectiva del hombre" (guerras mundiales, campos de aniquilamiento, carrera armamentista) o, en el mejor de los casos, "la fabricación colectiva del hombre" (por extrapolación de las técnicas de acción sobre el cuerpo y manipulación de la comunicación). La posibilidad de desalienación requiere del otro, del "ser juntos", también es un movimiento colectivo de "creación del hombre" (emergencia de un tipo de hombre nuevo). Sin embargo no puede atribuirse a ningún sujeto privilegiado, ya sea el pueblo o la clase. La humanización es histórica, se opera con el despliegue de la temporalidad en la intersubjetividad, en la convergencia de proyectos existenciales buscada por medio del diálogo. Dice Perroux:

La desalienación íntima y la desalienación social se condicionan, pues, estrechamente la una a la otra, como la creación personal y la creación colectiva. El diálogo es el medio privilegiado de esta creación, porque desubjetiva sin cosificar, porque es una colaboración para el estar despierto y para la autonomía recíproca, porque es inagotable como la espontaneidad del espíritu y los valores hacia los que apunta (Ibid. 99).

Llamamos la atención sobre un detalle en el entramado textual: en el libro traducido por Salazar Bondy, Perroux cita a Herbert Marcuse para reforzar la idea de que tanto en la sociedad soviética como en los Estados Unidos, "las obras colectivas formuladas en lenguaje *ritual* procuran las imágenes motrices de una acción que emplea los medios [ideológicos] de la política clásica". (Ibid. 114). A su vez Marcuse cita a Perroux en el ensayo sobre "El compromiso histórico

de la filosofía" de *El hombre unidimensional*. Transcribe allí un fragmento del libro sobre *La Coexistence Pacifique* (1958), donde el economista francés sostiene:

Se cree morir por la Clase, se muere por las gentes del partido. Se cree morir por la Patria, se muere por los Industriales. Se cree morir por la Libertad de las personas, se muere por la Libertad de los dividendos. Se cree morir por el Proletariado, se muere por su Burocracia. Se cree morir por el orden de un Estado, se muere por el Dinero que lo sostiene. Se cree morir por una Nación, se muere por los bandidos que la amordazan. Se cree ... pero, ¿por qué creer en una obscuridad tal? ¿Crear? ¿Morir? ... ¿cuándo se trata de aprender a vivir? (F. Perroux citado por Marcuse, 1985, 235).

A continuación de la cita, dice Marcuse que ella muestra una auténtica traducción de "universales hipostasiados", que resisten la disolución analítica no porque se trate de una entidad mítica que opera por detrás de entidades y actuaciones particulares, sino por "el terreno concreto y objetivo de su funcionamiento en el contexto social e histórico dado". En otras palabras, la cita de Perroux permite a Marcuse poner en evidencia las limitaciones del análisis filosófico (filosofía analítica) incapaz de ir más allá de la lingüística de la frase, cuando lo que está en juego es la función de ciertos conceptos en la comprensión de la realidad no reprimida, en el pensamiento no conformista, crítico. Los conceptos filosóficos, dice Marcuse, "se elaboran desde una posición individual dentro de una sociedad específica. El material del pensamiento es material histórico". (Ibid. 243)⁵.

¿Cuál es el interés de destacar este juego de voces en el que está involucrado el propio Salazar Bondy? Al encarar los temas de la autenticidad o inautenticidad de la filosofía, de la alienación y de la cultura de la dominación, Salazar tiene la necesidad de ampliar el marco teórico-metodológico de la filosofía analítica en

la que había incursionado desde 1960 a propósito de sus trabajos sobre temas axiológicos. Si bien el análisis filosófico le permitió esclarecer términos y evitar las confusiones y los sinsentidos de los enunciados de valor, sin embargo resulta insuficiente cuando se trata de "enchufar" tales enunciados con la realidad. En este caso los enunciados adquieren espesor histórico. Se hace necesario, entonces, realizar una interpretación de la sociedad que saque a la luz sus contradicciones mediante un ejercicio a la vez dialéctico y hermenéutico, porque es precisamente en esa hendidura donde la filosofía se realiza como reflexión *de* la realidad. No obstante el análisis lógico conserva su utilidad como herramienta de clarificación conceptual.

Salazar se hace cargo del bagaje teórico-metodológico que acabamos de describir sucintamente, a fin de esclarecer el problema de la *cultura de la dominación*. Comienza el texto con una delimitación conceptual:

Si se entiende en el sentido neutro, la *cultura* es un "sistema de valores, símbolos y actitudes con que un grupo humano responde a las solicitudes y conflictos que provienen del mundo y la existencia". Culto es quien ha asimilado dicho sistema y actúa conforme al mismo. Está adaptado y es aceptado por la comunidad. Ahora bien, el hecho de que toda cultura está referida a valores constituye un límite a la neutralidad e introduce un elemento de crítica y evaluación. Para ello es necesario poner el concepto de cultura en relación con otros, tales como: "desarrollo", "dependencia", "dominación", "alienación".

Desarrollo es un concepto que procede del ámbito de la economía. Aplicado a una nación es definido como la capacidad de: a) usar de sus recursos en provecho propio, b) autoimpulsarse y alcanzar mediante efectivos procesos de cambio los más altos estatutos humanos, según los criterios sociales del momento. Por contraste se dice que una nación es *subdesarrollada* cuando no posee o tiene grandes defectos en a) y b), y que es *no desarrollada* cuando poseen a), pero no b).

Dependencia es una noción que se entiende en términos políticos como la necesidad que una

5 Un interesante diálogo entre Perroux y Marcuse ha quedado registrado en *François Perroux Interroge Herbert Marcuse... Qui Répond*, París, Aubier, 1969). Existe una traducción al español con el título *Perroux interroga a Marcuse*, Barcelona, Terra Nova, 1969.

nación tiene de otra para subsistir o desenvolverse en algún aspecto importante. Pueden haber distintos grados y tipos de dependencia, según la mayor o menor necesidad que una nación tenga de otra y de los diversos aspectos (económico, político, etc.) en que la necesidad se da. Incluso puede haber dependencia mutua.

Dominación, en cambio, es un problema que, además de estar referido a cuestiones políticas y económicas, involucra a la dimensión ética. Puede definirse en términos del poder de decisión que tiene una nación o un sector social en el interior de una nación sobre la existencia y el desenvolvimiento de otras naciones o grupos sociales, de modo que quedan comprometidas la libertad y autodeterminación de éstas, así como la justicia en las relaciones sociales y políticas.

Alienación es una categoría filosófico-antropológica utilizada para referirse a "la condición de un individuo o grupo humano que ha perdido su ser propio o lo ha degradado por vivir según modos y formas de existencia inferiores o ajenas a su plena realización". Alienado, el ser humano se convierte en otro, se vuelve extraño a su esencia. (Cfr. Salazar Bondy. 1995, 72).

De acuerdo con el esquema conceptual precedente, Salazar señala algunos rasgos característicos de la *cultura de la dominación* que afecta al Perú. Sostiene que no existen una sociedad ni una cultura peruana, sino "una multiplicidad de culturas separadas y dispares, con marcadas diferencias de nivel y de amplitud de difusión, que corresponden a los diversos grupos humanos que conviven en el territorio de la nación" (Ibid. 73); para los cuales tampoco existe un único criterio de diferenciación, sino varios, tales como la lengua: hispano-hablantes, quechua-hablantes, de otras lenguas; el espacio geográfico que habita: occidentalidad costeña, indianidad serrana, regionalismo selvático; la etnia: indio, blanco, cholo, negro, asiático, europeo; si es hombre de campo, urbano, primitivo, rústico, refinado; la profesión: artesano, proletario, pequeño burgués, profesional, rentista de clase media, campesino, latifundista, industrial. Diferencias de clases, religiosas y políticas se entrecruzan con las anteriores. Pero el problema no es la heterogeneidad por sí misma, sino la ausencia de un principio integrador.

Los grupos diversos, sin articular sus esfuerzos y sus creaciones en un proyecto común de existencia, actúan, no obstante, unos sobre otros. De resultas de esta interacción, la cultura de unos es afectada por la cultura de otros, pero siempre parcial y episódicamente o de modo inorgánico, es decir, sin un marco de referencia común y sin que, por tanto, se constituya una unidad cultural nacional bien integrada. ... En conjunto, la sociedad y la cultura carecen de una norma fundamental, de un principio integrador, gracias al cual los particularismos se resuelvan potenciándose hacia la unidad. *Hibridismo* y *desintegración* son, así, otros dos rasgos de nuestra personalidad cultural (Ibid. 74).

Otro grupo de características de la cultura peruana son la *mistificación de los valores*, la *inautenticidad* y el *sentido imitativo de las actitudes*, la *superficialidad de las ideas* y la *improvisación de los propósitos*. Por ejemplo, las creencias católicas de los campesinos de la sierra o el capitalismo en cuanto sistema impuesto, considerados ambos como regímenes naturales, funciona produciendo efectos contrarios a los que tienen en los países donde se originaron. Inautenticidad, superficialidad de las ideas e improvisación, desconfianza y recelo, completan el panorama.

Así se explica la existencia de los mitos enmascaradores que ocultan la realidad al tiempo que tranquilizan la conciencia: mito de la naturaleza inmensamente rica y abundante, de la grandeza pasada, de la república, de la hispanidad, de la indianidad, de la occidentalidad o latinidad, así como el de la catolicidad, el de la "espiritualidad". Los peruanos, dice el autor, "viven de espaldas al mundo efectivo, adormecidos por ilusiones de un ser normal y valioso y por la satisfacción de apetitos efímeros y excluyentes" (Ibid. 77).

La *alienación* está presente en todos los sectores sociales. Existen quienes disponen de recursos considerables y no pueden vivir plenamente sino fuera de su nación. De formas diversas también están alienadas las clases medias de la población urbana, los pequeños burgueses, los obreros calificados, que son grandes consumidores de mitos engañosos sobre el país

y su propia existencia. Pero las masas del bajo proletariado urbano, el campesinado que padece formas diversas de servidumbre, los grupos discriminados por motivos étnicos, de género o socio-culturales, sufren la alienación más radical y penosa, pues están excluidos de los niveles básicos de la humanidad, por la privación de la conciencia de su valor como personas. "Es una comunidad separada de su realidad y de sus propias posibilidades de cumplimiento y plenitud" (Ibid. 79).

En consecuencia, decir que el peruano es un ser alienado equivale a decir que piensa, siente y actúa de acuerdo a normas, patrones y valores que le son ajenos o que carece de la substancia histórica de la cual depende su plenitud y su prosperidad como pueblo, cuando no se halla casi en el nivel de un pensar, un sentir y un actuar completamente controlado por otros, es decir cuando no está prácticamente *cosificado*, convertido en algo que se utiliza y se maneja sin tener en cuenta sus fines intrínsecos como ocurre con el hombre esclavizado (Ibid. 79-80).⁶

Si bien el subdesarrollo, como determinante económica, tiene un lugar importante en el diagnóstico, la complejidad de la realidad peruana exige avanzar sobre otro tipo de explicación político-ético-antropológica, que Salazar intenta sintetizar en el concepto de *dominación*, el cual debe ser entendido en el marco de la tensión

dialéctica *dominación-liberación*. El país depende de otros y necesita de ellos para vivir y desenvolverse en considerable medida. Pero su dependencia está acompañada de dominación, lo cual significa que en última instancia el poder de decisión sobre los asuntos que le conciernen (v. gr. el de sus recursos estratégicos) no se encuentran en él sino en otro país, el dominante. La estrechez de la actividad espiritual, los bajos niveles de vida, los magros resultados del proceso económico no son independientes de este control extraño que se ejerce sobre el conjunto del país (Cfr. Ibid. 83).

Así como se habla de una cultura de la pobreza o una cultura de la prosperidad, así es preciso tipificar el conjunto de valores, actitudes y estructuras de comportamiento de nuestros países mediante el concepto cultura de la dominación. Lo propio y característico del caso peruano no son determinadas realizaciones originales, que precisamente están neutralizadas hasta hoy por la condición que padecemos, sino el grado, alcance y peculiaridades de nuestra sujeción a países que controlan el proceso mundial. Tenemos una personalidad que imprime el mal que padecemos, una personalidad hecha de imitaciones y carencias, y no tendremos otra, la nuestra propia, como manifestación de un ser cumplido y libre, hasta que no cancelemos nuestra situación. Nuestra cultura es, pues, una cultura de la dominación (Ibid. 84-85).⁷

6 Nótese la convergencia entre la terminología utilizada por Salazar para caracterizar la condición alienada y la utilizada por Perroux en el libro antes comentado.

7 Hay que recordar que el texto sobre "La cultura de la dominación" está incluido en el volumen colectivo *Perú Problema*, el primero de una colección patrocinada por el Instituto de Estudios Peruanos, del cual Salazar fue miembro fundador, que tuvo como principal objetivo "además de discutir la problemática peruana, intercambiar experiencias, evaluar estudios de primera mano y trabajar interdisciplinariamente, pretende evaluar ideas, innovar metodologías y realizar un esfuerzo crítico que refleje el nuevo pensamiento latinoamericano libre de la imitación incondicional de modelos extranjeros". El volumen contiene cinco trabajos: "Dominación, desarrollos desiguales y pluralismo en la sociedad y la cultura peruanas" de José Matos Mar; "Lengua, cultura y desarrollo" de Alberto Escobar; "Gran empresa pequeña nación" de Jorge Bravo Bresani; "La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú" de Julio Cotler, y el de Salazar Bondy ya mencionado. Todos comparten el diagnóstico común acerca de la posición del Perú como sociedad dominada y confían en la libre crítica como condición del avance científico y posibilidad para formular estrategias que promuevan el cambio social. Cfr. Matos Mar, José y otros (1969), *Perú Problema I*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Moncloa - Campodónico. [Primera edición por el Instituto de Estudios Peruanos, 1968].

La dominación compromete toda la estructura de la sociedad. Los países dominadores segrega subdesarrollo. Esto es dinámico, pues dentro de su sistema constante ocurre un empeoramiento gradual y permanente de la situación de los países dominados y un aumento acelerado de la condición de dominación.

La polémica de las naciones de hoy, como siempre en la historia, se conecta en su base con la definición del hombre y con el logro o la frustración de su ser. La historia de nuestros días revela la vigencia de una suerte de ley histórica de acumulación de potencia y de expansión de la humanidad en los países desarrollados, frente a la constante depresión del ser de los países pobres (Ibid. 88).

Ahora bien, la ley antes aludida no constituye una fatalidad histórica. Al contrario, como todas las leyes históricas, tiene vigencia mientras las fuerzas naturales y sociales no son reorientadas por decisiones radicales de los seres humanos, por decisiones revolucionarias. Salazar no pretende anclar su reflexión en una filosofía de la historia donde el futuro está condicionado por el pasado, como surgiría de una lectura conservadora de Hegel o del marxismo ortodoxo. Su planteo echa raíces en una concepción ético-antropológica que supone una concepción no acabada del hombre y la cultura, de modo que en la vida social y en la cultural es posible la emergencia de formas inéditas de conducta y de ser. Por tal motivo no consideramos pertinente hablar del "círculo infernal de la dominación", ni escindir pensamiento y realidad, como si el problema no estuviera en el pensamiento sino en la realidad⁸, lo que supone la desconexión entre ambos y el desconocimiento de la función social de la filosofía como eje del trabajo filosófico de Salazar.

El análisis antropológico pone de manifiesto que aquello en lo cual se funda la dominación es lo mismo que funda la posibilidad de realiza-

ción humana, "porque aquello que da sentido a la dominación es que el hombre puede ser más o menos, puede lograrse o malograrse, puede perder su ser o liberarse" (Salazar Bondy, A. 1995, 150). Esto es la contingencia del hombre en la historia, pues la naturaleza humana no está terminada ni predeterminada, es del orden de la posibilidad. Esto es lo que da sentido también a la educación. A propósito de los valores y la formación humana dice Salazar:

Nunca estamos seguros si nuestros juicios valorativos son auténticos y genuinos. Pero, eso no quiere decir que no tengamos que actuar, que abrir camino a tientas, porque así siempre ha sido en la historia. Y la liberación del hombre, el desarrollo del hombre, ha sido sin garantías siempre (Ibid. 152).

En los momentos de crisis, cuando se busca una nueva posibilidad de ser, ya no hay posibilidades de referirse a un patrón de valor establecido. Ahí encontramos que hay una conciencia valorativa que es originaria, abre camino sin tener ningún criterio seguro. El valor nos conduce a una incertidumbre sobre la justeza de nuestras valoraciones. En el momento inaugural de la conciencia humana, que es el momento de crisis, el momento de creación o de revolución, ahí no hay criterio seguro, hay que abrirse paso un poco a tientas en la oscuridad de la existencia. (Cfr. Salazar Bondy, A. 1995, 147).

Llamamos la atención sobre un aspecto que pudiera pasar desapercibido por la envergadura del tema que trata Salazar. Nos referimos al hecho de que al abordar la cuestión de la dominación quedan integrados elementos del andamiaje teórico recogido por el autor a través de su experiencia filosófica. Por una parte, el uso instrumental del análisis del lenguaje le permite discernir las significaciones de las principales categorías analíticas: subdesarrollo, dependencia, dominación, alienación, sus mutuos solapamientos e imbricaciones. Por otra parte, la concepción

8 La escisión entre realidad y pensamiento, y la consecuente imputación de pretender "comenzar de cero", ha sido una interpretación frecuente, a nuestro entender poco ajustada, de la concepción de Salazar acerca de la cultura de la dominación. La encontramos en la crítica de Leopoldo Zea y parcialmente asumida en el estudio sobre el pensamiento de Augusto Salazar Bondy de Augusto Castro en su libro *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009, 281.

del valor como categoría del obrar que alcanza su contenido en el proceso histórico, permite anclar los resultados del análisis en sus bases ético-antropológicas. Al mismo tiempo que una mirada dialéctica, no asuntiva, sobre las tensiones de la realidad, habilita la posibilidad de una transformación, de la emergencia de una novedad histórica cuyo anclaje se encuentra en el propio sujeto histórico. Un sujeto plural, capaz de reconocer al mismo tiempo la diversidad de su constitución socio-cultural y su situación en la estructura de la dominación. Todo ello resulta del esfuerzo constante de Salazar por llevar adelante una práctica filosófica que adquiere consistencia como reflexión *de* la realidad.

Es indispensable reconocernos dependientes –dice Salazar–, poner al descubierto el sistema de la dominación que mantiene sujetas a nuestras naciones. La existencia dominada se la puede cancelar por un movimiento de independencia, generador de una cultura integrada, unitaria, original, libre. El objetivo requiere una acción combinada que trasciende las fronteras nacionales, exige avanzar en la articulación de los países oprimidos. En particular en el sentido de la integración de “nuestra América”.

A partir de su detenida lectura de Hegel, Salazar pone en juego una particular interpretación de la dialéctica aferrada en su propia realidad socio-histórica, que acentúa no el momento de síntesis (*aufhebung* hegeliana) sino el de la tensión, el momento de la negación, que se ofrece a dos posibilidades: o bien la síntesis asuntiva, conciliadora de los momentos anteriores, o bien la ruptura o emergencia de lo históricamente nuevo. Interpretando textos de la *Fenomenología del Espíritu*, afirma:

Hegel decía que la conciencia era la elasticidad absoluta. De este modo figurado se expresa bien que el hombre, como individuo y como grupo, tiene la capacidad de modificarse, de adquirir formas históricas diferentes y de soportar la acción de fuerzas deformantes y depresivas. La frase

de Hegel expresa también un hecho muy significativo y de enorme importancia para comprender la vida histórica: un pueblo puede resistir a la opresión y reaccionar vigorosamente contra ella, pese a los lazos de dominación que lo atan y a veces con fuerza acrecida por la opresión misma (Ibid. 138).

Se puede hablar de la elasticidad absoluta del ser humano, que es capaz de responder creadoramente al reto de la historia. A este propósito Salazar recuerda una afirmación de Leopoldo Chiappo⁹, acerca de una “cultura de la emergencia, o sea, una cultura que exterioriza y vive una crisis y que en este trance mismo es capaz de eclosionar como novedad humana”. (Ibid. 139).

En definitiva, la concepción salazariana de la *cultura de la dominación* no es una mera descripción negativa de la cultura peruana y latinoamericana, sino una posición dentro de una tensión dialéctica. La posición de la negación, que bien vista, ofrece dos posibilidades, o bien el cierre del proceso por la asunción de los momentos anteriores, o bien la apertura a la emergencia de lo otro, de la novedad histórica. Esta última es la apuesta de Salazar, coherente con su interpretación del filosofar –del acto de filosofar– como reflexión *de* la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Arpini, Adriana María. 2003. *Otros discursos. Estudios de Historia de las ideas latinoamericanas*. Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.
- Arpini, Adriana María. 2010. Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. En *Solar, Revista de filosofía iberoamericana*. Lima. N° 6, año 6, 125-150.
- Arpini, Adriana María. 2013. De la realización del ser a la liberación del hombre. Augusto Salazar Bondy (1925 - 1974). Arpini, Adriana y Clara Jalif de Bertranou, (Directoras), Dante Ramaglia, (Coordinador). *Diversidad e integración en nuestra*

⁹ Leopoldo Chiappo (Lima, 1924 – 2010), Doctor en Filosofía y catedrático de la Universidad nacional Mayor de San Marcos, promovió la especialidad de Psicología en la Facultad de Letras, entre sus obras destacamos: *La liberación de la educación en el proceso revolucionario peruano* (1973), *Nietzsche: dominación y liberación* (1978), *Educación y trabajo productivo* (1978), además de sus estudios sobre la *Divina Comedia* de Dante Alighieri entre otros.

- América*, Volumen III: *Alteridad, reconocimiento y liberación 1960 - 2010*). Buenos Aires: Biblos (en prensa).
- Castro, Augusto. 2009. *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gaos, José. 1980. *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza.
- Hegel, Georg W. F. 1968. *Introducción a la historia de la filosofía*. Traducción y prólogo de Eloy Terrón. Buenos Aires: Aguilar.
- Hegel, Georg W. F. 2004. *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*. Traducción de Juan Luis Vernal. Buenos Aires: Sudamericana.
- Horkheimer, Max. 1974. *Teoría crítica*, traducción de Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu. [Primera edición en alemán: 1968].
- Marcuse, Herbert. 1985. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Traducción de Antonio Elorza. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Matos Mar, José y otros. 1969. *Perú Problema*. Lima: Moncloa - Campodónico.
- Marx, Karl. 1984. *Manuscritos de 1844. Economía política y filosofía*. Buenos Aires: Cartago.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1984. *Fenomenología de la percepción*. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Perroux, François. 1970. *Alienación y creación colectiva*. Traducción de Augusto Salazar Bondy. Lima: Moncloa - Campodónico.
- Perroux, François. 1958. *La Coexistence Pacifique*. París: Presses universitaires de France.
- Roig, Arturo Andrés. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica. [2009. Segunda edición corregida y aumentada. Buenos Aires: Una ventana].
- Salazar Bondy, Augusto. 1962. Las tendencias filosóficas en el Perú. En *Cultura peruana*, 175-188. Lima: San Marcos.
- Salazar Bondy, Augusto. 1963. *Iniciación filosófica*. Lima: Editorial Arica.
- Salazar Bondy, Augusto. 1967. *Historia de las Ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Francisco Moncloa Editores.
- Salazar Bondy, Augusto. 1968. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.
- Salazar Bondy, Augusto. 1969. *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Casa de la Cultura del Perú. [1973. Segunda Edición. Instituto Nacional de Cultura]. [1985. Tercera Edición. Perú: Ediciones Rikchay]
- Salazar Bondy, Augusto. 1995. *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Edición de Helen Orbig y David Sobrevilla. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Letras UNMSM.
- Sobrevilla, David. 1989. *Repensando la tradición nacional. Estudios de filosofía reciente en el Perú*. 2 Vol. Lima: Editorial Hipatia.
- Sobrevilla, David. 1995. Introducción. Los escritos de Augusto Salazar Bondy sobre dominación y liberación. Salazar Bondy, Augusto. 1995. *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Edición de Helen Orbig y David Sobrevilla. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Letras UNMSM.
- Sobrevilla, David. 1996. *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*. Lima: Carlos Matta Editor.
- Zea, Leopoldo. 1969. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

Alejandro De Oto
INCIHUSA – CONICET

Humanismo crítico y espectralidad. Notas a partir de dos textos de Aimé Césaire

Critical humanism and spectrality. Notes starting with two texts of Aimé Césaire

Recibido: 08/11/13

Aceptado: 06/02/14

Resumen

El artículo intenta establecer las configuraciones que asume el humanismo crítico en la escritura de Aimé Césaire en la encrucijada de la diferencia colonial, entendida desde una perspectiva decolonial, y a partir de una noción de espectralidad que deriva y se diferencia de las perspectivas derrideanas. Así entonces, se destaca el hecho de que la escritura de Césaire produce una fuerte impugnación de los procesos de la representación colonial y abre el campo de la experiencia política y cultural signada por la heterogeneidad.

Palabras clave: Césaire; Humanismo; Espectralidad; Decolonial; Poscolonial.

Abstract

The article tries to establish the settings that the critical humanism assumes in Aimé Césaire's writing at the crossroads of the colonial difference, which is understood from a decolonial perspective, and from a notion of spectrality which derives and differs from the Derridean perspective. So then, the article remarks the fact that Césaire's writing produces a strong challenge to the processes of colonial representation and it opens the field of political and cultural experience marked by heterogeneity.

Key words: Césaire; Humanism; Spectrality; Decolonial; Postcolonial.

En varios momentos de la crítica general al colonialismo acuñada durante las décadas de 1930 a 1950, emergió con fuerza una discusión sobre el papel desempeñado por el humanismo y sus tramas civilizatorias. Hay un caso que sintetiza con bastante rigor las posturas que aparecían aquí y allá sobre el problema: el de Aimé Césaire, en particular en dos de sus trabajos: *Discurso sobre el colonialismo* (2006 [1950]) y *Le verbe marronner* (1955 [1983]). En ambos el humanismo es una figura que atañe al problema de la política, a los modos de imaginarla y a una discusión que en términos muy laxos podría ser definida como formación discursiva, porque en ella se hacen presentes las delimitaciones desde las cuales los discursos sobre el humanismo se gestan y se estructuran.

El contexto de los procesos sociales y políticos de aquellos años, en especial desde la segunda posguerra, dieron al *milieu* intelectual francés varios elementos para discutir el modo en que sería pensada la historia del colonialismo y sus prácticas. Junto a los efectos políticos y sociales de las luchas de la resistencia y de liberación de la ocupación alemana a Francia se producía una revisión de los vínculos que la antigua metrópoli había sostenido con las colonias. De esas energías participaban *Les Temps Modernes* fundada por Sartre en 1945; *Critique*, fundada en 1947 por Georges Bataille y, de manera central, *Présence Africaine*, fundada en 1947 por Alioune Diop y el grupo de intelectuales que dieron lugar al proceso de la *negritude*, como Leopold Senghor, Aimé Césaire, León Damas, entre otros

(Mouralis, B. 1992, 2-3). Esta última revista nacía como un proyecto abierto con la pretensión de pensar las dimensiones poscoloniales de África, en especial del panafricanismo, y para ser un espacio de apertura a distintas formas de expresión y de vida que no habían podido hasta entonces pensar, según Diop, en su originalidad. Así, de acuerdo a los fundadores de la revista, el firme rechazo a renunciar al pensamiento, es decir, a delegar la tarea reflexiva en otros, conectaba a los africanos con el resto de la especie humana. Una marca constitutiva de ese entonces era la confianza en la idea de humanidad que en cierto sentido podría haber sido vista como una concesión a los viejos humanismos pero que, en realidad, debía ser entendida como señala Mouralis, en el contexto de las luchas anticoloniales (1992, 5-6). En ese ambiente se produjeron las intervenciones que privilegio en este artículo y el punto que me interesa recorrer se dirige a la dimensión epistemológica del problema del humanismo, tal como entiendo se puede leer en los textos de Césaire mencionados arriba. Al mismo tiempo, me interesa reflexionar sobre ciertas claves de lectura que pueden ser anotadas como metodológicas para un modo de proceder en la historia de las ideas. Sobre éstas últimas sólo pretendo dejar unas breves marcaciones.

Espectralidad y diferencia colonial

La aparición de la noción de espectralidad en el título del trabajo asociada a la de diferencia colonial no es ociosa. Ella se enlaza con procesos concurrentes en los textos de Césaire, a saber, que no habría definiciones *a priori* acerca de qué se trata el humanismo, a pesar de la fuerza integradora que tiene la palabra cuando es enunciada en sus escritos. No obstante, la espectralidad expresa muchos desafíos porque se distingue de la operación fantasmática que implica el proceso de la representación, en tanto figura que evoca el retorno de lo mismo en cada movimiento. En la opción de describir una relación entre humanismo y espectralidad en Césaire tomo partido

por todo aquello que no encuentra un concepto a la mano, una categoría fundante en la cual sostener el enunciado como se verá con claridad cuando discuta el poema *Le verbe marronner*. Si la pregunta por la subjetividad en la crítica del colonialismo preanuncia lo complejo de la empresa de la liberación debido al pesado trabajo con la herencia colonial que supone¹, la invocación de lo espectral, en el mismo escenario de la liberación, trae a un primer plano las instancias de una política y una crítica poscolonial que se articulan con lo que se desapropia, con lo que acecha, con aquello para lo cual no hay representación ni identidad estable. Y todo ello ocurre en un contexto enunciativo de discursos que se proponen conscientemente dar cuenta de lo nuevo no representado. La relación vinculante entre crítica del colonialismo y humanismo que se da en el período se articula con las experiencias de transgresión de la cultura colonial en Césaire y otros autores. En ese vínculo las dimensiones espectrales de prácticas diferentes, en especial políticas, estéticas e identitarias toman el centro de la escena. La noción de espectralidad, de espectro y fantasma ha sido trabajada en distintos textos (Katzer, L. y A. De Oto. 2013), (De Oto, A. 2011). Para que se vea el registro concreto de su evocación aquí señalaré algunas deudas y ciertas características de la misma. La noción proviene de Derrida, pero con una ligera distinción cuyas consecuencias son cruciales. Esa variación es la que señala la diferencia entre fantasma y espectro. La espectralidad implica y define una posición epistemológica que se resume en hablar de aquello para lo cual no se constituye un referente, un contexto o un sentido oculto listo para ser revelado o sujetos soberanos que puedan ser determinados empíricamente por trascendencia o inmanencia. Ese movimiento propone que aquello para lo que no hay representación pueda pensarse como negación, como renuncia a una pulsión de dominio, de poder, de verdad, de control. Fanon escribió en *Piel negra, máscaras blancas*: “hay un solo destino para el negro. Y es blanco”, haciendo entrar toda la problemática de

1 La pregunta por la herencia es la más compleja para hacer sobre la escritura de Césaire. Yo me concentro en la herencia colonial con la cual lidia Césaire y que remite tanto al colonialismo francés en las Antillas como a su propio medio intelectual. En ese segundo plano Césaire aborda el legado, la herencia, y pienso con Derrida aquí, como algo cuya inteligibilidad es objeto de disputa, que no es natural ni transparente ni unívoco. Es decir, un legado que llama al desafío de su interpretación (Derrida, J. 1998)

lo fantasmagórico por la vía de la representación. Pero también en la misma frase estaba abierto el espacio para una dispersión en el paréntesis (sospechado) del devenir, de la que no sabemos nada pero intuimos todo: “Y es (devenir) blanco”. El paréntesis es ese espacio de dispersión en el que campea lo no representable. Lo fantasmagórico, por el contrario, que es el retorno de las estabildades ontológicas, evoca lo perdido y su posibilidad de restitución y en términos conceptuales tiene una relación metonímica con lo desaparecido, con lo no presente. El problema recurrente en los discursos coloniales y civilizatorios en tiempos de su propia crisis es que lo desaparecido retorna como fantasma y asume la unidad de unas imágenes borrosas, tenues, traslúcidas, de una *imago*, y como resultado el tiempo y el espacio, o la temporalidad y la espacialidad, no son sino una superficie homogénea en donde se restituye un *ethos* en ruinas y un trabajo contra el devenir. Por el contrario, la espectralidad no devuelve ninguna idealidad o abstracción, es huella o marca de experiencias materiales que no reclaman el “cuerpo” ausente tras ellas. Como tal, la espectralidad remite siempre a una latencia y una heterogeneidad porque es un resto, el resto de un resto, de un acontecer que no se desarrolló en la forma del ser, sino de la posibilidad. Si habláramos el lenguaje del Ser allí sería casi imposible hacerlo porque socavaría la certidumbre del concepto, del estereotipo, de la iteración, de la temporalidad homogénea que supone el fantasma (Katzner, L. y A. De Oto. 2013, 132-133).

Si se acuerda con estas distinciones entre fantasmas y espectros en el plano epistemológico para pensar críticas al colonialismo como la de Césaire, resulta entonces que la misma noción de diferencia colonial se fortalece y es la base de una profusa trama espacio temporal en las que el imperialismo y el colonialismo son factores centrales de su dinámica. En ese sentido, la diferencia colonial, tal como la ha definido Walter Mignolo, ha permitido explicar los modos en que una subjetividad se articula en el espacio estriado por la colonialidad y por las posiciones

subjetivas que se asumen allí para conocer y producir conocimiento. La noción forjada por Walter Mignolo se fundamenta en las ideas de Aníbal Quijano y Enrique Dussel, quienes propusieron que el momento de inicio del conocimiento y del pensamiento crítico no es el de una narrativa occidental sino la diferencia puesta en juego por el colonialismo como proceso histórico social que afecta tanto la producción de subjetividades como la producción del conocimiento (Mignolo, W. 2000, 2002). Así, propongo que si la dimensión espectral es un registro crucial en las escrituras de Césaire, la diferencia colonial es el medio conceptual privilegiado para dar cuenta de esas circulaciones. Al acuñar sus críticas en las encrucijadas de la diferencia colonial, Césaire se enfrentó a las dimensiones ontológicas y epistémicas de la misma, dado que, como lo afirma Mignolo, la diferencia colonial epistémica supuso un movimiento de autoafirmación imperial y de sus versiones de la modernidad. Al mismo tiempo, presentarla de ese modo supuso develar el carácter histórico de su constitución y un desprendimiento de sus principios cognoscitivos y epistémicos (Mignolo, W. 2007). A partir de ese momento que da pie a la idea del desprendimiento², el pensamiento decolonial propone la emergencia de subjetividades y teorías políticas basadas en historias y experiencias otras. En este caso, mi lectura de Césaire se sitúa en la espacialidad de la diferencia colonial y el desprendimiento porque es en esa zona acechada por los dominios de lo propio, del nombre, de la estabilidad identitaria, de la certidumbre civilizatoria, donde se abren paso estas escrituras evocando imágenes conocidas y dimensiones espectrales. Mi hipótesis central indica que la formulación de un humanismo crítico en Césaire tiene momentos explícitos, como el que aparece en el ensayo *Discurso sobre el colonialismo*, donde se proponen sus bases y momentos no explícitos, como el caso del poema *Le verbe marronner*. Sobre el primero las evidencias son directas, sobre el segundo es necesario trabajar en los pliegues de la enunciación porque lo que está en juego allí es una discusión estética pero centralmente

2 La noción de desprendimiento proviene de la opción decolonial. Ella refiere a una desvinculación de la geopolítica del conocimiento que organiza de manera eurocéntrica, y por lo tanto asimétrica, el pensamiento de la modernidad. Ver de Walter Mignolo, “La opción de-colonial. Desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso” (2008).

política con el partido comunista francés, que se expresa en el modo de una correspondencia poética con René Depestre. Contra ciertas lecturas bastante comunes que preservan la escritura de Césaire como representación esencialista de una identidad³, en el poema se articula una dimensión espectral que será crucial para imaginar el humanismo y, a la sazón, la epistemología, que se expresa en el ensayo. En ese sentido, la negritud que defiende Césaire siempre merodea y acecha las formas esencialistas en las que con frecuencia se la ha dispuesto. Ella se organiza como un descriptor de la dominación y del trabajo crítico político que implica derrotarla⁴. No es menor este énfasis porque en él precisamente se produce el deslizamiento desde el diagnóstico de la sociedad colonial como una que ha agotado sus posibilidades históricas, tal como se puede leer sin ambages en *Discurso sobre el colonialismo*, hasta las dimensiones espectrales para la subjetividad colonial y poscolonial implícitas en *Le verbe marronner*, donde en la retirada consciente de modos de representación estéticos y políticos coloniales se anuncia una política de amistad con los espectros⁵.

Césaire, razón, conciencia

En Césaire hay un momento muy específico que articula la reflexión sobre el problema del humanismo en las primeras páginas de *Discurso sobre el colonialismo*. En ese texto emerge una tensión que es inherente a las críticas del colonialismo: su doble pertenencia a una trama descolonizadora y a una trama discursiva propia de la modernidad/colonialidad. Césaire describe entre la tragedia y la ironía el problema de lo civilizatorio cuando se vuelve una suerte de trampa para su propio proyecto que, de una manera clara y definida, lo constituyen la razón, la conciencia y el problema colonial.

[e]l hecho es que la civilización llamada “Europa”, la civilización “occidental”, tal como la configuran dos siglos de régimen burgués, resulta incapaz de resolver los dos problemas mayores a que su misma existencia ha dado origen: el problema del proletariado y el problema colonial; que llamada a comparecer ante el tribunal de la “razón” o el de la “conciencia”, esta Europa

3 La negritud ha sido objeto de numerosas lecturas. La mayor controversia que se produce con ella no es nueva y se refiere a que construye formas de identidad esencialistas y ahistóricas. Esta acusación tiene sentido en textos de alguno de sus cultores, como por ejemplo, los de Leopold Senghor. Fanon, había marcado el límite que representaba para la acción política la noción porque no definía un contexto específico de ocurrencia, como el nacional por ejemplo, y generalizaba sobre la situación de las personas negras independientemente del contexto. También se escucharon voces críticas de intelectuales como Wole Soyinka que marcaron su distancia con ella por razones parecidas y complementarias. El caso es que en las dos revistas de los años treinta que se publicaron en Francia por estudiantes negros, *Légitime Défense* y *L'Étudiant Noir*, se hacía alusión a la adscripción al materialismo histórico y al surrealismo, a la crítica del colonialismo, del racismo y de la familia burguesa. La figura de Césaire para la idea de que la negritud es esencialista fue compleja porque él siempre privilegiaba la dimensión histórica. De hecho, su modo reflexivo histórico fue la principal diferencia con Senghor, preocupado este último por encontrar los fundamentos de una originalidad negra. Al igual que Fanon, la otra figura que marcó el diálogo con Césaire, en disidencia podríamos decir, fue René Depestre, haitiano. Depestre pensaba que la negritud expresaba el cimarronaje de los negros en la época de la esclavitud y ahora devenía en estrategia intelectual. No es casual en ese sentido lo que aparece en el poema que analizo aquí. En resumen, entre Fanon y Depestre podría seguirse la zaga que va desde el ideal africano de la negritud, en tanto país de la mente como la llamó Benita Parry, hasta la dimensión nacional en las Antillas.

4 Ver al respecto la original compilación de Elena Oliva, Lucia Stecher y Claudia Zapata, (2011) *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*.

5 Este proceso de producir un diagnóstico del mundo colonial y luego proponer alternativas al mismo no cerradas en las lógicas binarias tan comunes en los discursos esencialistas es una actitud extendida en un contemporáneo y compatriota de Césaire, Frantz Fanon. Fanon lleva adelante un proceso parecido cuando describe la sociedad colonial alienada y partida en dos por las lógicas excluyentes de la racialización, para luego avanzar en una imaginación de la sociedad poscolonial (uso el término en sentido cronológico) en tanto espacio de apertura, de tramado inconcluso, o más aún, en tanto espacio de celebración de la multiplicación de conexiones.

se revela impotente para justificarse, y que, a medida que pasa el tiempo, se refugia en una hipocresía tanto más odiosa cuanto menos posibilidades tiene de engañar a nadie” (2002 [1950], 13)

Estamos aquí frente a una serie muy concreta que se inicia con la configuración de la civilización europea por parte de la burguesía, que continúa con los dos sujetos devenidos centrales de esa configuración, proletarios y colonizados, y desemboca en su fracaso porque de manera inherente a su propio desenvolvimiento debía negar en la figura de esos dos sujetos los principios civilizatorios que la alentaban. Este juego moral y político se encuentra con mucha rapidez en las mismas lógicas argumentativas que recorren una amplia literatura, pero en especial la de los pensadores marxistas (como lo es él mismo) contemporáneos a Césaire. Tal es el caso de Georg Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1970). La decadencia del capitalismo que es descrita en ese libro encuentra un paralelo en la decadencia civilizatoria imperial y colonial. Lukács recupera con ahínco las razones que hacen del proletariado el sujeto histórico coincidente con el proceso de la conciencia que emerge contra la reificación en momentos de crisis, como la que atestiguaba el capitalismo de la posguerra de 1914, al tiempo que es ese mismo proletariado el que asume la dirección del proceso histórico al observar su capacidad de restituir los vínculos totales negados u ocultos en la reificación. El viejo proceso de la verdad y la ideología que se anuda desde Marx en adelante se articula allí por dos modos concurrentes: el de la razón y el de la conciencia. En su famoso ensayo “Teorías ambulantes” Said presentó la idea de que la teoría para Lukács era lo que la “conciencia producía no en evitación de la realidad, sino como una voluntad absolutamente comprometida con la mundaneidad y el cambio” (2008, 313) y “[e]l proletariado era [el] personaje para la conciencia que desafiaba a la reificación, la mente que afirmaba sus poderes sobre la mera materia...” (313). En la saga de esas afirmaciones años más tarde Said dirá, pensando ahora en Fanon, que la lectura de *Historia y conciencia de clase* por parte de éste, retomando la idea de Lukács de que la conciencia proletaria implica una forma concreta de atacar el proceso de reificación, produce una

mutación que va de la conciencia del proletariado a la violencia revolucionaria colonial, con la diferencia crucial con respecto a Lukács en que Fanon no postulaba ninguna síntesis superadora sino que proponía una dialéctica negativa enfocada en el conflicto (1999). Creo que Césaire leyó a Lukács (sin que medie una prueba para afirmarlo dado que la traducción francesa aparece en 1960) porque la consciencia de la que habla comparte las mismas características que le asigna el pensador húngaro en el texto citado. La peculiaridad de este deslizamiento es aquella del colonialismo, ya no como forma subsidiaria de los procesos históricos modernos sino como una clave interpretativa y organizacional de los mismos. Césaire condena a Europa, a la Europa del capitalismo, y en la pretensión de hacerla comparecer ante los tribunales de la razón y de la conciencia retorna sobre figuras que asimilan la función del proletariado y su conciencia en épocas de crisis, pero incorpora a ese lazo a los colonizados: “[“Europa”] resulta incapaz de resolver los dos problemas mayores a que su misma existencia ha dado origen: el problema del proletariado y el problema colonial”. Para Césaire, Europa ha fallado en el proceso emancipador que sus categorías más estables parecían prometer, dejando frente a sí el mundo colonial que es, a la par, el ejemplo más potente de la contabilización de recursos, de objetificación y reificación, y el refugio para una conciencia crítica en la figura de los colonizados. Dirá Césaire que la colonización “no es evangelización, ni empresa filantrópica, ni voluntad de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, de la enfermedad, de la tiranía...” (2006 [1950], 14) y como consecuencia “la distancia de la colonización a la civilización es infinita” (14) y de todas las aventuras coloniales “no se podría rescatar un solo valor humano” (14). La colonización para Césaire “desciviliza” al colonizador. (2006 [1950], 15). Justo allí, creo, está produciendo un trabajo con la herencia, en el sentido derrideano al que me referí antes, porque retoma el problema de lo humano con los restos del colonialismo para la conversación sobre lo civilizatorio. Es decir, contra toda expectativa, interpela la herencia que significan esos restos y, al hacerlo, puede distinguir entre un humanismo y un pseudo humanismo que produce la reificación dado que aísla a los sujetos entre sí al tiempo que los objetifica

en categorías esencialistas. Es preciso entender, sin embargo, que la crítica de Césaire va más allá de la sanción moral a la deshumanización producida por el colonialismo. Ella retoma las herramientas de la razón y la verdad que se articulan con la palabra conciencia para pensar que quienes están conociendo los procesos del capital y de la colonización son los que en ellos traman su propia subjetividad: proletarios y colonizados. Su crítica está tratando de delimitar los sujetos privilegiados de una conciencia crítica emergente que encuentra en la historia colonial la mayor parte de sus fundamentos, incluso cuando la reflexión se traslada a los procesos devastadores del nazismo. Para Césaire el nazismo no hace sino volcar la violencia colonial (racial) sobre las sociedades europeas y sobre los cuerpos. Esto marca la deshumanización en el límite justo en que se expresa racialmente:

... valdría la pena estudiar [...] las formas de actuar de Hitler y el hitlerismo, y revelarle al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora, que Hitler lo *habita*, que Hitler es su *demonio*, que, si lo vitupera, es por falta de lógica, y que en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el *crimen* en sí, *el crimen contra el hombre*, no es la *humillación del hombre en sí*, sino el crimen contra el hombre blanco, [...] y haber aplicado a Europa procedimientos colonialistas (2006 [1950], 15)

De allí hay un paso breve entre lo civilizatorio europeo y la racialización, del mismo modo que entre los valores del humanismo clásico, el ocultamiento y la negación. Anotemos aquí que en estas descripciones de Césaire de la crisis civilizatoria (e histórica) se señala una distorsión de lo humano frente a lo que hay que actuar disputando el significado mismo de civilización y de humanidad. La crítica, para que sea tal, requiere re-encender los significados de razón y conciencia. Otra vez, es la tensión con los legados lo que re-enciende la discusión. La distorsión de lo humano, la propia inhumanidad del colonialismo pero también su trama histórica en el proceso civilizatorio, es el terreno propicio para que desde allí pueda ponerse en entredicho el humanismo

y mostrar el hecho del eurocentrismo que le es constitutivo. Al mismo tiempo ello permite mostrar al sujeto crítico que se asocia a esa conciencia aparecida en la crisis y un modo de constitución de una identidad. Dos premisas por las que, insisto, se vuelve significativo el presunto contacto con las ideas de Lukács acerca del proletariado como agente que rechaza la reificación al tiempo que devela parte del entramado del universo intelectual que se anuda en la escritura de Césaire. Sin embargo, y aquí la novedad, ninguna de estas operaciones en Césaire representan un cierre en el significado de lo humano, por el contrario, marcan el momento de una apertura. Como lo señala Mara De Genaro, la crítica de Césaire en *Cuaderno de un retorno al país natal* (1971 [1939]), otro de sus grandes textos, en el tratamiento de la identidad se liga de modo inextricable a la experiencia histórica tanto propia como de la comunidad extendida con la que se identifica, la de los ancestros africanos y negros. En tal sentido, Césaire se aleja de todo esencialismo al mostrar que las dimensiones del racismo, de la barbarie africana, etc., son ficciones históricamente producidas que pueden ser contestadas en sus propios términos (De Genaro, M. 2003, 59). Es decir, la batalla en la que está empeñado es con respecto a las simplificaciones producidas sobre grupos humanos que reducen la heterogeneidad de los mismos, atándolos a meras metonimias. Eso lo hace sostener que persiste una humanidad más allá de estas formas de pensamiento que constriñen lo heterogéneo en unas pocas operaciones conceptuales. Jane Hiddleston lo ve con claridad cuando dice que Césaire nunca afirmó que la *negritud* descansara en una determinada identidad negra sino que se fundamentó en una celebración expansiva y no cerrada de la movilidad del hombre negro hacia el otro. Incluso cuando parece que Césaire se apoya en la especificidad de la identidad negra la disuelve y convierte la *negritud* en una experiencia de apertura y de contacto con la otredad (Hiddleston, J. 2010, 90).

Ir hacia el otro y trabajar con el contacto, podríamos decir sin muchas reservas, implica de partida un trabajo con los espectros, con lo contingente, con aquello para lo cual el dominio del nombre y de la asignación de atributos de identidad no han producido un cierre definitivo. La espectralidad se identifica precisamente con

esa movilidad hacia una zona que es por definición opaca, “el otro”, al tiempo que también se la puede vincular a la secuencia de posibilidades de “ser de otro modo que los esencialismos” que constriñen la vida en el colonialismo histórico con el que Césaire pacta su interpelación al legado colonial.

El problema de la apertura y el contacto es muy claro en sus textos principales. Sin embargo, su evocación sirve para entender que cuando advierte de los dos problemas que no ha resuelto Europa en el capitalismo, está señalando que la llave genealógica de su crítica proviene de la equivalencia entre el problema del proletariado con el colonial y de la diferencia, al tiempo que la novedad, que introduce este último para la razón, la conciencia, la historia, las modernidades y para la propia idea de humanismo. En esa escena, su humanismo crítico detecta las dimensiones de la diferencia colonial con mucha precisión, a la vez que mantiene el vocabulario que la habita para designar los procesos y fenómenos en acto. Podríamos detener el análisis en este punto y contar ya con una explicación plausible de humanismo crítico. No obstante, en el mismo movimiento de desplazar como *locus* de enunciación y de producción de conocimiento a la Europa histórica, atravesada por la relación entre modernidad y colonialidad, y de utilizar el lenguaje civilizatorio, deja abierta una zona para la que no hay disponibilidad representacional, la de la propia sospecha de la heterogeneidad, donde, para decirlo en el vocabulario que hemos elegido transitar, merodean los espectros.

Espectralidad (o más allá)

A partir de aquí se podría decir que el humanismo crítico de Césaire es el espacio donde concurren varios procesos complejos. En primer lugar, una crítica de las figuras estabilizadas de la subjetividad (y de las identidades), tal como las definieron los discursos coloniales. En segundo lugar, como consecuencia, una interpelación del legado colonial llevada a cabo con su mismo

vocabulario, “conciencia”, “humano”, “civilización”, “conocimiento”, etc. En tercer lugar, el proceso de apertura hacia la heterogeneidad histórica y cultural, sea de las historias particulares, sea de los modos de representar la diferencia cultural. Por último, una afectación de los modos en que se constituye una ética en la crítica del colonialismo, de los modos de conocer y de los modos en que se producen las opciones políticas y estéticas.

En esos dos últimos ocurre, a mi juicio, la segunda aparición relevante del problema del humanismo en los textos de Césaire, (en absoluto agoto todas las apariciones sino que abordo las dos que me parecen más significativas), la cual se da en el poema *Le verbe marronner* (1955-1983). Como lo señalé antes, no se trata de una aparición evidente sino sospechada en los pliegues de lo que es el debate político y estético central en el poema.

Allí las cosas cambian tanto por el registro como por el género. Ahora hay de por medio una discusión política entre militantes tramada en la forma de una correspondencia poética bastante alejada de la figura del ensayo que define a *Discurso sobre el colonialismo*. Se trata del Césaire crítico del partido comunista francés, de la carta a Thorez⁶, crítico de las demandas de Louis Aragon de hacer accesible la experiencia estético-política a los proletarios por la vía del soneto ¿Qué pasa allí que sea de interés para el problema del humanismo y para la epistemología emergente de la escritura de Césaire? Sin duda hay una continuidad del argumento con el que comienza *Discurso sobre el colonialismo*, es decir, una sospecha negativa sobre el carácter rector de la acción política o de la expresión estética asignada a pautas u órdenes provenientes de la metrópoli. La desconfianza civilizatoria se despliega en el poema, constituyendo ella una respuesta a la aceptación por parte de su amigo René Depestre de las demandas de Aragon. Leamos la sección del poema que alude al pedido de Césaire a Depestre de abandonar los requerimientos de orden estético político metropolitanos⁷:

6 En 1956 Césaire presenta su dimisión al Partido Comunista Francés. La renuncia es conocida como “Carta a Maurice Thorez”.

7 El poema fue escrito en diferentes momentos, el texto original de 1955 fue modificado en 1983. En la transcripción conservo las líneas con sus fechas.

Valiente caballero del tam-tam es cierto
que dudas de la selva natal
de nuestras voces roncadas de nuestros cora-
zones que se elevan
amargos
de nuestros ojos de rojos de ron de nues-
tras noches de fuego
es posible
que las lluvias
del exilio
hayan aflojado la piel de tambor de tu
voz (1983)
[Déjala Depestre deja la pordiosería con
aire solemne mendigado
déjales
El ronroneo de agua insulsa que gotea
a lo largo de los peldaños rosas
y para los gruñidos de maestros de es-
cuela
basta] 1955
cimarronémoslos Depestre cimarronémos-
los (1983?)
[como antes cimarroneábamos a nuestros
amos del látigo] (1955)

(Mi traducción)

El poema, como se ha señalado en otra oportunidad (De Oto, A. 2012), es una clave de lo que podríamos llamar el archivo colonial en tanto delinea las formas y tramas de las relaciones en juego en el colonialismo y su crítica funcionando como una referencia de última instancia. En él Césaire propone que frente a la demanda de Aragon hay otra vida posible en las colonias (pero incluso más allá de ellas si se piensa en el problema del proletariado) y ella es de una complejidad tal que no puede reducirse a una forma estética que asegure su comprensión. Supone también un modo de proceder que será crucial, no tanto por lo que define, sino por lo que inaugura en el modo de una práctica intelectual crítica: el cimarronaje. Luego de reprochar a Depestre, más que nada en las líneas escritas en 1955, su olvido de las referencias centrales de la negritud, pero ante todo de la experiencia colonial, al adoptar éste los dictados de Aragon, da un giro hacia lo que podría ser una zona de indeterminación profunda signada por el acecho a las formas civilizatorias coloniales bajo la figura del cimarrón, y en términos poéticos, bajo la figura del neologismo. James Clifford ha dicho

a propósito de los neologismos en Césaire, en especial en Cuaderno de un retorno al país natal, que ninguna traducción puede desentrañar un significado ni devolver una intención. Por el contrario, es el neologismo el que asegura que se mantenga abierto el universo semántico porque es, de manera radical, una indeterminación esencial (Clifford, J. 1995, 215). Entonces, por esa razón, Clifford señala que “Césaire no restaura los “significados” del lenguaje, la cultura, la identidad; les da un nuevo giro. Pero la figura, en la lectura de Clifford, que mejor expresa el efecto del poema citado es la de ser una “escapada con el lenguaje” evocada en el cimarrón, que se extiende más allá, justo donde se juega la reflexión y la poiesis (1995, 219). Mediante ese proceso Césaire transforma la experiencia cimarrona, que es rebeldía y reconstrucción en un verbo necesario para la transgresión: “Marronnerons-nous Depestre”. “[cimarronémoslos Depestre cimarronémoslos (1983) [Como antes cimarroneábamos a nuestros amos del látigo] (1955)”.

Estos momentos del poema dan cuenta de una acechanza a las figuras estables de la subjetividad de los relatos coloniales, incluidos los del humanismo, e incluso de aquellas figuras integradas de la *negritud*. Leamos el desenlace del poema:

¡Oh, si! Depestre el poema no es un mo-
lino para
pasar caña de azúcar, eso no
y si las rimas son moscas sobre las char-
cas
sin rimas toda una temporada lejos de las
charcas
te persuadiré de que riamos bebamos y
cimarronemos”.

(Mi traducción)

La risa, la bebida y huída cimarrona son tres marcadores poderosos que organizan el poema desde el comienzo, en tanto todo conduce a ellos, a la par que constituyen un marco posible para pensar la política como desobediencia, transgresión y revisión de lo dado. Y pensando en una clave epistemológica, produce una sacudida profunda en todas las zonas en las que habita la categoría y el concepto porque hace de las articulaciones del lenguaje civilizatorio un espacio en ruina. La idea misma de civilización

del colonialismo, en ella la de un humanismo bajo control estricto de las variables de lo humano, y la restricción de la experiencia estética que se traduce en la vuelta al soneto propuesta por Aragon vuelven ruinoso la articulación del lenguaje civilizatorio como experiencia en la situación colonial. Esa percepción de sinsentido colonial en el poema de Césaire obtiene una respuesta inesperada y una resolución diferente a otras pero que puede ser rastreada en el amplio mapa de las historias coloniales y sus textos. A los efectos del contraste recuperemos un antecedente de tal experiencia ruinoso: *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad (1998 [1902]). En ese texto, quedan en evidencia las separaciones entre un modo convincente de producir sentido en el colonialismo moderno y cierto giro en falso del discurso al que aludo cuando menciono la idea de la percepción del sinsentido. Cuando Marlow, el personaje central y narrador de la novela de Conrad restituye el *ethos* imperial al final del relato en la conversación con la novia del señor Kurtz, pocas dudas quedan ya de que el dominio discursivo sobre el que se desplegaba la idea de civilización y de oscuridad no esté en ruinas. Recordemos que Marlow viaja a África para rescatar a Kurtz de las terribles prácticas coloniales en las que se había perdido, para llevarlo de vuelta en un viaje de restitución civilizatoria a Europa. Sin embargo, el intento resulta infructuoso porque Kurtz se muere en el camino debido a las enfermedades contraídas. Sus últimas palabras fueron “el horror, el horror”. Cuando Marlow se encuentra un año más tarde con la novia de Kurtz, está deseoso de sacarse de encima los papeles que éste le había dado junto con la carga que representaba su memoria. Ante la demanda de la novia para que le dijera las últimas palabras del difunto que ella asumía como palabras del amor que Kurtz le profesaba, decide mentirle y decirle que lo último que había dicho era el nombre de ella. Esta escena es crucial, como tantas otras del texto, en especial las que analiza Edward Said en *Cultura e imperialismo*, a las que llamó dos visiones de *El corazón de las tinieblas* (1996, 56),

porque en la mentira se expresa que la verdad del colonialismo es mucho más dura, descarnada y cruel. Pero es un acto consciente, porque ya se sabe, y si bien no se puede esperar a partir de esto una política emancipatoria, la legitimidad del imperio y sus valores queda en entredicho. Se hace presente en este ejemplo la distinción en un plano epistemológico entre aquello que fundamenta un saber y los objetos positivos de ese saber, al tiempo de la imposibilidad de esos mismos objetos de entender qué es ese fundamento (Mendiola, A. 2009, 45)⁸. En otras palabras, han cambiado las condiciones o configuraciones que sostienen un modo de organización del conocimiento. Es interesante notar que en el caso de Conrad la resolución de este drama moderno en *El corazón de las tinieblas* es con el cinismo y cierta superioridad trágica contenida en aquello que conoce Marlow, quién sabe pero no tiene el poder de decir lo que sabe, tiene el poder de mentir. No es el secreto comunitario el que parece detener la verdad en Marlow, el secreto de una profunda pertenencia que no puede ser revelada porque funciona como un arcano de la comunidad que hay que escamotear a la visión de los otros, sino que es algo reprimido, sujetado, en los límites de una razón imperial que queda expuesta del mismo modo en que había dejado expuestos los cuerpos de sus víctimas.

La mentira es siempre el procedimiento más torpe para tapan los espectros cuando caen las legitimidades. Sin embargo, la respuesta inesperada y la resolución diferente de Césaire en *Le verbe marronner* es que nada queda a salvo, incluso sus propias figuras fantasmales que se insinúan en el poema como huellas dejadas por una presencia a restituir, a saber, “la selva natal”, “nuestras voces roncadas”, “nuestros corazones que se elevan amargos”, “nuestros ojos de rojos de ron”, “las lluvias del exilio”, “la piel de tambor de tu voz”. Las seguridades ontológicas expresadas en la metáfora de la selva natal, en las metonimias de las voces roncadas, de los corazones amargos, de los ojos rojos, de la piel de tambor, acuñadas en la incertidumbre ocasionada por el exilio del origen que parece organizar cierta

8 Michel De Certeau se aboca a este problema cuando escribe la reseña sobre *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault y usa la idea del sol negro del lenguaje en el título de la misma (De Certeau, M. 2003). En esa reseña utiliza la figura del gato Félix que corre hacia el abismo, incluso avanza más allá de él, pero cae sólo cuando percibe que está en el aire (Mendiola, A. 2009, 44).

idea de la negritud, dan paso a una política que llamaría espectral, del acontecimiento espectral, expresada en reír, beber y huir.

La espectralidad del acontecimiento tiene en general cuatro marcas cruciales: 1) ausencia de referente; 2) ausencia de unidad de sentido; 3) ausencia de la actualidad/singularidad de contexto, es decir, posibilidad de ser con independencia de la saturación empírica del contexto; 4) ausencia de un lugar que funcione como anclaje absoluto contextual en tanto todo signo puede ser citado o injertado en infinidad de contextos. (De Oto, A y L. Katzer. 2014, 61). Teniendo en cuenta estas marcas, reír, beber y huir (cimarronear) son signos que pueden engendrar nuevos contextos, nuevos acontecimientos sin centros de anclajes absolutos, para usar la imagen de Derrida. Ellos envían a un lugar mínimo de la experiencia donde se produce una articulación de lo humano que no dispone de discurso, que no está tramada en las redes de sentido. Se podría decir que el poema advierte que frente a las figuras fantasmales de la experiencia colonial, “el amo del látigo”, el esclavo, la superioridad cultural, hay un conjunto de experiencias posibles que no se pueden pensar saturadas de sentido por el contexto específico, que no les cabe el automatismo de la respuesta ontológica que supone la afirmación de atributos de la negritud. En ese momento entra la espectralidad, en tanto lo que sospecha Césaire y lo convierte en un motor estético y epistémico es la heterogeneidad de la vida, manteniendo la tensión y la apertura que caracteriza extensos trayectos de su escritura poética y en prosa.

Brent Hayes Edward, un estudioso de Césaire, señala que Kojève trabaja con la lógica especulativa para marcar que en el proceso de afirmación de un sujeto y de una consciencia, la negación no implica destrucción del elemento negado sino que sería aquello que permite la afirmación del sujeto por lo que no es. Y en ese sentido, los

pasajes anafóricos de *Cuadernos de un retorno al país natal*, por ejemplo, que Edwards examina demostrarían que lo negado constituye la identidad positiva (Edwards, B. 2005, 6-7-8)⁹. Me interesa en particular esa tensión que el momento de la determinación negativa tiene para pensar el problema epistemológico al que Césaire nos expone. El aspecto más interesante de la determinación negativa es el proceso de creación que está en juego en la dependencia con lo negado y que aquí lo he pensando como un trabajo con la herencia, con los legados. Las afirmaciones de Césaire en *Discurso sobre el colonialismo* acerca del fracaso civilizatorio que representa Europa, atestiguan la relación crítica que emerge de la nueva libertad de enunciar el final de aquello a lo que se está ligado histórica y subjetivamente. Sin embargo, en *Le verbe marronner* el momento de creación va más allá de la lógica de la negación determinada. Se sitúa en una zona afirmativa pero que no prescribe resultados ni se proyecta a sí misma como una tesis en su emergencia porque no evoca en el modo de una contradicción sino que trabaja como un antagonismo frente a la inconmensurabilidad interpuesta por los tres actos: reír, beber y huir. Se trata de un escena plena de incertidumbres y por lo tanto humana, porque reinscribe una temporalidad contingente que está ligada a las prácticas, pero ante todo, porque restituye para los cuerpos un lugar de encuentro secreto, fuera de la vista de la razón metropolitana, fuera de la vista del “amo del látigo”¹⁰, un lugar para poder ejercer la pregunta por el yo y por la herencia sin codificarlas en las tramas del dominio y la commensurabilidad. En “[Déjala Depestre, deja la pordiosería con aire solemne mendigado/déjales” y en “sin rimas toda una temporada lejos de las charcas te persuadiré de que riamos bebamos y cimarronemos”, vibran las cuerdas de las acechanzas del porvenir y del devenir, del refugio en la incertidumbre, del secreto escamoteado a la representación colonial y sus fantasmas.

9 Los rastros de las lecturas hegelianas que impactaron en el universo intelectual parisino a partir de los cursos de Alexandre Kojève hacen su parte en estas dinámicas. Brent Hayes Edwards, en un sugerente ensayo titulado “*Aimé Césaire and the Syntax of Influence*” (2005) ha retomado este aspecto de Césaire. Edwards recupera del libro de Nick Nesbit, *Voicing Memory: History and Subjectivity in French Caribbean Literature* (2003), la idea de que Césaire crea, en especial en *Cuaderno de un retorno al país natal*, un “análogo estético” al “sujeto heroico” hegeliano de la *Fenomenología del espíritu*. El impacto de Kojève se revela en el énfasis que éste le otorgó a la negación determinada en Hegel para alcanzar una autoconsciencia.

10 Ver de Alejandro De Oto, “Sobre las miradas y los condenados. Exploraciones fanonianas” (2013).

Salida

Si reír, beber y cimarronear se asoman a la *poiesis* es por lo que evocan secretamente antes bien que por lo que enuncian de manera abierta. Los tres verbos no dejan ver ni escuchar el proyecto de su posible deriva porque los tres convocan poética y políticamente a los espectros, a la diferencia en la diferencia, a lo inconmensurable de lo heterogéneo. Y así, una nota adicional y final puede ser trazada con respecto al silencio, a su idea, que se articula con el problema de la escucha y de la visibilidad que aparece en nuestros discursos críticos. El modo de silencio que propone Césaire es contra la representación, en tanto derrumba el lazo entre los objetos positivos de conocimiento y la configuración histórica que los vuelve posibles. El reclamo persistente contra la invisibilidad de los sujetos en las prácticas sociales tiene una contracara en los esfuerzos sobre los que la visibilidad se organiza. En un plano epistemológico con frecuencia asumimos positivamente la idea de visibilizar, pero al enfrentar situaciones como las del poema de Césaire la condición inconmensurable que expresan beber, reír y cimarronear no requiere mayor explicitación, la cual, de ocurrir, corre el riesgo de estabilizar el carácter perturbador que tiene cada uno de estos términos para el poder configuracional del colonialismo. Entonces, en el final de este breve viaje por la escritura de Césaire, diría que si alguna noción de humanismo se produce es espectral porque no hay apropiación, no hay soberanía del sujeto entendida como dominio, ya sea de una conciencia o de una razón y hay un secreto, escamoteado a las miradas y escuchas coloniales, acerca de las posibilidades de devenir, de articular las espacialidades en la diferencia colonial. Justo allí, pero no allí, el humanismo de Césaire excede los límites de la política o la reconvierte. A partir de allí, pero no allí, deviene la condición inconmensurable de la espectralidad en el modo de un desprendimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Brent Hayes, Edwards. 2005. Aimé Césaire and the Syntax of influence. *Research in African Literatures*, 2, Vol. 36, 1-18.
- Césaire, Aimé. 1971. [1939]. *Cahier d'un retour au pays natal*. Prefacio de André Breton. París: Présence Africaine.
- Césaire, Aimé. 1955-1983. Le verbe "marronner" / à René depestre, poète haïtien (1955). En *The Collected Poetry*, compilado por Clayton Eshleman y Annet Smith, 368-371. Berkeley: University of California Press.
- Césaire, Aimé. 2006 [1950]. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Clifford, James. 1995. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Conrad, Joseph. 1998. [1902]. *El corazón de las tinieblas*. México D. E.: CONACULTA.
- De Certeau, Michel. 1984. El sol negro del lenguaje: Michel Foucault. En Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad iberoamericana.
- De Genaro, Mara. 2003. "Fighting" humanism on its own terms. *Differences: a journal of feminist cultural studies*, 14, Vol. 1, 53-73.
- De Oto, Alejandro. 2011. Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial. *Tábula Rasa*, 15, 149-169.
- De Oto, Alejandro. 2013. Sobre la mirada y los condenados. Exploraciones fanonianas. En *Culturas Literarias del Caribe*, compilado por Claudia Caisso, 233-252. Córdoba: Alción Editora.
- De Oto, Alejandro y Leticia Katzer. 2014. Tras la huella del acontecimiento: entre la zona del no ser y la ausencia radical. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*, N° 65, 53-64.
- Derrida, Jacques. 1998. *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- Fanon, Frantz. 1974. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire Editor.
- Hiddleston, Jane. 2010. Aimé Césaire and postcolonial humanism. *Modern language review*, 105, 87-102.
- Katzer, Leticia y Alejandro De Oto. 2013. Intervenciones espectrales (o variaciones sobre el asedio). *Tabula Rasa*, 18, 127-143.
- Lukács, Georg. 1970. *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del libro.
- Mendiola, Alfonso. 2009. Hacia una antropología histórica de la creencia. En *Michel De Certeau, un pensador de la diferencia*, compilado por Perla Chinchilla Pawling, 39-59. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Mignolo, Walter. 2000. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del signo.

- Mignolo, Walter. 2002. Geopolitics of knowledge and colonial difference. *The South Atlantic Quarterly*, 101, Vol. 2, 57-96.
- Mignolo, Walter. 2007. Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial. Ponencia presentada en el XVI Congreso de la Academia de la Latinidad. Democracia profunda: reinventiones nacionales y subjetividades emergentes. Lima, Perú.
- Mignolo, Walter. 2008. La opción de-colonial. Desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tábula Rasa*, 8, 243-281.
- Mouralis, Bernard. 1992. Présence Africaine: Geography of an Ideology. En *The Surreptitious Speech*, compilado por V.Y. Mudimbe, 3-13. Chicago: The University of Chicago Press.
- Nesbitt, Nick. 2003. *Voicing memory: history and subjectivity in french caribbean literature*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Oliva, Elena, Lucía Stecher y Claudia Zapata. 2011. *Aimé Césaire y América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*. Universidad de Chile: Facultad de Filosofía y Humanidades.
- Said, Edward. 1999. Travelling Theory Reconsidered. En *Rethinking fanon. The continuing dialogue*, compilado por Nigel C. Gibson, 197-214. Nueva York: Humanities Books.
- Said, Edward. 2008. *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona: De Bolsillo.

Leticia Katzer
CONICET

Entre universalismos y particularismos. Notas sobre “Teorías de lo común” a propósito de la Etnopolítica contemporánea Among Universalisms and Particularisms: Notes about “The Common” Theories Concerning Contemporary Ethnopolitics

Recibido: 07/11/13

Aceptado: 05/02/14

Resumen

En la teoría etnológica y política contemporánea, la conceptualización de las acciones de adscriptos étnicos en términos de acciones orientadas por intereses constituye el núcleo conceptual de la definición de lo político. *Comunalizaciones, movimientos culturales, democracia plural radical, reivindicaciones de derechos colectivos diferenciados*, son todas ellas nociones que refieren a acciones colectivas y a la producción de identidades sobre la base de orientaciones culturales o *ethos comunes* en el ámbito de la esfera pública. La interpretación de tales expresiones como formas institucionalizadas y públicas de acción colectiva se funda en un concepto de vida política como “vida común”, como “acción colectiva pública”.

La siguiente presentación se propone interrogar los márgenes categoriales sobre los que se construye y fundamenta la teoría etnopolítica contemporánea, analizando las nociones de “común” que ponen en circulación como así también la tensión entre universalismo y particularismo que hacen emerger.

Palabras clave: Etnopolítica; Dominio de saber; Teoría de la comunidad; Indígenas.

Abstract

In the contemporary political and ethnological theory, the conceptualization of the ethnic ascribed people actions in terms of “interest actions” is the conceptual core of the definition of politics. *Communalizations, cultural movements, radical pluralist democracy, differentiated collective rights claims*, are all notions that refer to collective action and the production of identities based on cultural orientations or common *ethos* in the field of public sphere. The interpretation of such expressions, as institutionalized and public forms of collective action, is based on a concept of political life as “common life”, as “public collective action”.

The following article proposes to inquire the categorical margins on which the contemporary ethno-political theory is built and founded, analyzing not only the notions of “common” put into circulation but also the tension between universalism and particularism that do emerge themselves.

Key words: Ethnopolitics; Knowledge field; Community theory; Indigenous people.

Presentación

Las caracterizaciones analíticas del universo configurado a partir de las reivindicaciones étnicas y sus comunalizaciones jurídicas en Latinoamérica, confluyen en el núcleo semántico del nexo entre identidad, política y ciudadanía. En la teoría etnológica y política contemporánea, la conceptualización de las acciones de adscriptos étnicos en términos de acciones orientadas por intereses

constituye el núcleo conceptual de la definición de lo político. *Comunalizaciones, movimientos culturales, democracia plural radical, reivindicaciones de derechos colectivos diferenciados*, son todas ellas nociones que refieren a acciones colectivas y a la producción de identidades sobre la base de orientaciones culturales o *ethos comunes* en el ámbito de la esfera pública. La interpretación de tales expresiones como formas

institucionalizadas y públicas de acción colectiva se funda en un concepto de vida política como "vida común", como "acción colectiva pública".

La siguiente presentación se propone interrogar los márgenes categoriales sobre los que se construye y fundamenta la teoría etnopolítica contemporánea, explorando las nociones de "común" que ponen en circulación como las expresiones de la tensión entre universalismo y particularismo que hacen emerger.

Las teorías sobre lo común constituyen un dominio histórico, como tal una articulación de prácticas y saberes específicos que se hallan regulados por una trama particular. Nuestra exploración busca identificar dicha trama y sus efectos de poder, por cuanto se trata de las teorías que acompañan y otorgan fundamento y legitimidad a la configuración y devenir de las contemporáneas movilizaciones étnicas. Para ello hemos seleccionado un conjunto de referencias que focalizan la reflexión en torno a la idea de sujeto cultural y pluralidad cultural, en los ámbitos de la teoría sociológica, de la filosofía política y de la teoría etnológica latinoamericana: James Brow, Alain Touraine, Chantal Mouffe, Will Kymlicka, Cardoso de Oliveira, Pacheco de Oliveira y Miguel Bartolomé.

Consideramos que dicho dominio requiere ser revisado. Y más allá de los alcances y limitaciones de este *corpus*, lo interesante es que se reinstala espectralmente el tema de la comunidad, el cual requiere ser leído bajo nuevos léxicos. Se trata de la producción de nuevas formas de sujeto, de nuevos procesos de subjetivación cultural que reinscriben nuevas tensiones en torno a la existencia comunitaria y a la cuestión de la comunidad, de la vida-en-común (existen diversos modos de entender lo comunitario los que, a su vez, exponen distintos modelos de subjetividad). Estimamos destacable que la emergencia de estos procesos y teorizaciones reinstala el problema político-teórico de la comunidad, el cual evoca ser leído bajo nuevos léxicos y semánticas, por fuera de la lógica de las oposiciones fantasmáticas liberal/comunitaria e individuo/comunidad. Los intersticios de tales oposiciones nos advierten de una precaución de orden epistemológico-metodológico: las tramas y dinámicas que caracterizan la etnocomunaliza-

ción son irreductibles a la *communitas*¹ étnica.

En este sentido, la filosofía impersonal y el "pensamiento de la comunidad" en las líneas francesas e italianas, conforman una matriz desde la cual es posible examinar críticamente el campo teórico-político del pluralismo en el mundo contemporáneo. El léxico conceptual deconstruccionista permite considerar problemáticas y/o aspectos y dimensiones de problemáticas ignoradas o poco consideradas en el análisis social contemporáneo y abrir nuevos horizontes de indagación y sentido. Las preguntas centrales que propician son ¿de qué hablamos cuando hablamos de vida-en-común? ¿hay algo en común, un bien en común, un interés como propiedad colectiva?

"Teorías de lo común" en tanto dominio: registros a propósito de la etnopolítica

Frente a la crisis del universalismo abstracto de la Ilustración referido a un sujeto indiferenciado que ha marcado la multiplicación y diversificación de derechos que dan cuanta de diferencias cada vez menos universalizables en categorías jurídicas totalizadoras, las reivindicaciones, iniciativas y demandas étnicas como las teorías que las acompañan, no son una excepción.

Partimos de la premisa que la etnopolítica y las teorías de lo común que designa constituye un "dominio de historia", en el sentido de Levi-Strauss (2009 [1962], 376), es decir, un sistema de códigos particulares resultado de la abstracción/totalización por parte del agente del devenir histórico que decodifica los "hechos históricos". Es un dominio de saber, en el sentido de Foucault, un campo regulado por fórmulas bien específicas. Se trata de un conjunto de prácticas que, lejos de reducirse a postulados teóricos, articulan además instituciones, normas y roles.

Si recorremos los itinerarios de las referencias respecto a *diversidad cultural y el pluralismo* vemos que hay una trama que anuda los presupuestos y reflexiones. *La trama epistémica que gobierna, que regula los saberes sobre la diversidad cultural y el pluralismo, las caracterizaciones de dichas dinámicas confluyen en referencias a acciones colectivas y a la producción de identidades sobre la base de orientaciones culturales o *ethos comunes* en el ámbito de la esfera*

1 Tomamos el sentido desarrollado en Espósito, R. (2003 [1998]).

pública. La interpretación de tales expresiones como formas institucionalizadas y públicas de acción colectiva se funda en un concepto de vida política como "vida común", como "acción colectiva pública".

Un antecedente relevante han sido los planteos de Brow (1990) quien propuso la categoría de "comunalización" para referirse a la producción de sentidos de pertenencia sobre la base de algún patrón de acción compartido o común (códigos, valores, prácticas, saberes) –como sería el de la etnicidad–. Frente al universalismo implicado en la idea de construcción de ciudadanía sobre la base de un bien común, Mouffe (1999[1993]) plantea la construcción de una ciudadanía democrática, radical y plural como un esquema de articulación de distintas concepciones de bien común. Sobre la base de equiparar comunidad política y asociación, la autora alude a la construcción de una ciudadanía plural radical, como una forma política que articula las bases del liberalismo y la democracia, en el sentido de que no se fundamenta en la existencia de un bien común sustancial (como postulan los comunitarios) sino como un modo de asociación política que implica la idea de comunalidad en el sentido de un vínculo ético "que crea un lazo entre los participantes en la asociación" (Mouffe, Ch. 1993 [1999], 96) a través de la identificación con un conjunto de reglas de intercambio civil. Según la autora esta forma moderna de comunidad política no se mantiene unida por medio de la idea sustancial de bien común sino por un vínculo ético-político común, por una misma preocupación pública: la identificación con reglas de prescripción de la pluralidad. Por tanto, en esta lectura, la forma moderna de comunidad política plural y radical es interpretada en términos de *societas*. Para la autora la *societas* –es decir, conjunto de personas cuyo lazo es la lealtad recíproca y no el compromiso con una empresa para perseguir una finalidad sustancial común, como es la *universitas*, es la forma adecuada para describir la asociación política en las condiciones de la democracia moderna, puesto que se trata de una articulación entre distintas nociones/interpretaciones de bien

común– posible por la presencia de un lenguaje de intercambio civil– la *respublica*–.

Así, en tal perspectiva la idea de ciudadanía se entiende como la identidad política creada a través de la identificación con la *respublica*.

"Es una identidad política común de personas que podrían comprometerse en muchas empresas diferentes de finalidad y que mantengan distintas concepciones del bien, pero que en la busca de sus satisfacciones y en la promoción de sus acciones aceptan el sometimiento a las reglas que prescribe la *respublica*. Lo que los mantiene unidos es su reconocimiento común de un conjunto de valores ético-políticos" (Mouffe, Ch. 1999 [1993], 101).

El reconocimiento común de un lenguaje de intercambio civil implica la articulación de exigencias democráticas halladas en toda una gama plural de movimientos sociales y posiciones subjetivas, sea de género, clase, profesión, etnicidad, orientación sexual, cada uno con nociones/interpretaciones particulares de bien común (en la lectura de Mouffe, a cada "movimiento social" corresponde una noción de bien común), lo cual hace que haya variadas formas de ciudadanía.

En esta misma línea de pensamiento, Will Kymlicka (1996 [1995]) plantea la existencia de "democracias multiculturales", cuya condición estructural es el pluralismo cultural, siendo demarcado sobre la base de derechos diferenciados en función del grupo² y en dos modalidades: "multinacional" y "poliétnico". Estos derechos resultan de pactos o acuerdos históricos, asignan derechos individuales y poderes políticos diferencialmente en función de la pertenencia de grupo y son descriptos a partir de la lectura de Young (1989) como "formas de ciudadanía diferenciada". Las ciudadanía diferenciadas que caracterizan las contemporáneas democracias multiculturales implican la incorporación a la "comunidad nacional" no sólo en calidad de individuo sino también a través del grupo. Se trata de derechos colectivos reivindicados y reconocidos por los grupos étnicos, como es el reconocimiento de territorios indígenas, son derechos reconocidos en función de la pertenencia a un grupo³.

2 Con derechos diferenciados en función del grupo son clasificados en derechos poliétnicos, derechos de representación y derechos de autogobierno (Kymlicka, W. 1996 [1995]).

3 Kymlicka postula que la dicotomía planteada por los liberales entre derechos individuales y derechos en función

Del mismo modo, Touraine (1997 [1996]) se ha referido a las reivindicaciones de derechos culturales en términos de "movimientos culturales", caracterizándolos como acciones colectivas que movilizan categorías definidas más por un origen o pertenencia. En su lectura, se trata de movimientos morales, dado que lo que se halla en cuestión son recursos, modelos, valores y orientaciones culturales, "figuras de sujeto"⁴.

En el ámbito latinoamericano, las nociones de pluralismo, ciudadanía diferenciada y "*comunidad de argumentación intercultural*" (Cardoso de Oliveira, R. 1996; Pacheco de Oliveira, J. 2006; Bartolomé, M. 2006, 2009) ha tomado gran relevancia en las producciones de las dos últimas décadas. En esta línea se caracteriza a la creciente multiplicación de manifestaciones etno-políticas que disputan un espacio propio dentro del ámbito de los estados-nacionales en el cual fueron incluidas, como federaciones, movimientos, organizaciones en el sentido moderno de los términos cuyo objetivo es el reconocimiento como singularidad, como expresión existencial alterna dentro del aparato jurídico-político estatal. Bartolomé (2009) sostiene que el pluralismo refiere a un contexto regional, estatal o mundial de presencia simultánea de diferentes configuraciones culturales y que asume la multiculturalidad como un componente estructural de las sociedades estatales. Toda esta línea que nuclea a antropólogos brasileños y mexicanos, reflexiona sobre las actuales condiciones interculturales de los estados nacionales recuperando y articulando postulados de Karl Apel (1990) y Kymlicka (1996 [1995]) acerca de la "comunidad de comunicación" y la "ciudadanía diferenciada". Así han llamado a la construcción de una "comunidad de argumentación intercultural" entendida como acuerdos o consensos intersubjetivos, mediante los cuales se supone es construido el conocimiento etnográfico y donde se piensa que cada

sujeto tiene una moralidad, eticidad, y propio modelo de desenvolvimiento con un potencial de autonomía y autogestión.

Ahora bien: ¿qué noción de "vida en común" arrastran estas teorías? ¿cuáles son sus implicancias epistemológicas y políticas? Las particulares construcciones de bien común: ¿no terminan delimitando nuevos absolutos? Estas emergentes figuras de particularismo ¿no terminan reconfigurando viejas formas de universalismo? Cuando la colonialidad es la condición estructural de las configuraciones ético-políticas: ¿de qué se trata el reconocimiento común de un conjunto de valores ético-políticos?

Nuestra hipótesis es que estas teorías, que apuntan a instalar y legitimar los particularismos al interior de los contemporáneos estados nacionales moderno/occidentales, reabren nuevas formas de universalismos, en la medida en que la pluralidad de identificaciones queda subsumida en nuevas figuras absolutas y capturada en la operación de totalización, como la expresión molecular del estriaje del sujeto civil indiferenciado, de la ciudadanía común. En cualquiera de todas estas configuraciones sobre lo común, al igual que en la definición de un sujeto universal indiferenciado, "lo común" termina instituyéndose como propiedad de una individualidad más vasta. Las formas alternas de vida-en-común quedan capturadas y subsumidas en una persona –la persona del sujeto étnico–; en un sujeto, una posición subjetiva definida por la propiedad disponible para los individuos (la cultura étnica), por la pertenencia a una referencia absoluta.

Derivaciones epistemológicas y políticas del pluralismo

Orientaciones, códigos, saberes y valores culturales remiten todos ellos, para usar terminología de Hall (2003 [1994]), a formaciones

del grupo es falsa. Si bien lo que define a los derechos diferenciados es el grupo, son otorgados y ejercidos por los individuos. Para los liberales, estos derechos diferenciados van en contra del sentimiento de identidad compartida (común) de la sociedad liberal y el compromiso con la libertad individual impide la aceptación de los derechos colectivos. En esta perspectiva, lo que garantiza el desarrollo de una identidad cívica compartida es el estatus de ciudadanía común e indiferenciada, es decir, la reunión de todos los ciudadanos por una única idea de bien común. Aluden a que las pertenencias culturales no tienen relevancia, estatus político (en el sentido de acción pública): se realizan como identidades no públicas (Mill, J. S.); son comunitarios en la vida privada, y liberales en la vida pública (Rawls).

4 El autor reconoce en estos movimientos la ruptura y liberación del sujeto respecto de la comunidad.

discursivas que definen posiciones subjetivas con las que los individuos concretos se identifican selectivamente. Cuando se hace referencia a la pluralidad de posiciones subjetivas que delimitan se hace describiéndolas con referencia a "pertenencias comunes" por portación de alguna propiedad común. En esta lectura, cada posición subjetiva, por cuanto constituye un patrón de acción moral y cognitivo, delimita un dominio.

En una sociedad plural, que articula jurídica y socialmente diversos dominios hay todo un juego de relaciones de poder entre aquellos y en el seno de cada uno de ellos. Los dominios son las totalizaciones legítimas, aquellas que realizan los agentes que se encuentran en las posiciones subjetivas capaces de instalar públicamente sus decodificaciones. Ahí resta una espectralidad no capturada, que hace a la vida común. En la operación de "totalización", de "captura" quedan restos, espacios, dinámicas no representadas.

Nutriéndonos del pensamiento de la comunidad, registramos al menos cinco nodos en la trama de lo común que delimita al dominio hegemónico de la etnopolítica contemporánea: asociación, individualidad presente, propiedad, inmunidad protectora y negación por neutralización. En principio se sostiene una idea de comunidad política como asociación, como propiedad común que reúne a un conjunto de personas en una posición subjetiva específica: "común", ciudadanía común aparece como el opuesto de "diferente", de ciudadanía diferenciada.

En la lectura de Roberto Esposito (2005 [2002]), la comunidad termina por ser inmunizada y engullida por completo en la forma de su opuesto. La inmunización arriba a un resultado anticomunitario. Las dos modalidades, según el autor, mediante las que el paradigma inmunitario se vincula con la dimensión colectiva de la vida es la mediación institucional y la biopolítica. La comunidad es esterilizada preventivamente contra su inherente contenido relacional, entrópico; paradójicamente, lo que pretende preservar es lo común, el *munus*; inmunizada contra el *munus* que la expone al contagio en su propio interior. A este fin inmunitario se trama la regulación jurídica de lo común, se ordenan las formas, los roles, normas e instituciones. La regulación jurídica es inmunitaria y anticomunitaria. Conserva la comunidad mediante su destitución. En la medida en que procura protegerla del riesgo de

la expropiación, y reforzar su identidad, asegurar su dominio, reconducirla a "lo propio" de ella, a neutralizar la conflictividad, la alteridad que la acecha, termina por hacerla menos común.

En esta lectura, las normas, roles e instituciones se presentan no en términos de acción sino de reacción. Se trata de una contrafuerza que impide que otra fuerza, precisamente la fuerza de lo común, se manifieste. El principio inmunitario ubica en el centro a la persona como única titular de derechos. Se trata de la individualidad de un sujeto –en este caso, la persona/comunidad– al que sólo se le atribuye determinados derechos. El derecho, en su función inmunizadora –de la comunidad y desde la comunidad– es propio –no común–, en el sentido de que pertenece al sujeto que se declara portador de él. Ello constituye la forma jurídica, el derecho siempre es particular, personal. Se refiere precisamente a una persona jurídica. *Configura como común lo que por esencia es privado*, y en esto ejerce su rol inmunitario. La forma jurídica asegura a la comunidad del riesgo de conflicto mediante la norma fundamental de la absoluta disponibilidad de las cosas para ser usadas, consumidas o destruidas por quien puede reivindicar legítimamente su posesión sin que nadie más pueda interferir (*idem*). La sociedad jurídicamente regulada es unificada por el principio de común separación: sólo es común la reivindicación de lo individual. Lo que subyace a esta concepción es el presupuesto de que la comunidad es una "propiedad" de los sujetos que une, un atributo que los une, que los hace pertenecer al mismo conjunto; como "propiedad", valor, esencia, puede apropiarse, perderse y reapropiarse. Así, comunidad se perfila aquí como lo más "propio", ya sea que uno deba hacer propio lo común, o que haga de lo propio lo común. La paradoja radica en que lo común aparece identificado con su más opuesto: es común lo que une en una misma identidad a la propiedad –étnica, territorial, espiritual– de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio y son propietarios de lo que les es común.

Lo común, en estas operaciones y definiciones termina por ser, en palabras de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1980), englobado por un espacio estriado, convertido en un espacio atomizado excluyente de la posibilidad de una

“vida común”. Es una forma de trasladar la trama, la episteme y el *ethos* de la ciudadanía nacional, al espacio de los diversos “internos”; es desplazar a porciones más moleculares, el espacio de la ciudadanía común. Es decir que se coloca lo colectivo como atributo subjetivo, lo colectivo no se opone a lo individual, sino que aparece como una expresión de éste. La sociedad, la colectividad, la comunidad, la asociación, aparecen como una individualidad más vasta. Precisamente en esta conceptualización de sujeto se ha fundamentado la idea de portación, pérdida y “recuperación” de identidades. En la medida en que lo colectivo se define como propiedad del sujeto, y a la inversa, el sujeto se define por asociación o sumatoria de propiedades, cuando dichas propiedades desaparecen dicho sujeto queda vacío, vacío de identidad.

Estas conceptualizaciones generan en los espacios concretos de sociabilidad, nuevas tensiones, puesto que múltiples identificaciones y configuraciones ético-políticas no se hallan contenidas, y por tanto no legitimadas en las formas jurídico-políticas. Constituyen, en tanto institucionalizaciones de nuevas figuras de universalismos, un registro parcial de las identificaciones políticas. En la medida en que lo común es lo propio del sujeto colectivo, se exige en términos teóricos o ideales una voluntad general, expresada en un punto de vista general, único y homogéneo a sí mismo. La noción comunitaria de sujeto étnico como sujeto colectivo, es indisociable del mito de la comunidad política, que termina por ser negadora de la *communitas*: los adscriptos étnicos se hacen “Uno”, en la trascendencia representativa de la persona jurídica, como expresión de una ficticia voluntad general y una ficticia unidad conceptual del bien común.

De este modo, a través de esta forma jurídico-política, las cuestiones conflictivas quedan relegadas y enterradas en el espacio privado y se instala la creencia de que existe una esfera pública de argumentación racional no excluyente resultado de un consenso no coercitivo. Por tanto, es una forma de ordenamiento de lo comunitario despolitizadora, como un individuo más vasto, que destituye la *communitas*, unificando, neutralizando el ser-entre diverso.

Aún desde la perspectiva llamada “comunitaria”, la teoría política contemporánea termina

siendo negadora de la comunidad. Contrario al universo epistémico moderno-gubernamental que construye una noción de sujeto colectivo sobre la base de la propiedad común y la fijación a un origen –espacial e identitario– puro e igualitario– lo que emerge del devenir de la vida étnica es la existencia de una *communitas*, que negada, oculta, invisibilizada por los horizontes semánticos de la espacialidad pública, deviene, vive y se expresa en los confines de la modernidad, por fuera de sus muros.

Nuevas exploraciones a propósito de la comunidad

En una dirección completamente diferente tanto de los comunitarios como de los liberales pluralistas, el pensamiento de la comunidad apunta por un lado a desnaturalizar y deconstruir esta idea de “común” de comunidad política como asociación, como por otro, por repliegue, a desactivar los dispositivos inmunitarios que la delimitan. El pensamiento de la comunidad, la filosofía de lo impersonal y la espectrología buscan explorar los dominios de lo común en los intersticios, los huecos, los restos. En esta semántica Común no es el opuesto de diferenciado, como tampoco coincide ni con propiedad disponible/habitable ni con individualidad presente. Todo lo contrario. Es lo perfectamente diferente/diverso al acecho.

Communitas refiere a la condición humana de alteridad de vida que, siendo capturadas en formas de institucionalización moderna, o excluidas de las mismas quedan, en lenguaje de Jaques Derrida (1993), “espectrales”. Tal reconocimiento señala la idea de representatividad como expresión de una voluntad general o de un punto de vista universal, ya sea en un Estado-nación, ya sea en una “comunidad indígena”, como ficticia. En este sentido, retomamos la categoría propuesta Jean L. Nancy (2003 [1998]) de *sociación* para distinguirla de “asociación” (contrato, agrupamiento conjunto de individuos unidos por una “propiedad común”) y definirla como nuestra condición de ser-en-común, como *communitas*. La comunidad es condición humana, una condición que precisamente las prescripciones del lenguaje civil busca anular.

Con “*communitas*”, Esposito (2003 [1998]) se refiere al conjunto de personas a las que una no

una propiedad, sino justamente un deber, una deuda. Es decir, una reunión de sujetos ligados por una falta. Lo que tienen en común, lo que los hace comunidad, es una carencia, una ausencia: el no pertenecer a la referencia, el no asimilarla como una propiedad constitutiva. Lo común estaría dado por lo impropio, por la des apropiación. Y lo impropio no es otra cosa que "lo otro". Lo que los hace común es su común no- pertenecerse. De este modo, afirma Espósito, no debe entenderse a la comunidad como un cuerpo, una fusión de individuos que de como resultado un individuo más grande; tampoco un lazo colectivo que une a individuos previamente separados. La comunidad no es la multiplicación del sujeto individual sino más bien su disolución, su exposición al exterior, al otro, la conexión del sujeto con lo que no es. El sujeto como Otro, expone y es exposición de una figura de comunidad no ya como propiedad común de un agregado de sujetos –propietarios de sí mismos a su vez–, sino como exteriorización de los mismos. Esta figura de comunidad aparece como el resultado de la deconstrucción de la noción moderna de sujeto: la comunidad como sujeto en su ser común con el otro, como subjetividad exteriorizada.

La irrepresentabilidad histórica de la comunidad se halla desde el inicio en el centro de la perspectiva impersonal. Lo que delimita lo político de la comunidad es su carácter de irrepresentabilidad. Con ceder sólo alguna de sus partes a la representación, la comunidad desaparece, por inmanencia o trascendencia. Desde tal perspectiva, comunidad no es poner en relación lo que es sino el ser mismo como relación. La comunidad antecede a toda forma de categorización adscriptiva, a toda forma de comunalización. La existencia humana es comunitaria, es comunal. La comunidad lejos de ser el opuesto del sujeto constituye su condición y efecto. Es decir, la etnocomunalización es irreductible a la *communitas*; la otredad es irreductible a la mismidad: no hay "sí mismo" que no sea "otro de sí", que no esté asediado por otredades espectrales.

Así, la espectralidad, constitutiva de la *communitas* étnica, no es apolítica o antipolítica sino lo político sustraído de su plenitud mítico-operativa; es enunciación de esa irrepresentabi-

lidad. Espectral, porque es irreductible a símbolo unitario y a singularidad/individualidad presente. Es lo que no se deja ver por la política, en su operatividad y trascendencia representativa. Es decir, el espacio liso de asedio de todas aquellas formas de vida y acción mantenidas y/o reelaboradas por los adscriptos étnicos, tales como el rastreo, el nomadismo, el liderazgo familiar⁵ que, no identificadas a las posiciones subjetivas producidas dentro del dominio étnico, se hallan por fuera del orden de la representatividad soberana de lo públicamente legítimo, de lo autorizado por la ley (la "comunidad indígena" como persona jurídica) con la legitimidad y la autoridad para visibilizarse.

Entre universalismos y particularismos. Consideraciones finales

La ciudadanía común e indiferenciada, la ciudadanía nacional, fue creada como un dispositivo de comunalización sobre la base de la nacionalidad-nacimiento que tienda a superar, a neutralizar, subsumir las diferencias y neutralizar así su potencial conflictividad, despolitizando al sujeto civil.

El contemporáneo reconocimiento de la diversidad cultural y la institucionalización que han implicado las etnocomunalizaciones, ha venido a mostrarse como una instancia de valoración de los particularismos frente a las tendencias universalizantes canalizadas en las figuras de los modernos estados-nación. Sin embargo, estos particularismos, las más de la veces terminan constituyendo e instituyendo nuevas figuras de universalismo. A la Persona comunidad-nación se le anexan ahora las personas-comunidades-étnicas, como la expresión molecular del estriaje de la ciudadanía común.

El problema más radical reside en los criterios de totalización, de universalismo y sus efectos: la totalización es inmunitaria, inmunitaria frente a lo común: mientras lo común es el espacio liso expuesto a la amenaza de conflictividad y destrucción, la respuesta converge en los engranajes de un dispositivo compacto de lo inmune. Al criterio protector de la inmunidad corresponde el efecto de la negación de la

5 Nos referimos a registros de prácticas de adscriptos étnicos con los que trabajamos etnográficamente –los Huarpes–. (Katzer, L. 2012, 2013a, 2013b).

comunidad por medio de la neutralización. La figura dialéctica que se bosqueja de este modo es la de una exclusión (de la vida en común en su inherente/inmanente pluralidad conflictiva) mediante inclusión –por regulación jurídica (de lo común como propiedad de un individuo), porque precisamente siguiendo a Esposito ([2002] 2005, 18) “la lógica inmunitaria incluye excluyendo y afirma negando”.

No se trata de recortar un supuesto “universo étnico” expresión de una voluntad general y un sistema de representación unívoco sino más bien se trata de diseminar sus sentidos diversos, exponer y mantener los diversos esquemas de pensamiento y acción de manera agonística, vale decir, en su permanente conflictividad.

Con todo, se hace cada vez más necesario reconsiderar la teoría política moderna, que es en definitiva, la que establece el horizonte semántico, el léxico a través del cual se canalizan acciones y se definen formas jurídicas de corporalización en el espacio público. El indigenismo, como campo político, articula diversas políticas y modos de concepción de lo político: se ensambla tensamente una política moderna y una impolítica. Si pensamos, siguiendo a Boaventura de Souza Santos (2010), en términos de “epistemologías del mundo o ecología de saberes”, la hegemonía de la axiomática instrumental es la que universaliza un modo particular de intervención sobre lo real e impide la realización del devenir de los modos indígenas de vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl-Otto. 1990. Is de Ethics of the ideal Communication Community a Utopia? On the relationship between Ethics, Utopia, and the Critique of Utopia. En Benhabid, S. & F. Dallmayr (orgs), *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, MA.: MIT Press.
- Bartolomé, Miguel. 2006 *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Bartolomé, Miguel. 2009. Prólogo. En *Pueblos Indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Tamagno 2009 (Comp). La Plata: Biblos.
- Brow, James. 1990. Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past. En *Anthropological Quarterly*, 63 (1), 1-6.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1996. *Ensaio antropológicos sobre moral y ética*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro.
- Deleuze, Guilles & Guattari, Felix. 1980. *Mille plateaux (capitalisme y schizophrénie)*. Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques. 1993. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée.
- Esposito, Roberto. 2003 [1998]. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, Roberto. 2005 [2002]. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, Roberto. 2009 [2007]. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, Stuart. 2003 [1996]. ¿Quién necesita 'identidad'?. En Hall, S. y Paul del Gay, *Cuestiones de identidad*, 13-39. Buenos Aires: Amorrortu.
- Katzer, Leticia. 2013a. La Etnogénesis en los marcos de la crítica del fantasma. En Actas de la X Reunión de Antropología del Mercosur, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. 10-12 de julio. Actas editadas en CDRom. ISBN 987-2468 0-2-8.
- Katzer, Leticia. 2013b Procesos identitarios, “campos familiares” y nomadismo. *Polis* [En línea], 34|2013, URL: <http://polis.revues.org/8813> DOI 10.4000/polis.8813.
- Katzer, Leticia. 2012. Praxis indígena y gubernamentalidad. Una etnografía de los procesos de producción territorial Huarpe en la provincia de Mendoza. Tesis de doctorado. Universidad Nacional de La Plata.
- Kymlicka, Will. 1996 [1995]. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Nancy, Jean-Luc. 2003 [1998]. Conloquium. En Esposito, Roberto, *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*, 9-19. Buenos Aires: Amorrortu.
- Pacheco de Oliveira, Joao. 2006. Entre la ética del diálogo intercultural y una nueva modalidad de colonialismo. En Pacheco de Oliveira, Joao, *Hacia una Antropología del indigenismo*, 181-200. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Santos, Boaventura de Souza. 2010. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometeo.
- Touraine, Alain. 1997 [1996]. ¿Podremos vivir juntos? *Iguals y diferentes*. México: FCE.

Paula Ripamonti
FFyL – UNCuyo

“Teoría y crítica”: claves epistemológicas para un humanismo crítico

“Theory and Criticism”: Epistemological Keys to Reach Critical Humanism

Recibido: 15/11/13

Aceptado: 12/02/14

Resumen

Proponemos analizar el alcance de las nociones roigeanas de “teoría y crítica” como categorías epistemológicas para un humanismo crítico latinoamericano desde una lectura alternativa de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, A. A. 1981). Indagamos de qué forma estas categorías involucran la legitimidad del discurso filosófico, decisiones en torno del problema del sujeto y de la verdad y modos de entender la historia. Mostramos cómo Roig opera una ruptura, en el marco de lo que él denomina una ampliación metodológica en el campo del quehacer filosófico, al imbricar conceptualizaciones epistemológicas con ejercicios reflexivos en los que el filósofo explora la experiencia vital, (re)construye sus propias fuentes y se abre a una dimensión axiológica. En el marco de este desarrollo, Roig revisa el “legado”, incorpora otras voces e interviene críticamente la estructura axiológica de los discursos y analiza sus formas de reconocimiento. Buscamos mostrar las herramientas teóricas y críticas que ofrece este libro en particular para discutir las condiciones y posibilidades del saber filosófico como saber práctico social, situado y liberador y los términos de los humanismos que supone o interpela.

Palabras clave: Teoría; Crítica; Epistemología; Humanismo; Filosofía.

Abstract

We propose to analyze the scope of Roig’s notions, “theory and criticism”, as epistemological categories to reach a critical humanism of Latin America, based on the book *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, A. A. 1981), as an alternative reading. We evaluate how these categories involve the legitimacy of philosophical discourse, and the decisions taken on the subject’s problem, the truth and the possible ways to understand history. We also show how Roig, in the framework of what he identifies as methodological amplification within the field of philosophy’s task, fixes a rupture when interweaving epistemological concepts with reflective exercises in which the art of philosophy explores the vital experience, builds and rebuilds its own sources and opens up to an axiological dimension. In this framework, Roig revises the “legacy”, adds other voices, handles critically the axiological structure of discourses and analyzes its ways of recognition. We aim to present the theoretical and critical tools of this book, especially to discuss the conditions and possibilities of the philosophical knowledge taken as practical, social, established and as liberator; and to discuss the terms of humanisms that the philosophical knowledge presents or interpellates.

Keywords: Theory; Criticism; Epistemology; Humanism; Philosophy.

Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano de Arturo Andrés Roig fue publicado por primera vez en 1981, dedicado a Mauricio López. En el contexto de la obra del filósofo mendocino, constituye un texto de referencia, frecuentemente citado, en gran parte debido a la relevancia de una categoría filosófica que con insistencia aparece en

la introducción y a lo largo de sus dieciséis capítulos: el denominado “*a priori* antropológico”. Por otra parte, el libro apareció en el marco de la emergencia de la filosofía de la liberación latinoamericana que, avanzada la década de los ’70, presentó grandes debates y diferentes formas de expresión e involucró múltiples posicionamientos acerca del necesario carácter histórico-político

y transformador del pensamiento filosófico en nuestro continente (Cerutti Guldborg, H. 2006; Demenchonok, E. 2005; Arpini, A. 2007). La filosofía de la liberación al reconsiderar la función y el sentido del filosofar, incluyó en la agenda colectiva de trabajo la revisión crítica de sus propios anclajes epistemológicos e históricos. Para Roig era urgente iniciar un proceso de denuncia de las totalidades ideológicas cerradas y de construcción crítica de un "saber de liberación", situado y abierto, lo cual exigía una "reestructuración de la historia de las ideas a partir de una *ampliación metodológica* que tenga en cuenta el *sistema de conexiones* dentro del cual la filosofía es tan sólo un momento" (Roig, A. 1973, 218). En esa tarea nos interesa inscribir nuestra lectura de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, en particular para analizar el alcance las nociones roigeanas de "teoría y crítica" como categorías epistemológicas para un humanismo crítico latinoamericano. Indagamos de qué forma estas categorías involucran la legitimidad del discurso filosófico, decisiones en torno del problema del sujeto y de la verdad y modos de entender la historia.

Buscamos mostrar cómo Roig opera una ruptura, en el marco de la mencionada ampliación metodológica, al imbricar conceptualizaciones epistemológicas con ejercicios reflexivos en los que el filosofar se introduce en la historicidad, explora la experiencia vital, (re)construye sus propias fuentes y se abre a una dimensión axiológica. Como señala Yamandú Acosta, más que una propuesta de ampliación estamos ante una "transformación" que es "epistemológica con consecuencias metodológicas" (Acosta, Y. 2013, 8). Roig revisa el "legado" histórico, incorpora otras voces, confronta el sistema de códigos sociales e interviene críticamente la estructura axiológica de los discursos, identificando las estribaciones de los procesos de producción, analizando sus formas de reconocimiento. Se descubren así herramientas teóricas y críticas para discutir las condiciones y posibilidades del saber filosófico como saber práctico social, situado y liberador y los términos del humanismo que este saber supone o interpela. Vale la aclaración que con la noción de "claves" con la que elegimos titular este artículo no pretendemos significar reglas o recetas, más bien posibles indicaciones derivadas de una particular *praxis* filosófica que

no pierde su carácter de *faciendum* en su propuesta metodológica. En esta línea organizamos nuestro artículo en dos apartados que tratarán los aportes epistemológicos de una "teoría y crítica" del pensamiento latinoamericano y los que realiza para un humanismo crítico, en la medida que la historia puede ser leída como proyecto de humanización.

"Teoría y crítica": claves epistemológicas

El sentido de la crítica como carácter del pensar filosófico es, al menos desde Kant, un ejercicio que nos enfrenta a los límites y posibilidades de la razón pero además, indica Roig, involucra al propio sujeto que conoce en su realidad humana e histórica. En esta línea, Hegel habría avanzado más allá de Kant al reconocer que el comienzo histórico de la filosofía requiere la constitución de un sujeto que se reconozca en lo universal pero en la forma concreta de un pueblo y en un contexto de libertad. El resultado es cierta normatividad práctica que surge de forma inherente al quehacer reflexivo, que lo reclama como "saber de vida" y resiste su supuesto carácter meramente contemplativo ajeno a los sujetos concretos y plurales que lo realizan, a su finitud, a su condición de sujetos históricos.

Así las normas o pautas propias de cualquier discurso filosófico que se pretenda alcanzar incluyen tomar decisiones metodológicas (o de recorrido) comprometidas con los objetivos (que se persigan) y exigen a los sujetos un acto inicial, un *a priori*, una toma de posición consistente en ponerse a sí mismos como valiosos y considerar su propia historia como valiosa, afirmación de carácter antropológico que involucra el reconocimiento de los otros como sujetos. Ese acto es el de un sujeto concreto, cuyo posicionamiento no es noético (como el *ego cogito* de Descartes, el sujeto trascendental de Kant, el sujeto absoluto de Hegel o la conciencia de Husserl) sino axiológico, anclado en la trama vital cotidiana y en la conflictividad de su presente histórico. "Lo axiológico se muestra por tanto con prioridad respecto de lo gnoseológico en cuanto lo posibilita" (Roig, A. 1981, 77). Esta exigencia para cualquier "teoría y crítica" que se pretenda comenzar, es denominada por Roig "*a priori* antropológico" e implica otra comprensión de la "*sujetividad*" cuya categoría básica es la temporalidad en

cuanto historicidad" (Roig, A. 1981, 12), raíz de toda posible conciencia histórica (Ibid., 76 y ss). Esto significa que es el ejercicio valorativo de un sujeto empírico, es decir, configurado por determinadas experiencias de sí mismo en una ya existente trama histórica diversa (historicidad), y que desde allí se posiciona y juzga, organiza la experiencia y la memoria, recrea sus propios códigos de comprensión del mundo, se hace y se gesta. En este sentido, nunca se resuelve en una subjetividad fundante u originaria, esa que encontramos, por ejemplo, en las modernas filosofías de la conciencia, movilizando un decurso teleológico de la historia.

La "teoría y crítica" del pensamiento latinoamericano se centra entonces sobre una noción de sujeto diferente, que afecta, condiciona y amplía el ejercicio del pensar filosófico. Desde Kant y Hegel, la filosofía poseía un comienzo específico desde el que se iniciaba su historia como historia de la razón (aquella que, liberada de mitos e ideologías, conoce/ conceptualiza sin mediaciones lo real), y que era obra de autoposición de un sujeto escindido (en una relación jerárquica de razón-cuerpo o espíritu-materia) y en ocasiones, reducido, en términos absolutos, al componente espiritual. La posición de Roig, desde una resignificación de textos de Alberdi y Martí, consiste en reinscribir las posibilidades de la reflexión filosófica en el contexto de los condicionamientos históricos de un sujeto capaz de experiencias, desde las cuales vive, persevera, se expresa, se interroga, se valora, lucha, busca resolver sus problemas, explica la realidad de diverso modo. Es un sujeto indivisible que posee un carácter plural y colectivo, es por esto, siempre, un *nosotros*. El carácter deíctico subraya además que la fuerza se encuentra en el contenido referencial material, construido históricamente e inserto en un enrejado axiológico. Así, el acto de reconocimiento postulado como *a priori* de todo quehacer teórico y crítico, surge en una trama histórica de experiencias elaboradas recibidas socialmente, y por esto, desde esta perspectiva, se configura como un *a posteriori*. Esa experiencia, entonces, es histórica, se encuentra "justificada de modo permanente desde nuestra propia inserción en un contexto social" y *a priori*, en la medida que "se integra para nosotros como supuesto de nuestro discurso" (Roig, A. A. 1981, 19).

La historicidad refiere la experiencia social en relación con un sistema de contradicciones objetivas y régimen de valoraciones en la que se encuentran insertos los sujetos y en/desde la que se mueve cada práctica filosófica y por esto exige el planteo de su legitimidad. En tanto sujeto, siempre es un sujeto de discurso, es decir, "en acto de comunicación con otro" (Roig, A. A. 1981, 16). A través de los discursos, las formas de reconocimiento de sí y de los otros como sujetos revisten diversos modos de realización y de comprensión de su historicidad. Pierde sentido la discusión en torno del comienzo del pensar filosófico y adquiere entidad la categoría de "comienzos" y "recomienzos" de un pensar abierto porque nunca alcanzará la identificación con su objeto, simplemente, porque ese objeto es un otro, exterior a él, en constante configuración. En muchos de ellos, la diversidad *a priori* reconocida desde la pluralidad en la que se inscribe el sujeto filosofante y desde su facticidad histórica, puede ser encubierta, negada, silenciada. Esto es posible porque estamos siendo, siempre abiertos e insertos en un mundo variado y: "En la 'ventana' [en referencia crítica a Leibniz] desde la cual nos abrimos para mirar el mundo, no estamos solos. No es un 'yo' el que mira, sino un "nosotros", y no es un 'todos los hombres', los que miran con nosotros, sino 'algunos', los de nuestra diversidad y parcialidad. La cerrazón de la mónada no es ontológica, sino ideológica y su apertura consiste en la toma de conciencia, por obra de nuestra inserción en el proceso social e histórico, de la parcialidad de todo mirar" (Roig, A. 1981, 21).

Entonces, nuestros discursos pueden estar organizados sobre sistemas axiológicos cuyos horizontes de comprensión no reconocen la propia empiricidad y su diversa parcialidad socio-histórica. En estos casos, es posible advertir formas de alienación, derivadas de la universalización de una determinada experiencia ajena la que resulta hipostasiada como única y definitiva o de una relativización tal del propio mundo axiológico que copta sus posibilidades de recreación permanente como *a priori* y bloquea toda pretensión de universalidad abierta (Ibid., 275). También es posible encontrar prácticas discursivas que se apoyan en escisiones o identificaciones entre bienes y valores. En el primer caso los valores son considerados absolutos y los bienes relativos

y en el segundo, el carácter absoluto se aplica a ambos. El planteo teórico y crítico muestra la diferenciación y los enclaves a través de los cuales ciertos discursos se vuelven autónomos, autosuficientes y deshistorizan, desde una particular reducción, todas las formas culturales como "cultura espiritual". Por esto no se ha partido siempre de una misma diversidad ni se la ha comprendido, asumido o subsumido del mismo modo en una idea o proyecto de unidad. Los horizontes de comprensión han sido distintos, así como los sujetos y las circunstancias (que los rodean pero que además ellos también producen como modos históricos de vivir). Roig refiere la importancia de explorar e identificar "discursos contrarios", aquellos que operan un proceso de "destrucción" de lo discursivo, por obra de la facticidad social y de "desestructuración" de códigos, y que pueden aparecer aludidos o eludidos en el mismo discurso al cual se opone o abarcar otras expresiones o formas discursivas no necesariamente textuales (Ibid., 42-43).

El "nosotros" tiene siempre su historia y su sentido, con lo que excede el mero señalamiento deíctico, más bien lo realiza (lo configura, legitima, de-construye) en la mediación entre "mundo objetivo" y subjetividad y lo expresa de diverso modo, en cada forma de ejercer el *a priori* antropológico y que nuestra práctica teórica y crítica puede mostrar y denunciar. Se vuelve necesaria no tanto una historia de los discursos sino de "las condiciones de producción de los mismos y a partir de lo cual aquella historia sería posible. No es difícil ver que el ejercicio de 'ponernos

como valiosos' supone un horizonte de comprensión desde el cual, con diverso signo, se elabora el nivel discursivo, que tiene como eje aquel ponernos, que... nos da el sentido del 'nosotros' y de lo 'nuestro' en cada caso" (Ibid., 41). No hay conceptos puros, como acusa en su crítica Carlos Vaz Ferreira (Ibid., 121), en todo caso, representaciones a través de las cuales pretendemos leer la dialéctica de los procesos históricos, nuestra propia facticidad.

En este momento podemos significar un primer sentido del "y" entre teoría y crítica en la propuesta roigiana: el de 'reciprocidad'. La teoría es una práctica o tarea conjunta, cuyas pautas de ejercicio (o crítica) son constitutivas y la determinan: "Lo crítico exige necesariamente lo normativo, como cosa interna de la filosofía", "si una de las pautas nos conmina a partir de nosotros mismos como valiosos, esa autovaloración determina la producción y la conforma orgánicamente" (Roig, A. 1981, 10 y 13, respectivamente). En términos epistemológicos, esta reciprocidad señala que teoría y crítica disputan y fundan un particular modo de legitimación del discurso filosófico, pero en el que ambas no se subsumen ni se armonizan, por el contrario se tensan, se desajustan, se friccionan. En una interesante cercanía con la *Teoría crítica* de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, M. 1998), Roig constela un punto de partida anclado en la historicidad (o *praxis* social), un sujeto social de (auto)reconocimiento y un discurso filosófico legitimado por la crítica y su potencial liberador del orden social dado e injusto¹.

1 Recordemos que Horkheimer diferenció entre "Teoría crítica" y "Teoría tradicional". Desde el punto de vista tradicional (moderno), la teoría es acumulación del saber en forma tal que se vuelva utilizable para caracterizar los hechos de la manera más acabada posible, en este sentido, procede de forma deductiva, y su meta final es la constitución de un sistema universal que abarque todos los objetos. La opción por una "Teoría crítica" implica incluir los procesos intelectuales dentro de la *praxis* social, reconociendo que los hechos percibidos están constituidos socialmente no sólo por su carácter histórico específico sino por el del sujeto que percibe. Los hechos no son agregados exteriores a las teorías ni las metodologías están ajenas a los procesos de producción material de la época. Habría un comportamiento crítico dialéctico que tiene como objeto la sociedad y desde el cual los sujetos se posicionan de otro modo. El saber crítico hace consciente las contradicciones sociales y concibe la posibilidad de que la totalidad de actividades aisladas pueda estar subordinada a decisiones planificadas. Por ello las contradicciones atraviesan todos los conceptos del pensamiento crítico. La realidad social no aparece como un marco exterior condicionante ni como una categoría supra-histórica o eterna, tampoco el sujeto es concebido como un yo autónomo o individualidad elevada a causa última del mundo, ni siquiera como el lugar de un saber absoluto. El sujeto es para el pensamiento crítico, un "individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase y, por último, en su trabazón, así mediada, con la totalidad social y la naturaleza" (Horkheimer, M. 1998, 243). La teoría crítica desarrolla un proceso de

La reciprocidad señala también un ejercicio de la sospecha en la medida que éste impulsa la crítica, que define al filosofar como tarea teórica pero ya no como mera tarea teórica sino socio-histórica. Para Roig la filosofía es función de la vida porque muestra los caracteres de las relaciones humanas, en particular, el de la conflictividad propia de su hacerse/gestarse y lo hace como lenguaje, como representación, como mediación. La tarea crítica del filosofar emerge de un contexto socio-histórico de crisis o de pérdida de sentido, que es objeto de una sospecha que la impulsa a tomar posición y recomenzar, que la mueve a un determinado modo de actuar o de practicar el *a priori* antropológico. El ejercicio teórico en sus diferentes formas discursivas corresponde al plano de la significación (construcción de conceptos, por ejemplo) y puede, o no, ignorar u ocultar su horizonte de sentido, ese sistema de relaciones sociales del cual emergió y tomó impulso la crítica que lo nutre. En este sentido, la fuente de sentido aparece traducida, desdoblada, sustituida, emplazada en diferentes formas de lo simbólico y hace que el componente ideológico no sea ajeno a la producción teórica y crítica (Roig, A. 1984, 101). Con otras palabras, no hay una "realidad desnuda" ("hechos" económicos, sociales, políticos) que los discursos ("teorías o doctrinas") reflejan de modo más o menos aproximado a ella. Hay mediaciones que lejos de invalidar todo discurso: *expresan el carácter no inmediato de nuestra aprehensión de la realidad, *expresan limitaciones y posibilidades prácticas, epistemológicas, valorativas, críticas, interpretativas, de significación, de representación,..., *interpelan la preocupación por el objeto bajo los rasgos de un saber neutro, descriptivo, explicativo, positivo, que se funda en una racionalidad indiscutida, *jaquean la pretensión de dotar de carácter absoluto y a-histórico nuestra relación con el mundo, *nos orientan a leer en/a través de/más allá de ellos, sin ingenuidades, las luchas, las contradicciones, los conflictos, los posicionamientos, los enrejados axiológicos, los procesos de nuestra propia facticidad.

De aquí que la relación "teoría y crítica" no

debamos comprenderla como concordancia o *adecuatio* para alcanzar una verdad ni como correlación de fuerzas para agenciar alguna especie de síntesis superadora que deriva en un discurso autónomo y cerrado sobre sí mismo. Tampoco como una circularidad impotente fundada en un sentido ontológico originario que debe decodificar e integrarse en una suerte de conceptualización hegeliana. Por el contrario, se trata de construcción discursiva inserta efectivamente en el mundo, en su propio tiempo concebido como circunstancia y que posee el desafío de objetivar y asumir ese mundo que comprende condicionamientos históricos propios que puede a la vez señalar, visibilizar, desenmascarar, problematizar, poner en cuestión.

Planteamos así otro sentido del "y" entre "teoría y crítica" y es el que en los términos de una relación 'intersticial', los convoca en las formas de un saber conjetural que reconoce la presencia activa de lo subjetivo y se configura como "filosofar matutino o auroral". Esto inscribe la práctica teórica y crítica en un modo diferente de concebir la historia y la verdad. Por una parte, es necesario revertir el planteo hegeliano acerca de que la filosofía requiere un pueblo libre. Es desde nuestra circunstancia que nos posicionamos y reclamamos un filosofar auténtico, es decir, aquél que asumiendo la facticidad socio-histórica, nos permita el ejercicio de la libertad (liberación) y resolver nuestros problemas e injusticias. Se recupera la participación creadora y transformadora del sujeto en un quehacer filosófico que no es ejercido "como una función justificadora de un pasado, sino de denuncia de un presente y de anuncio de un futuro", abierto a "la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas" (Roig, A. 1981, 15). La subjetividad inserta en la trama histórica condiciona lo teórico desde su propia productividad y lo pauta. "El modo o grado de universalidad que surge de la afirmación de la subjetividad, condiciona todo otro modo posible de universalidad y de objetividad" porque será siempre "relativo a ese sujeto concreto", que es un nosotros empírico (Ibid., 78).

acción recíproca en el cual la conciencia, en el sentido de Marx, despliega sus fuerzas liberadoras y propulsoras. La tensión del teórico y la clase a la que se refiere su pensar, se expresa con fuerza porque la liberación implica diferenciación, es decir, formas sociales nuevas. Su única base firme y común es el interés por la posibilidad real de la supresión de la injusticia social. Por ello es una teoría no tanto afirmativa cuanto crítica-transformadora.

De este modo, el reconocimiento del otro en el ejercicio del *a priori* antropológico, pauta la necesidad de reconocer la historicidad de todo hombre, que no es otro que el reconocimiento de las experiencias, de la voz y la palabra del otro. La negación de la historicidad del otro, sin embargo, ha encontrado diferentes formas y manifestaciones de desconocimiento, de encubrimiento, de silenciamiento. Es posible rastrear en el desarrollo teórico de la historia como campo disciplinar específico cómo aquellos que poseen la voz (porque se la han dado a sí mismos), por ejemplo, los historiadores, predefinen cuáles pueblos o grupos poseen "conciencia histórica" o palabra propia y cuáles no. Esto en consonancia con concepciones de la historia de las filosofías de la conciencia que también predefinen a los sujetos activos (y los excluidos) de la marcha de la historia, y convierten el devenir histórico en una ontología evolutiva, es decir, en una expresión de una mismidad, subjetividad abstracta, fundante y ahistórica que se realiza a través de momentos de síntesis conceptual desde los que integra la totalidad de lo sido (y lo que será) de modo necesario². Esta integración entre pasado y futuro bloquea a través de una dialéctica discursiva, lo imprevisto del futuro, las posibilidades alternas de los sujetos de resolver las contradicciones reales, injustas y crueles.

Por esto, por otra parte, el espacio intersticial entre "teoría y crítica" filtra para ellas una ruptura con las filosofías de la historia y desarrollos teóricos que niegan la historicidad, inquiera un cambio en nuestra actitud frente al devenir histórico: "estar abiertos al futuro como alteridad", reconocer nuestro pasado y batallararlo desde un futuro posible, como legítimamente *in-sometido* a él, lo cual significa una filosofía "que se ocupe precisamente, también, de lo que será, con toda la carga de la contingencia histórica" (Ibid., 131). Es importante señalar que no se trata de introducir el futuro en el sentido positivista del término, es decir como predicción, ni tampoco con algún fin redentor o profético sino con un pleno sentido histórico. Con este último,

Roig se refiere al futuro como tarea o proyecto colectivo de un sujeto histórico, surgido de su empiricidad y del reconocimiento de la alteridad dentro del proceso histórico. Este sujeto tiene clara conciencia que su proyecto configura una utopía, un "no-lugar" que puede tener "lugar" en la historia humana, básicamente porque comprende su capacidad de "hacer historia" y de "dar sentido a la historia", a través de/más allá de los condicionamientos. "Teoría y crítica" suponen "un rescate del saber de conjetura y dentro de él, de la utopía como función crítico reguladora" desde por supuesto, el inicial acto de posicionamiento axiológico de sí mismo y desde la comprensión de la universal historicidad de todo hombre en nuestro presente (Ibid., 133). Desde esta perspectiva, la historia humana no puede ser sino irrupción, emergencia, particularidad, sistema complejo de alteridades y la verdad, se pondrá en juego en cada acto de comunicación desde un sincero ejercicio teórico y crítico acerca de nuestra historia, desde un saber conjetural, practicado desde nuestra circunstancia e historicidad.

Con *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* Roig interroga la racionalidad vigente y fisura totalidades objetivas, diferencia formas del saber e interpreta, reintroduce las condiciones materiales de la praxis teórica como su genealógico fondo axiológico, reconoce su contingencia histórica, revisa de forma crítica sus criterios de legitimación y habilita una lectura de los modos colectivos de proyección y de los ejercicios de una función utópica. Si con reciprocidad buscamos pensar la práctica teórica y crítica desde los puntos de contacto entre ambas, en términos de su articulación y fricción, en un saber que expresa las contradicciones históricas y su potencial transformador (como un filósofo de diagnóstico y denuncia), con la idea de una relación que produce un espacio intersticial, nos interesamos en reparar en aquello que esta práctica filtra, abre, hiende: la incorporación del futuro al saber filosófico (un filosofar como proyecto y compromiso)³. En ambos casos, "teoría y

2 En este sentido, las consideraciones de Hegel respecto de América como "país del porvenir", sin pasado histórico ni presente con potencia propia de impulso, es un ejemplo. La construcción decimonónica de las categorías de "civilización" y "barbarie", el derrotero intelectual de las filosofías de la conciencia y las ontologías en el siglo XX latinoamericano, también.

3 Cfr. También Roig, A. 1994.

crítica" requiere el "reconocimiento de la universal historicidad de todo hombre, afirmación sin la cual el 'ponernos como valiosos' no alcanza a constituirse en norma o pauta, en el sentido cabal filosófico de la misma" (Ibid., 170).

"Teoría y crítica" para un humanismo crítico

El ejercicio del *a priori* antropológico quedaría sin justificación, dice Roig, si no viéramos la relación necesaria entre la afirmación legítima de un "nosotros" y lo que se ha de entender por humanismo, –pues hay "humanismos y humanismos" (Ibid., 125)–; se trata de una tarea a realizar, con aciertos y también errores porque "América Latina sólo se justifica en cuanto inicie desde sí misma un proceso de humanización que sea conciente de las limitaciones de los anteriores procesos similares... volviendo a todos aquellos legados que ha recibido, como asimismo a todos los que habrá de recibir, asumidos desde el sujeto latinoamericano concreto" (Ibid., 136).

En esta línea, la puesta en práctica de una "teoría y crítica" implica habérselas con el "legado", aquello que viene impuesto, como herencia cultural y discutir algunas imposturas, como su reducción a una "cultura espiritual" de valor atemporal, la ontologización de esa cultura desnuda de toda *praxis* social, por ciertas prácticas de la memoria y el olvido y la consecuente jerarquización de los bienes en la que prevalecen los que manan de un mítico continente cultural. Porque no se trata de renunciar al "legado", el que como "mundo de bienes" pertenece a un sistema de relaciones humanas concretas que han sido encubiertas u olvidadas en pos de su universalización. El "legado" adquiere su relevancia en la medida en que es asumido por un sujeto histórico que ejerce su autoafirmación, organiza su discurso desde su situación concreta histórica, se posiciona axiológicamente, apropiándose críticamente de las formas culturales y operando una transmutación de valores, "sobre la base de un permanente cuestionamiento del modo como se invoca el 'nosotros' para que sea realmente potente y renovador y sea un 'nosotros' incorporado en el largo y doloroso proceso de humanización" (Roig, A. 1981, 75).

Roig nos muestra (y transita) un camino posible de análisis crítico con los documentos de

nuestra historia (de los surgidos desde adentro pero también externos a los contextos institucionales académicos) y lo hace inscribiendo los discursos en la estructura axiológica en la que se recortan como voz propia pero también en aquella que a su vez constituyen. Esto requiere explicitar y desmontar las valoraciones y los andamiajes ideológicos desde los que se posiciona/se produce el sujeto de discurso y se interpreta la historicidad de todo hombre.

Metodológicamente, Arturo Roig advierte la importancia de atender a la dialéctica discursiva de los discursos histórico-filosóficos desde una teoría de la comunicación que nos abra las posibilidades de mostrar cómo se organizan sus mensajes y de qué modo operan los universales ideológicos. Dos funciones ideológicas señala, con originalidad, nuestro autor y que no aparecen en el marco del esquema tradicional de la comunicación identificada por la lingüística del siglo XX, como una interlocución lineal: emisor-mensaje/código/referente-receptor, con protagonismo casi exclusivo del primero. Una es la función de apoyo y la otra, la de deshistorización. A través de la primera, un discurso, se justifica apelando a garantes que funcionan como su fundamento sustantivo, absoluto, incondicionado (por ejemplo, "Naturaleza", "Dios", "Espíritu absoluto", "Humanidad", "Civilización", etc.) y se sobredetermina en su carácter deíctico, la voz se legitima como portavoz de un sujeto universal. Con la segunda, derivada de la primera, se consolida un proceso de nihilización (de vaciamiento histórico): se excluyen ciertos sujetos (que son por esto a la vez eludidos/aludidos en el mensaje), se encubre la contingencia histórica (y la tarea predialéctica de selección y recorte de datos) y se bloquea cualquier novedad, irrupción, cambio, transformación en el sentido de alteridad. De acuerdo con la puesta en juego de estas funciones ideológicas que estructuran la circularidad del mensaje, un discurso podrá ser caracterizado como opresor o liberador (también "discurso contrario" si se presenta desde la crítica a un discurso vigente y justificador). "La estructura típica del discurso opresor... juega fundamentalmente sobre la base de un doble vaciamiento de historicidad que alcanza su máxima fuerza en la relación de Europa con el mundo colonial" (Ibid., 183): por negación del sujeto colonial, por ser "pura naturaleza" y por negación

del sujeto conquistador, por ser portavoz de una "naturaleza absoluta". La posibilidad de irrumpir en la circularidad de un discurso opresor no se resuelve meramente en una historiografía ni en una nueva filosofía de la historia como mero ejercicio subjetivo, desde el que las contradicciones sociales pueden aparecer expresadas o silenciadas, acentuadas o diluidas en movimientos contingentes o necesarios. En este punto, la práctica o el ejercicio de una "teoría y crítica" del pensamiento es la que permite visibilizar la "ilusión de objetividad", esa pretensión de que los discursos son expresión omnicompreensiva de una dialéctica real, cuestionando la legitimidad de la afirmación del nosotros que opera en ellos y confirmando los criterios selectivos (la construcción subjetiva de la objetividad), por una parte, y por otra, fundamentalmente, habilitando la apertura a la *praxis* social, a los ejercicios de poder, a las contradicciones del proceso histórico. Por esto en Roig, el *a priori* antropológico es un acto concreto, una *praxis* abierta, inserta en la trama socio-histórica tanto como el punto de partida de cualquier discurso "acompañado del suficiente grado de actitud crítica" que debe interrogar si el "ponerse para sí" es siempre legítimo. Es un *a priori* histórico, tiene su raíz en la conciencia histórica lo cual significa que ésta "se mueve sobre y desde una experiencia social, dada en relación... con un sistema de contradicciones objetivas" y desde aquí se constituye en un proyecto de vida (Ibid., 198). De lo contrario, estaríamos ante una abstracción deshumanizadora y una crítica impotente como respuesta a los problemas humanos concretos.

Con Bartolomé de Las Casas se inicia para Roig la historia del humanismo en América. En los límites de un discurso evangelizador y paternalista justificador de la relación de dominación (padre-hijo), los otros, los indígenas son incluidos en una universalidad: la de aquéllos que están en condiciones de recibir el mensaje cristiano. En este sentido son iguales a sus conquistadores y reclama para ellos la libertad y la posesión de bienes como derechos naturales. En otro sentido, el de su denuncia, Bartolomé opera una inversión y deshumaniza al conquistador (lo des-iguala respecto del indígena), es quien porta la palabra violenta, empuña el arma que mata y posee una verdadera idolatría, la que desea la riqueza expropiada. Al padre Las Casas le suce-

derán diferentes discursos y le cabe a la tarea teórica y crítica, identificar las formas en que se produce la autoafirmación de la subjetividad, se justifican o denuncian las relaciones de dominación y se acentúan o discuten los dualismos óntico-ontológicos.

Importa entonces la particular comprensión de la vida humana y los diversos modos de afirmación y de configuración de la conciencia histórica latinoamericana, como *natura naturans* (como hacerse y gestarse) y no como *natura naturata* (como esencia fija, predeterminada). Recordemos que "el filosofar es una función de la vida" y ella "no es algo dado, sino algo por hacerse, por parte de quien la va viviendo" (Ibid., 13). Importan así las posibilidades de pensar desde los términos de un humanismo que no puede ser sino crítico y habérselas con la cuestión de la afirmación de la subjetividad, del reconocimiento de la historicidad de todo hombre, de los posicionamientos en torno del ente y el ser, el ser y el tener (y las jerarquías ontológicas), la emergencia y la alteridad y su correlación con la *praxis* social mediada y organizada desde los saberes.

Con la mirada en los recomienzos de la filosofía americana en textos que no presentan necesariamente los caracteres formales del discurso filosófico, Roig revisa la problemática del humanismo y desarrolla un humanismo crítico. Esto requiere tener en cuenta la empiricidad del propio sujeto que se reconoce como tal (como ser social, como "hombre exterior"), y que, como consecuencia epistemológica, produce un filosofar abierto o incompleto, en la medida que intenta resolver los problemas que interesan por el momento, a su pueblo, a su lugar (Ibid., 306 y ss). Un humanismo crítico problematiza y se mueve en diferentes registros, no queda sedentario en categorías (conceptuales, temporales, antropológicas,...) sino que las interroga y las rehace, en tal sentido, es un saber en movimiento. Las circunstancias y los problemas del presente histórico configuran la puerta de ingreso y el horizonte de cualquier ejercicio de "teoría y crítica", sediento de universalidad en el sentido alberdiano, es decir, un saber que se organiza integrando los sujetos en su diversidad e historicidad. "La conversión de la conciencia histórica en una toma o posesión de ella, el eventual grado de plenitud que pueda alcanzar, depende

de aquella crítica, que es individual y no lo es, que es subjetiva y al mismo tiempo depende de factores que nos impulsan o no hacia actitudes abiertas", con una "clara percepción de la ambigüedad de este saber" y "de las herramientas metodológicas que organicemos en relación con su naturaleza" (Ibid., 208).

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Yamandú. 2013. Prólogo. En Rubine-lli, María Luisa (Compiladora). 2013. *Nosotros, los latinoamericanos. Identidad y diversidad*, San Salvador de Jujuy: Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy.

Arpini, Adriana. 2007. El surgimiento de la filosofía de la liberación en las páginas de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Primeros posicionamientos. En: Jaliff de Bertranou, Clara (Editora). 2007. *Argentina entre el optimismo y el desencanto*. Cuadernos de Cuyo. Mendoza: Qellqaspa.

Cerutti Guldberg, Horacio. 2006. *Filosofía de la liberación Latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Demenchonok, Eduardo. 2005. Filosofía de la liberación- Filosofía universal. En Salas Astrain, Ricardo (Coordinador). 2005. *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Vol.

II, 389-397, Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

Demenchonok, Eduardo. 1998. Teoría tradicional y teoría crítica. En Horkheimer, Max. 1998. *Teoría crítica*. Traducción de Edgardo Albi- zu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu.

Roig, Arturo. 1973. Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En AAVV. 1973. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: BONUM.

Roig, Arturo. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica. Existe edición digital a cargo de Marisa Muñoz, con la colaboración de Pablo E. Boggia, enero 2004, para Proyecto Ensayo Hispánico, en www.ensayistas.org

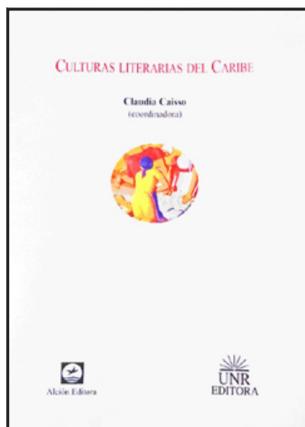
Roig, Arturo. 1984. De la 'exétasis' platónica a la teoría crítica de las ideologías. Para una evaluación de la filosofía argentina de los años crueles. En Roig, Arturo. 1993. *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.

Roig, Arturo. 1994. *El pensamiento latinoamericano y su aventura I*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Roig, Arturo. 2005. Historia de las ideas. En Salas Astrain, Ricardo (Coordinador). 2005. *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Vol. II., 531-550. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.



Comentarios
de libros



Juan Pablo Cedriani
Universidad Nacional de Río Cuarto – CONICET

Claudia Caisso. *Culturas literarias del Caribe*. Córdoba, Argentina: Alción Editora, Abril de 2013, 275 pp. ISBN: 978-987-646-352-2

El libro *Culturas literarias del Caribe*, con la coordinación a cargo de Claudia Caisso, se encuentra dividido en tres ejes centrales, que recorren intensamente las complejidades de *las américas*, en una interesante agrupación temática en torno a las problemáticas que atraviesan la literatura en relación con el fenómeno colonial y sus extensiones a través de pasajes y vericuetos que hacen a estos estudios el lugar para contemplar la caleidoscópica diversidad de tramas que se tejen, en algunos casos para ayudarnos a desanudar sentidos densos, en otros para *re anudar* fenómenos cuya interdependencia se halla poco explorada. Puntos de partida tan diversos como la traducción de poetas anglófonos del Caribe, para caribeños hispanohablantes, pasando por las miradas condenadas y de condena, hasta las acuciantes cuestiones entorno a la memoria y la identidad en un recorrido de autobús por Santa Lucía; constituyen algunas de las *metástasis del descubrimiento europeo*, exploradas en este libro, con la cultura en su dimensión literaria como plano principal.

Los rincones de la imaginación y la memoria, donde habitan criaturas extrañas, son recorridos, justamente a través de estos tres ejes. Comenzamos con el eje *Imaginarios caribeños: Integración y proyección*, que nos invita con cuatro trabajos por demás interesantes; el primero, titulado *Colonos caribeños a la inversa: George Lamming y Los placeres del exilio en la metrópolis*, de Florencia Bonifiglio; el segundo, titulado *Antoinette frente al espejo: mito e identidad en El vasto mar de los sargazos de Jean Rhys*, de Margarita Mateo Palmer; el tercero bajo el título de *Hibridación y escritura en L'enigme du retour y Tout bouge autor de moi de Dany Laferrière*, de Emilia Deffis, y el cuarto texto, llamado *Los arhuacos en la ruta del imaginario artístico caribeño*, de Yolanda Wood.

El hilo conector de estos trabajos sigue a los autores a través de una serie de viajes que constantemente recorren el camino entre pasado y presente, un pasado colonial que permanentemente se encuentra en reelaboración y con ello, en constante esfuerzo de interpretación. En su conjunto estos textos ponen de manifiesto la importancia de la función de la escritura literaria, en sus aspectos más *subversivos*; es decir, se invierten espacios y tiempos para desatar las ligazones coloniales con lo establecido. La literatura como ese terreno de lo imaginario, se abre con un vasto mar... donde Bonifiglio nos presenta a Lamming en un doble retorno, al tiempo que vuelve sobre la obra de Shakespeare, lo hace (*como autor autorizado*), a su país natal luego del exilio. Por su parte, Mateo Palmer nos conduce por un interesante juego de espejos *fallidos*, con imágenes (justamente) que lejos de ser *reflejas*, se aparecen como opuestas, y revisten al personaje de Rhys de las mismas características que se adjudican al *exotismo del mundo colonial*, repleto de excesos y obrar demoníaco. Deffis, por su parte, nos habla del *retorno* que Laferrière plasma en sus páginas hacia la imagen paterna y la tierra que lo vio nacer como una forma de búsqueda de sí. Al tiempo que Wood nos sumerge en una expedición de vuelta hacia los habitantes originarios del Caribe, desentrañando (desenterrando de las entrañas de la tierra-olvido), las raíces de los habitantes de aquellas islas y recuperándolos en toda su complejidad.

El segundo eje recorre las *Memorias del descentramiento*, lo cual lo ubica en el lugar privilegiado de la narrativa, por su riqueza y complejidad, en la tenue zona entre la memoria, la ficción y el privilegio del *habla*. Como uno de sus temas centrales, este texto recorre los intrincados caminos que unen de manera ineludible la experiencia personal con el trasfondo cultural que se cuela por detrás de los relatos; la narrativa como un punto de encuentro de fisuras que

proviene del ámbito coyuntural y que abarcan, incluso, el relato biográfico. Demostrándose tales *desplazamientos* en la fuerte inserción que estas historias realizan en constelaciones que forman otros relatos, lo cual se destaca aún más por la fuerte presencia de datos históricos concretos y situacionales que acompañan permanentemente estos análisis, más allá de lo exclusivamente narrativo. El *cronotopo* de Bajtín es una referencia que no puede pasarse por alto, en la medida en que pone de manifiesto la fuerte presencia del *lugar (actual)* de la lectura de estas historias *dichas*, quizás en otros momentos, quizás en otros textos. Componen esta sección *Oralidad y memoria colectiva en Lengua de pájaro, Comentarios reales de Nancy Morejón y Carmen Gonce*, por María del Carmen Sillato; le sigue *Territorios diseminados. El desarme del mito en la narrativa cubana reciente*, perteneciente a Nancy Calomarde; luego tenemos a Susana Cella, que nos propone *Letra que transcurre. Hitos y barroco incesante a partir de Quevedo de Fina García Marruz*; posteriormente, Claudia Caisso presenta *La querrela por la memoria en Édouard Glissant y Derek Walcott*; finalmente, asistimos a *Una lectura de Omeros de Derek Walcott*, por Mariano Acosta.

El aporte de Sillato nos invita a adentrarnos en un recorrido testimonial que atraviesa la historia cubana desde 1942 hasta 1959, manteniendo la precisión de los datos respecto del proceso de dominación en Nicaro durante la administración estadounidense y comentarios, al tiempo que revisa constantemente la ya famosa pregunta de Spivak, por las posibilidades del habla del colonizado. Calomarde aborda un tema complejo e interesante, al intentar mostrar la situación de la literatura cubana de los últimos veinte años, en relación con los embates y desmembramientos que han atravesado nociones centrales que configuraron la tradición, como *territorialidad, mito, nación y lengua*. Cella aborda, a través de García Marruz, una interpretación de Quevedo, situándolo a través de la noción bajtiniana de *cronotopo*, como condición de re-lectura siempre actualizante y transformadora. Caisso nos guía con precisión y elocuencia a través de las numerosas conexiones entre literatura e historia que se establecen en la conflictiva legitimidad de Ariel como estandarte de Europa, por contraposición a las bajezas de Caliban; al tiempo que

los desarma, apelando a propuestas unificadoras y disolventes de oposiciones universales, a través de *otras* literaturas. Finalmente, el texto de Acosta, recorre pormenorizadamente el camino de apropiación y denuncia que letra por letra, oración por oración, teje Walcott a través de la estructura del poema épico, avanzando en su construcción, incluso sobre el nombre del poeta al que se le atribuyen la Ilíada y la Odisea.

La tercera y última parte de este libro, titulada, *Teratología, decolonialidad, traducción* nos invita a adentrarnos en las profundidades (*obscuridades*), del imaginario europeo, consolidado a través de la profusa anatomía de lo anormal que se derrama por (trasciende) el límite de los cuerpos, prácticas y discursos; para poner de manifiesto que en este hacer, se vuelven visibles las anomalías que convulsionan y pugnan por contrarrestar la perpetua deuda del condenado con el canon europeo/europeizante. La teratología se vuelve entonces testimonio del esfuerzo de la máquina colonial por fagocitar lo heterogéneo, en una axiología a su servicio, que le permita consolidar el mundo que configura. Nos acompañarán en este recorrido Mirian Pino, con *Otreddades teratológicas en la literatura caribeña*; Yolanda Martínez-San Miguel a través de *Los límites de la colonialidad del poder: el caso de Puerto Rico*; continúa Alejandro De Oto, escribiendo *Sobre la mirada y los condenados. Exploraciones fanonianas*; finalmente, Keith Ellis comparte *Traduciendo poetas caribeños anglófonos para Latinoamérica y el Caribe hispanohablante*.

Las numerosas referencias al *bestiario* colonial en el texto de Pino, nos garantizan un recorrido clásico y fecundo por las estrategias de significación colonial, que desplazan a los individuos en las zonas de lo exótico, que *casualmente*, remite a la sobredimensión que el centro hace de sus propios desechos y el cuidadoso margen con el que se asegura que aquello expulsado *no vuelva*. Paradójicamente, la monstruosidad no reside en los niños, mujeres u hombres *otros*, sino en los impulsos del sistema que realiza el inventario y esto se plasma claramente en las obras literarias abordadas por la autora. Martínez-San Miguel nos ofrece múltiples referencias teóricas para abordar la tensión inherente al problema colonial de los siglos XIX - XX con su correspondiente en Latinoamérica, durante el siglo XV y posteriores; principalmente a través de Aníbal Quijano, con

variables como la supervivencia de población originaria, las diferencias en los proyectos coloniales para cada contexto, teniendo como objetivo último extender el horizonte en el que se puede pensar los movimientos coloniales, poscoloniales y decoloniales. De Oto nos propone recorrer los cruces que se establecen entre las miradas en el contexto colonial, a través de la obra de Fanon y la de Sartre en directa relación con aquella. Pormenorizada y atentamente encontraremos en el texto las miradas que configuran otredad (el ojo colonial), tanto desde el desdén y la burla, como desde la impronta biopolítica, el condenado como *stock* disponible y cuantificable, a lo cual se oponen las miradas de deseo y auto descubrimiento, en su evasividad y transgresión de los límites de lo observable, pues las miradas recorren *lujuriosamente* todo aquello de lo que los cuer-

pos son privados, terminando por el encuentro de sí mismos. Sobre el final, nos adentramos en las complejidades de la traducción, pues como explica Ellis, siendo este ejercicio un puente entre mundos de sentido, se enfrenta a su vez a grandes dificultades al momento de mantenerse por encima de las escisiones instauradas y perpetuadas por la empresa colonial. Encontramos preguntas clásicas, cercanas a la hermenéutica y la traducción de textos, específicamente, abordadas desde *Otra* arista, que las revitaliza y pone en el centro de las preocupaciones contemporáneas de nuestra región.

Para especialistas que busquen nuevos cruces o lectores que pudieran necesitar un mapa, siempre abierto, frente a estas discusiones; este libro se presenta como una empresa por demás interesante a emprender.



Clara Alicia Jalif de Bertranou
 UNCuyo – CONICET

Naessens, Hilda. *La concepción del hombre en José Gaos y Francisco Romero*. México, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2011, 371 pp. ISBN 978-607-422-268-5.

Nos hallamos ante un texto nuevo que da continuidad a un tema que la autora ya ha frecuentado en otras oportuni-

dades, siendo el más notable su libro *Una "visión continentalista" de la filosofía: José Gaos y Francisco Romero* (México, Toluca, UAEM, 2007, 186 pp. ISBN 968-835-972-6). Esta vez aborda a ambos filósofos desde la perspectiva antropológica, que expone de modo sistemático según el *corpus* principal de cada uno. La "Introducción" nos da las razones de su investigación: la ausencia bibliográfica en profundidad concerniente a la visión antropológica tanto de Gaos, como de Romero.

Hilda Naessens, utilizando el método analógico de Mauricio Beuchot, que maneja flexiblemente –según nos aclara–, estructura la obra en cuatro partes, anteponiéndole una reflexión extensa, acerca de cuestiones metodológicas, en la que repasa el recorrido histórico de la hermenéutica, en especial a partir de Schleiermacher, hasta hoy, para luego centrarse en el propio Beuchot y en la recuperación de algunas propuestas de Javier Sasso y Arturo Andrés Roig. Así, metodológicamente opta por exponer "literalmente", a partir de las fuentes, los textos de Gaos y Romero, seguida de la interpretación, para finalizar con una síntesis comparativa. De Sasso toma su noción de "práctica discursiva" con el fin de trabajar el nivel semántico y de Roig, la noción de "universo discursivo", que reconstruye en la primera parte del libro.

Son de valor las más de ciento cincuenta páginas que destina la autora al relevamiento del mencionado estado de la cuestión porque constituyen una síntesis del pensamiento europeo que manejaron los filósofos que son objeto de

estudio, a lo que añade las polémicas mantenidas por Gaos con Francisco Larroyo y Eduardo Nicol, y el panorama de la filosofía en México y la Argentina durante la primera mitad del siglo XX. De esta manera trata las coincidencias y divergencias conceptuales entre "Filosofía del hombre", "Antropología científica" y "Antropología filosófica", y nos recuerda, como decimos, las corrientes contemporáneas conocidas o que influyeron en los dos filósofos.

La delimitación conceptual es importante en el tratamiento que da curso al libro. Básicamente consiste en la diferencia que hay entre pensar lo humano como *tema* o como *problema*. De esto último se haría cargo la Antropología filosófica y habría correspondido a Max Scheler fundar este saber, especialmente con *El puesto del hombre en el cosmos* (1928). Su idea –la scheleriana– sería superar la posición reductivista de ver al hombre como pura razón, para incluir lo que de natural y biológico habría en él, recuperando también el plano emocional.

Con Scheler y después de él, Hilda Naessens distingue seis líneas dentro del desarrollo de la Antropología filosófica, que no son excluyentes de otras y también se podría hablar de un entrecruzamiento de los nombres representativos: 1. "Antropología filosófica biologicista" (M. Scheler, H. Plessner, A. Gehlen, A. Portmann, G. Canguilhem, entre otros); 2. "Antropología filosófica culturalista" (E. Cassirer, G. Durand, K. Jung, J. Ortega y Gasset, entre otros); 3. "Antropología filosófica estructuralista o antihumanista" (M. Foucault, C. Levi-Strauss, J. Derrida, J. Lacan y L. Altusser); 4. "Antropología filosófica existencialista" (M. Heidegger, K. Jaspers, M. Gabriel, entre ellos); 5. "Antropología filosófica hermenéutica" (E. Cassirer, H. G. Gadamer, P. Ricoeur, A. Ortiz Osés, M. Beuchot); 6. "Antropología filosófica personalista dialógica" (E. Coreth, M. Buber, E. Mounier, P. Laín Entralgo, E. Levinas, G. Marcel, entre otros). Aborda, además, tres filósofos que

han sido significativos en el pensamiento de Gaos y Romero: José Ortega y Gasset, Edmund Husserl y Nicolai Hartmann.

A continuación se suceden las partes en las que expone e interpreta, separadamente, el pensamiento antropológico de Gaos y Romero. Cierra su investigación con una sección destinada a las conclusiones que extrae de uno y otro filósofo, mediante un camino comparativo.

Por lo que hace a Gaos, la exposición está centrada, básicamente, en su libro *Del hombre*, fruto de un curso dictado en 1965, que halla su complemento en otro libro, también resultado de un curso, pero anterior, *De la filosofía* (1960), “que resumen su sistema filosófico” (231).

Del examen surge que para Gaos la esencia del hombre es la razón, y el estudio de ella es “la cuestión central de la Filosofía de la filosofía” (231), que la autora trata distinguiendo dos ejes: 1. *Antinomia amor-odio-emociones y mociones-expresión*. 2. *Razón-pensamiento-lenguaje*. El primero de esos ejes es condición de posibilidad del segundo y hace a la esencia de lo humano incluso en tanto racional, en tanto “animal racional”, pero acrecentando el tema de la razón desde sus bases, lo cual implicaría una crítica a la racionalidad moderna. Dice Hilda Naessens: “La noción de racionalidad que expresa Gaos es más amplia [que la tradicional], pues no es sólo inteligencia, ya que abarca parte de la emocionalidad del sujeto, es decir, aquello en lo que consiste y tiene que ver con sus emociones y mociones y que forma parte de su sustancia psíquica humana” (344). Así, incluiría lo “sintiente”, recuperando otros niveles “que experimenta como ‘yo’”, y, además, como “sujeto de los objetos”. Dicha interpretación del ser humano la haría, incluso, “desde el lenguaje, es decir, que pasa de las emociones y mociones del sujeto al concepto, para mostrar la estrecha vinculación entre ambos niveles al proponernos una idea integral del hombre” (345). La comprensión antropológica gaosiana abarcaría, además de las emociones y mociones, las imágenes, los pensamientos, las relaciones, los conceptos, las antinomias, las expresiones mímicas, verbales, orales, artísticas, religiosas, etc. (346), de las cuales extraería su naturaleza contradictoria, desde un fondo irracional, hasta el nivel racional, verdadero objeto de la Filosofía de la filosofía y de la Antropología filosófica. También

se refiere la autora a “el componente ético” en las relaciones intersubjetivas, pero señala una cierta contradicción del filósofo cuando acentúa la individualidad del sujeto, en detrimento de esa intersubjetividad, que conduciría a una “actitud un tanto solipsista y egocéntrica” (345), e, incluso, escéptica, a pesar de su esfuerzo por lograr una idea “unitaria” del hombre.

En el análisis de Romero, Hilda Naessens se sirve de diversos textos desde 1940 en adelante, que hallarían su maduración en *Teoría del hombre* (1952); obra de síntesis conceptual de su concepción antropológica. No obstante, advierte variaciones en su lenguaje categorial, con términos que son más utilizados en una primera etapa y luego casi abandonados, como sería el de *persona*. Asimismo señala ciertas debilidades en los usos categoriales, ya sea porque no fueron totalmente definidos o bien porque quedaron para futuros trabajos.

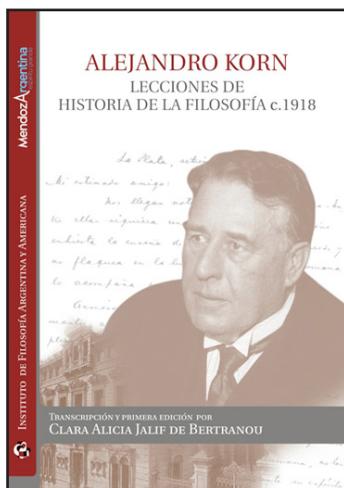
La escala ontológica que elabora Romero se compone de los siguientes estratos: sustancia inerte, vida, psique y espíritu. Estratos que, irreductiblemente, se apoyan uno en el otro, superándolos. Sin embargo, Romero tuvo una concepción dual del ser humano al distinguir entre el hombre natural y el hombre espiritual, que se hallan en tensión permanente. Todo ser humano es natural, pero no siempre logra el nivel de la espiritualidad, lo que le lleva a diferenciar entre el individuo y la persona. La persona es aquella que logra trascender de sí, con su proyección desinteresada, movido por la intencionalidad, en actos cognoscitivos, emocionales o volitivos. Se caracteriza por actos altruistas, mientras que el individuo permanece encerrado en sí mismo, egoístamente.

Resultado de la interacción con los semejantes y con el mundo es la cultura, cuya mejor expresión es la cultura objetiva, que incorpora actos espiritualizados cada vez mayores. Para Romero la cultura, en términos generales, está llamada a mutaciones, debida a su inscripción temporal, sin que pueda afirmarse que todo cambia permanentemente, pues hay sedimentos que se vuelven normas regulatorias de la vida social.

Por sobre diferencias y semejanzas de ambos filósofos en materia de antropología filosófica, la autora expresa que sintieron una preocupación ética teniendo en cuenta la historicidad del ser humano y la importancia del entorno, por lo

cual advierte “una perspectiva americana” en sus pensamientos, situados en un tiempo y en un lugar, de la cual quedaría todavía mucho para

estudiar no solamente como reconstrucción de un momento de la filosofía latinoamericana, sino incluso para calibrar su actualidad.



Graciela Hayes
Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Alejandro Korn. *Lecciones de Historia de la Filosofía*

c. 1918. Transcripción y primera edición por Clara Alicia Jalif de Bertranou. Introducción de Juan Carlos Torchia Estrada. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana-IFAA, 2011. (412 páginas) ISBN: 978-987-27766-0-2

Realizar un comentario sobre este

texto implica una doble tarea: en un primer aspecto, resaltar lo que parece obvio, y es el cuidadoso trabajo que llevó a cabo Clara Alicia Jalif de Bertranou en la transcripción y primera edición de las *Lecciones de Historia de la Filosofía c. 1918*, de Alejandro Korn; el segundo, en directa sintonía, refiere al placer de recobrar, en estas páginas, una lectura que nos sitúa en un momento puntual de la Historia de la Filosofía en la Argentina, pero a la vez nos mantiene atentos al presente de la misma.

Esto es posible ya que, como bien señala Clara Alicia Jalif en la “Nota Preliminar”, “Estas ‘Lecciones’ tienen mucho de esa capacidad dialogal para transmitir conocimientos y suscitar reflexiones en el novel alumnado que las recibía” (p. 11).

Existe también otra nota importante en la metodología utilizada por Korn y reside en la estructuración por problemas de la historia filosófica -con el correspondiente tránsito histórico por detrás-; metodología que se utilizó y se utiliza a partir de los años ochenta en nuestras Facultades de Filosofía nacionales: aquellos que iniciamos nuestros estudios de la mano de una “Introducción a la Filosofía” en el primer año de la carrera, terminamos enseñando a través de una “Problemática del Saber” que permite engarzar las principales temáticas en tanto “problemas” que hacen a la incesante búsqueda de respuestas, característica del saber filosófico. Esa ha sido la experiencia en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Rosario, por ejemplo. No sabíamos que Alejandro Korn se nos había adelantado en el tiempo; detalle no menor, y que reivindicamos en función de lo que

la editora destaca como aporte a una historia de la educación, tanto general como filosófica.

El respeto por el texto original se evidencia también al mantener la división en dos partes de las *Lecciones*, de modo que prevalece la estructura primaria que lo caracterizó, sin faltar por ello las indicaciones precisas que apuntalan su comprensión como el todo discursivo que es. Bajo el título *Lecciones de Historia de la Filosofía* se compendian desde la Clase 1ª hasta la Clase 30ª, constituyendo el bloque más extenso del libro, en tanto que bajo el título de *Historia de la Filosofía. Apuntes taquigráficos tomados de las conferencias del Dr. Alejandro Korn. Continuación de los apuntes publicados por el Centro*, se publican desde la Clase 31ª hasta la Clase 34ª.

La inclusión de las fotos -Korn solo en su despacho, Korn con sus estudiantes-, de atendida calidad, contribuyen al esmero general que se visibiliza apenas se inicia la lectura.

La impecable “Introducción” realizada por Juan Carlos Torchia Estrada nos eximiría de todo comentario posible si no fuera porque ella misma impulsa a buscar en el texto el correlato de lo que ya está concisamente señalado. Se desmenuza con cuidado el recorrido de Korn sin privarse de acotaciones que actúan como guías de dicho recorrido: discernir entre dos etapas de las *Lecciones*, en un sentido como expresión de la enseñanza filosófica impartida en la Argentina y, por otro, en simultáneo, el desarrollo paralelo del propio ideario de Korn.

La ubicación de estas *Lecciones* en relación al momento argentino aún positivista pero ya en camino hacia otros horizontes teóricos, a la vez que la referencia a la postura de Korn, hacia el interior de su propio pensar filosófico mientras las dicta, nos posiciona sobre cómo y de qué modo se enseñaba Filosofía en el casi seguro

marco de la Primera Guerra Mundial; quién, y desde qué perspectiva lo hacía. La enumeración, tanto de autores como de textos, efectuada en la “Introducción”, que permearon a Korn en esta etapa, entre los que sobresalen Javier Prado, el positivista peruano, y el mexicano Antonio Caso, expone los avatares que fueron moldeando el pensar filosófico en los espacios latinoamericanos.

Las páginas finales, dedicadas a esbozar los rasgos principales del pensamiento de un Korn ya maduro, abren nuevos espacios de reflexión: es inevitable coincidir con Torchia Estrada que en estas *Lecciones* encontramos ya el germen de la filosofía del Maestro en su mejor expresión.

Y no por ser una cuestión metodológica queremos olvidarnos de subrayar el procedimiento empleado para incorporar las citas del curso en el *corpus* del texto, ya que facilitan y conducen en la lectura del mismo.

En la Clase 1ª nos encontramos con dos aclaraciones esenciales que realiza Korn y que guían sus exposiciones de aquí en más: 1. Con él sus alumnos estudiarán no solo Filosofía, sino la Historia de la Filosofía bajo el modo de “establecer el enlace que abraza la evolución de las ideas filosóficas”. 2. Les recuerda a sus alumnos que “actualmente”, o sea, cuando él expone, todo es entendido desde la perspectiva del principio de la evolución, hecho que considera que no debe traerles dificultad alguna ya que “están acostumbrados a aplicar a todas las cosas el método genético”.

El término evolución, con toda su carga conceptual, muestra el peso de la adhesión del profesor al pensamiento de la época en una Argentina atravesada por el ideario positivista, del cual Korn se despega pero sin dejar de mostrar las dificultades que ello implica. Este pasaje está atenuado para sus alumnos, dado que ellos también entienden la cuestión de la “génesis” como condición posibilitadora del conocimiento. Al menos, debería ser así, escribe Korn, dado que el método genético, de innegable raigambre científica, es válido también en este intento por comprender la evolución de las ideas, en este caso, las filosóficas.

A medida que se avanza en la lectura del texto de las *Lecciones* esta comprensión se muestra en la búsqueda de ese “enlace” que nos permita captar, en toda su dimensión, el largo recorrido

de la humanidad en su afán por dilucidar los problemas esenciales a su misma condición. Este “enlace”, aclara Korn, debe ser necesariamente “espiritual”: lo cronológico nos limitaría a un mero trasfondo histórico, error que, a su juicio, aparece en los textos dedicados a la Historia de la Filosofía. Por eso propone otro recorrido, mucho más vital: cada pensador estudiado nos mostrará cuánto le debe al anterior, y en esta conexión reside el entendimiento que, confía, permitirá a su público estudiantil comprender el movimiento de cada idea y sus opuestas hasta llegar al momento en el cual en tanto profesor, desde su curso, los tutele para que avizoren la raíz de esta “pugna” universal, donde las ideas luchan por imponerse sobre sus contrarias, en un proceso que solo se entiende cabalmente si lo concebimos como una “comunidad de trabajo” que atraviesa los siglos y llega hasta nuestros días.

Esta propuesta de Korn, fijada ya en su primera *Lección*, se ve reflejada en el tratamiento de autores y temas en la completa extensión del texto transcrito. La búsqueda de ese “enlace espiritual” que lo motiva, lo lleva a lo que él mismo denomina “apartarse de su propia tradición” como docente: en el dictado de este curso no se limitará a un período determinado, como en años precedentes; ahora le interesa desentrañar la madeja de los problemas filosóficos que, a su criterio, son de mayor importancia en la Historia, los cuales, sin ser muchos, son los problemas que se plantea el “espíritu humano”.

La división en cuatro de estos problemas: el ontológico, también denominado metafísico o problema del ser; el del conocimiento, (o de la verdad o la certeza), calificado por Korn como “problema lógico”; el ético y el estético, nos muestra un objetivo definido, sostenido a lo largo del texto.

El recorrido por las sucesivas Clases mantiene sin vacilar la tónica de priorizar los problemas sobre el orden lineal, lo cual explica la convivencia de Plotino con la escolástica en las mismas páginas, cuyo núcleo fuerte es el estudio de los presocráticos. Esto solo como mero ejemplo, ya que no podemos relatar el contenido en todos sus detalles, sino mostrar una rica manera de transitar el largo camino de la filosofía sin descuidar el horizonte de una enseñanza eficaz.

Las estrategias didácticas utilizadas en estas *Lecciones* cumplieron sin duda su objetivo de antaño, y son ahora las posibilitadoras de una lectura que se distancia de los clásicos textos de Historia de la Filosofía, aquellos que el mismo Korn no consideraba aptos para el aprendizaje de esta disciplina.

La búsqueda de la resolución del problema de la libertad humana, que aparece en la Clase 33, de la mano de la cuestión ética, enfatiza el punto de fricción interno del positivismo: ¿intereses individuales o intereses sociales? Frente a este espinoso interrogante, el planteo de Korn exhibe no solo su posición respecto a la necesidad de la libertad autónoma del hombre, sino que esboza de igual modo el camino que le compete recorrer a la filosofía en esta cuestión. El rescate de la estética como problema inescindible de una postura filosófica abre propuestas y preguntas presentadas en ese ayer de principios del siglo XX, nada prescindibles en la labor filosófica del presente.

Hacia la mitad de la Clase 18 el tratamiento del Positivismo se adueña de la escena en clases sucesivas: el abordaje dual de Korn remarca en un aspecto la actitud antimetafísica de este “período” filosófico -previo repaso de Kant y Hegel-, y en el otro, el interés que, a juicio del docente, guía el afán de esta teoría hacia las cuestiones económicas y sociales en la urdimbre histórica correspondiente. Desde ambos puntos de vista se edifica la disertación de Korn sobre este álgido tema, y, a partir de allí desarrolla su postura respecto al mismo y su incidencia en la Argentina de entonces. Esta temática se prolonga por varias clases más y es sin duda una de las razones que mucho suman al atractivo de este documento.

Finalmente, cabe decir que nos encontramos con una edición que rescata una obra con valor en sí misma, pero cuya lectura patentiza que en nuestro pasado filosófico tenemos instrumentos proveedores de sugerentes reflexiones en vistas de una prolífica actualidad filosófica y educativa.

Los autores

Mariana Alvarado: es Doctora en Filosofía (FFyL-UNCuyo). Profesora de Grado Universitario en Filosofía (FFyL-UNCuyo). Especialista en Constructivismo y Educación (FLACSO). Diplomada en Cultura y Comunicación (FCPyS-UNCuyo). Becaria Postdoctoral en CONICET. Investigadora del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela y del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (FFyL-UNCuyo). Profesora Adjunta en Epistemología en la carrera de Gestión y Administración Universitaria (FCSyP-UNCuyo). Participa en proyectos de investigación de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la UNCuyo y de CONICET. Ha sido compiladora del libro *Filosofía y Educación en Nuestra América* (2011) y de *Experiencia y pensamiento* (2006). Ha participado en los volúmenes I y II de la colección *Diversidad e Integración en Nuestra América* (2010 y 2011). Es autora de capítulos de libros y artículos publicados en revistas de circulación internacional. Sus intereses se instalan en el campo de la Historia de las Ideas y del Pensamiento Latinoamericano así como en la producción de materiales didácticos para su incorporación en todos los niveles del sistema educativo. Asesoría filosófica: Edelij. Arquino. Caviar Blue/Antucura.

Adriana Arpini: es Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), Doctora en Filosofía por la misma Universidad, donde actualmente se desempeña como profesora de grado y posgrado. Realizó sus estudios de posgrado con la dirección de Arturo Andrés Roig. Se inició en la docencia universitaria de grado en la Cátedra “Ética Social y Profesional” de la Carrera de Trabajo Social, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, en la que obtuvo por concurso el cargo de Profesora Asociada Efectiva (1986 - 2005). Actualmente es Profesora Titular Efectiva de la Cátedra “Antropología Filosófica” de la Carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (1996 y continua), dicta por extensión el Seminario de Temas de Historia de las Ideas Sociales y Políticas y el Curso de Corrientes Antropológicas Modernas y Contemporáneas, este último en la Licenciatura en Ciencias de la Educación. Como profesora de posgrado forma parte del Cuerpo Docente de la Maestría en

Estudios Latinoamericanos, y es su Directora desde 2008. También es integrante del Cuerpo Docente del Doctorado en Filosofía, Modalidad Personalizada, del Doctorado Estructurado en Educación y del Doctorado en Ordenamiento Territorial y Desarrollo Sostenible de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo. Es Investigadora de CONICET en las áreas temáticas de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas Latinoamericanas. Dirige proyectos de investigación de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la UNCuyo y de CONICET. Dirige tesis de Doctorado y Maestría. Tuvo a su cargo la Jefatura de la Unidad de Investigación de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA, CONICET), desde 14 de diciembre de 2004 hasta el 30 de marzo de 2008. Es autora y compiladora de libros, entre los que se destacan: *Diversidad e integración en nuestra América*, Adriana María Arpini y Clara Alicia Jalif de Bertranou (Directoras), Volumen I: *Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804 – 1880)*, Buenos Aires, Biblos, 2010; *Diversidad e integración en nuestra América*, Adriana María Arpini y Clara Alicia Jalif de Bertranou (Directoras), Volumen II: Marcos Olalla (Coordinador), *De la modernización a la liberación (1880 – 1960)*, Buenos Aires, Biblos, 2011; *Filosofía, ética, política y educación*, Adriana Arpini y Leticia Molina (Compiladoras), Mendoza, Qellqasqa-Ediciones del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (CIIFE), FFyL, UNCuyo, 2008; *Eugenio María de Hostos y su época. Categorías sociales y fundamentación filosófica*, Adriana Arpini (única autora), Río Piedra, Puerto Rico, La Editorial, Universidad de Puerto Rico, 2007; *Desafíos éticos del trabajo social latinoamericano. Paradigmas, necesidades, valores, derechos*. Norma Fóscolo (Coordinadora), Adriana Arpini, Ricardo Rubio. Buenos Aires, Espacio, 2006; *Otros Discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*. Compilado por Adriana Arpini. Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo, 2003; *Razón práctica y discurso social latinoamericano. El “pensamiento fuerte” de Alberdi, Betances, Hostos, Martí y Ugarte*. Compilado y coordinado por Adriana Arpini. Buenos Aires, Biblos, 2000; *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica*. Compilado y coordinado por Adriana Arpini. Prólogo de Arturo Andrés Roig.

Los autores

Mendoza, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo: EDIUNC, 1997. También es autora de más de un centenar de trabajos publicados como capítulos de libros o artículos de revistas especializadas de circulación internacional. Por su labor académica recibió la Medalla de Honor 2007 de la Fundación ICALE (Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano), el Premio de la Fundación El Libro a la Vocación Académica (2005) y ha sido designada Profesora Visitante de la Universidad Nacional de San Luis (2007) y Huésped Académica de la Universidad Nacional de Jujuy (2011).

Juan Pablo Cedriani: Argentino. Es Licenciado y Profesor en Filosofía por la Universidad Nacional de Río Cuarto. Ayudante de primera, Universidad Nacional de Río Cuarto (UNRC). Becario de CONICET. Actualmente cursa el “Doctorado en Estudios sociales de América Latina” del Centro de Estudios Filosóficos - UNC. Miembro del proyecto de investigación “Relación discursiva Literatura-Historia y su relevancia para la enseñanza de lenguas extranjeras en el contexto universitario” - UNRC (2012-2014). Miembro activo del “Grupo de Estudios Poscoloniales y Pensamiento Crítico Latinoamericano” perteneciente al CEF-UNRC. Entre sus principales publicaciones, se mencionan: *Frantz Fanon. Los cuerpos condenados. Padecimiento del poder sobre los cuerpos en contexto colonial y el actual* (Capítulo) (2012); *Fanon al borde. Elementos para abordar la relación conciencia-cosa colonial* (Artículo en Acta) (2012); *Aportes desde Frantz Fanon a la parte 'B' de la ética discursiva en el contexto tercermundista* (Capítulo) (2011).

Alejandro De Oto: es Investigador Independiente de CONICET en el Instituto de Ciencias Sociales, Humanas y Ambientales (INCIHUSA) del Centro Científico Tecnológico Mendoza (CCT Mendoza). Fue profesor de historia de la historiografía e historia de Asia y África, con énfasis en los procesos teóricos y políticos de la poscolonialidad, en la Universidad Nacional de la Patagonia S. J. B., Argentina y dirigió la Maestría en Letras de la misma universidad. Se doctoró en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, ha sido Research Fellow en Brown University y participado del African Series Seminar de University of Cape

Town como conferencista, entre otras actividades. Es miembro de distintas asociaciones académicas y ha publicado numerosos artículos de crítica poscolonial, literatura de viaje y ensayos culturales. Es autor de varios libros entre los que se destacan: *El viaje de la escritura. Richard Francis Burton y el Este de África* (México), *Representaciones inestables* (Buenos Aires) y *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (México). Este último recibió en 2005 el premio “Frantz Fanon Prize for Outstanding Book in Caribbean Thought” de la Caribbean Philosophical Association. Actualmente forma parte del comité evaluador del premio que integran, entre otros, Paget Henry, Walter Mignolo, Elías Bongmba, Zibilla Fischer, Brinda Metha. En el presente investiga sobre historia de las ideas a partir de los conceptos de liberación nacional, contingencia e historicidad en la obra de pensadores del Caribe y Latinoamericanos.

Graciela Hayes: Es argentina. Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario (Argentina). Es Profesora Adjunta en “Problemática del Saber”, en la Escuela de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Artes de la UNR y Profesora Adjunta en “Problemática del Pensamiento Latinoamericano y Argentino”, en la Escuela de Antropología de la Facultad de Humanidades y Artes de la UNR. Profesora de Filosofía y Ética en el Instituto Superior del Profesorado N° 16 “Dr. Bernardo Houssay”, Rosario, Santa Fe. Ejerce la dirección y supervisión de ayudantes alumnos y adscriptos en la cátedra “Problemática del Pensamiento Latinoamericano y Argentino”. Es Directora para la tesina final de la carrera de Antropología en la orientación sociocultural y sobre la problemática latinoamericana y argentina. Sus líneas de investigación son “La participación política de españoles en Argentina en los siglos XIX y XX” y “Migración y memoria en la Argentina globalizada”. Ha dictado Seminarios y Cursos de Perfeccionamiento en el ámbito de la Universidad; en Institutos de Formación Superior y en centros culturales de divulgación sobre temas de la especialidad. Ha dictado conferencias y participado como expositora en congresos nacionales e internacionales y es autora de artículos publicados en diversas revistas nacionales e internacionales. Es Miembro de Jurados de Concursos para cargos en la Universidad Nacional de Rosario. Es Miembro electo

Los autores

por Claustro Docente en la Comisión Asesora de la Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, U.N.R. (Periodo finalizado). Es Miembro del Corredor de las Ideas del Cono Sur. Coordinadora de la Web del Proyecto Pensamiento Latinoamericano y Alternativo: www.cecies.org (Periodo finalizado).

Clara Alicia Jalif de Bertranou: Argentina. Es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Investigadora del CONICET en Historia de la Filosofía Argentina y Latinoamericana. Ha ejercido la titularidad de las cátedras de Historia de la Filosofía Argentina e Historia de la Filosofía Latinoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras de la mencionada universidad, donde es Directora del Instituto de Filosofía Argentina y Americana-IFAA. Realizó estudios de postgrado en su Alma Mater y en la Universidad de California, EE.UU. Ha sido becaria de diversas instituciones, entre ellas de la Organización de Estados Americanos-OEA. Es editora de *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Creadora y editora de la Col. *Cuadernos de Cuyo*. Autora y compiladora de libros, entre los que cabe mencionar: *Pensamiento Latinoamericano* (1991); *Anverso y reverso de América Latina* (1995); *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo* (2001); *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América* (2003); *Argentina en el espejo. Sujeto, nación y existencia en el medio siglo (1900-1950)* (2006) y *Argentina, entre el optimismo y el desencanto* (2007). Ha rescatado dos textos importantes: *Luis José de la Peña. Lecciones de Filosofía, 1827* (2006) y *Alejandro Korn, Lecciones de Filosofía, c. 1918* (2011). Tiene en preparación la edición del epistolario de Francisco Romero. También es autora de más de un centenar de trabajos y ha participado en calidad de expositora y panelista en distintos congresos. Actualmente es Contributing Editor del Handbook of Latin American Studies, confeccionado por la Library of Congress, EE.UU. Es directora de proyectos de investigación en su especialidad.

Leticia Katzer: es Licenciada en Antropología, doctora en Ciencias Naturales por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata Área Antropología, investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones

Científicas y Técnicas (CONICET). Ha participado en proyectos de CONICET y ANPCYT en áreas de antropología y filosofía. Sus temas centrales de investigación son la etnopolítica, biopolítica y colonialidad/modernidad a partir de lecturas desde la «espectrología» derridiana y la crítica poscolonial en articulación con la crítica cultural y la etnografía. El ámbito de exploración refiere a la epistemología, ontología y política de la vida en la esfera de la etnicidad. En estos temas tiene numerosos artículos publicados en diversas revistas nacionales e internacionales.

Paula Cristina Ripamonti: es Profesora y Doctora en Filosofía (FFyL-UNCuyo), Especialista en Docencia Universitaria (UNCuyo), Postitulada en Investigación Educativa con enfoque socio-antropológico (CEA-Universidad Nacional de Córdoba y Ministerio de Educación de la Nación). Ha sido becaria de estudios de posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo (2010-2011) Actualmente se desempeña como Docente Adjunta de la cátedra Antropología Filosófica y en el Seminario de Historia de las Ideas Sociales y Políticas, ambos de la carrera de Filosofía (FFyL-UNCuyo) y en Corrientes antropológicas modernas y contemporáneas de la carrera de Ciencias de la Educación. Es docente titular de cátedras filosóficas en el Instituto de Educación Superior Docente y Técnica de la Escuela Normal Superior 9-001. Fue Secretaria Académica de la Dirección de Educación Superior de la Dirección General de Escuelas, Mendoza (2003-2007), ha coordinado programas nacionales de formación docente y procesos de construcción curricular de carreras técnicas del nivel superior. Ha participado en proyectos de investigación de temas de filosofía práctica e historia de las ideas latinoamericanas. En esta línea ha participado (como coordinadora y colaboradora) en publicaciones colectivas referidas a espacio público, diversidad, integración, humanismo latinoamericano, educación superior. También ha participado de programas nacionales de investigación y dirigido proyectos de investigación educativa vinculados al área de la ética y ciudadanía y trayectorias en formación docente. Fue miembro del Comité de Bioética del Hospital Regional Alfredo I. Perrupato (1998-2000). Es miembro fundador y activo del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (CIIFE) - FFyL - UNCuyo.

Publicaciones recibidas en canje

LIBROS

- Biagini, Hugo y Fernández Peychaux, Diego. 2014. *El neoliberalismo y la ética del más fuerte*. Buenos Aires: Editorial Octubre. 256 p.
- Ferraris, María Carolina. 2009. *Entre la Utopía fascista y el pragmatismo. Ideología y Economía en el Franquismo. 1945-1970*. Buenos Aires: Capital Intelectual. 160 p. (Claves de la Historia, N° 3).
- Ferreira, Luis Gonzalo. 2014. *Philosophie et Politique chez Arturo A. Roig. Vers une philosophie de la libération latino-américaine (1945-1975)*. France: L'Harmattan. 324 p.
- Fornet-Betancourt, Raúl y Beorlegui, Carlos, editores. 2014. *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*. Granada, España: Editorial Comares. 323 p. (Colección Guía Comares, 5).
- García Bascca, Juan David. 2014. *Antología de textos filosóficos*. España: Editorial Tecnos (Grupo Anaya). 382 p. ((Los esenciales de la filosofía).
- García Gonzáles, Juan A. y Rojas Jiménez, Alejandro, editores 2014. *El idealismo alemán y sus consecuencias actuales*. España: Universidad de Málaga. 309 p. (Suplemento Contrastes, vol. 19)
- García San Martín, Álvaro, introducción, edición y notas. 2014. *Francisco Bilbao. Edición obras completas. Tomo 4: Iniciativa de la América. Escritos filosofía de la historia latinoamericana*. Santiago, Chile: El Desconcierto. 495 p.
- Gómez Arredondo, David. 2014. *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde Nuestra América*. Colombia: Ediciones Desde Abajo. 107 p. (Director Colección: Horacio Cerutti Guldberg: Filosofía desde Nuestra América para el mundo).
- Miró Quesada Canturias, Francisco. 2012. *Obras Esenciales. Textos conexos*. N° I, IV, VI, VII, VIII, IX y X. Perú: Editorial Universitaria.
- Miró Quesada Canturias, Francisco. 2012. *Obras Esenciales. Textos conexos*. Vol. 2, N° 3. Perú: Editorial Universitaria.
- Montiel, Edgar, editor y coordinador. 2014. *Pen-sar un mundo durable para todos. Aporte al Día Mundial de la Filosofía*. Unesco. Lima-Guatemala: Unesco. 223 p. (Colección El barro pensativo, 4).
- Mora Martínez, Roberto. 2010. *La fuerza del mito de lo gaucho. Fundamento del nacionalismo argentino desde la visión del filósofo Carlos Astrada*. México: UNAM. 208 p. (Miradas del Centauro).
- Moreira de Oliveira, Julvan, org. 2013. *Interfaces das africanidades em Educacao nas Minas Gerais*. Brasil: Editora UFJF. 200 p. (Caminhos da pesquisa educacional, 20).
- Neira, Hernán. 2013. *El individuo inquietante. (Bajo el signo de López de Aguirre)*. Chile: Fundación Millas. 197 p.
- Quiróz Ávila, Rubén, editor y compilador. 2014. *Actas del Congreso Augusto Salazar Bondy*. Lima, Perú: Biblioteca Nacional de Perú. 158 p.
- Quiróz Ávila, Rubén, editor y Praxedes Muñoz, Margarita, compilador y estudio introductorio. 2014. *La evolución de Paulina (1893)*. Perú: Biblioteca Nacional del Perú. 125 p. (Colección El barro pensativo, 3).
- Rojas Osorio, Carlos. 2014. *Corrientes estéticas latinoamericanas. Un enfoque filosófico*. Puerto Rico: Editorial Puerto. 428 p.
- Rubinelli, María Luisa y Andrade Burgoa, Victoria, coord. 2013. *¿Los otros como nosotros? Interculturalidad en la escuela. Reflexions y propuestas didácticas desde Jujuy*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy. 198 p. (vol. IV).

Publicaciones recibidas en canje

REVISTAS

Seoame, José, Taddei, Emilio y Algranati, Clara. 2013. *Extractivismo, despojo y crisis climática. Desafíos para movimientos sociales y los proyectos emancipatorios de Nuestra América*. Buenos Aires: Editorial Herramienta y Editorial El Colectivo. 336 p.

Zapata Silva, Claudia. 2013. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala. 445 p. (Serie Pensamiento Americano).

Archipiélago. *Revista Cultural de Nuestra América*. 2014. México: Archipiélago. N° 85

Contrastes. Revista Internacional de Filosofía. 2014. España: Universidad de Málaga. vol. XIX, N° 1 y vol. XIX, N° 2.

Cuadernos del Sur. 2011. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur. N° 40 (Filosofía)

Cuadernos del Sur. 2012. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur. N° 41 ((Filosofía).

Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía. 2013. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico. Año XLV, N° 94.

Pasado por venir. Revista de Historia. 2009-2010. Chubut: UNPSJB. Año 4, N° 4

Pasado por venir. Revista de Historia. 2012. Chubut: UNPSJB. Año 6, N° 6

Pasado por venir. Revista de Historia. 2013 Chubut: UNPSJB. Año7, N° 8

Praxis Filosófica. 2013. Cali, Colombia: Universidad del Valle. N° 37 (Nueva Serie).

Praxis Filosófica. 2014. Cali, Colombia: Universidad del Valle. N° 39 (Nueva Serie).

Redes. Revista de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología. 2013. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes. vol. 19, N° 36.

Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales. 2014. Chile: Universidad de Talca. Vol. 2, N° 29.

estudios

Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

SISTEMA DE SELECCIÓN DE TRABAJOS REVISTA ESTUDIOS

Se recibirán colaboraciones de autores del país y del extranjero, las cuales serán sometidas a un sistema ciego de referencias.

Los trabajos que a juicio del Comité Editorial respondan a la temática de la revista y reúnan los requisitos formales previstos, serán enviados para su evaluación a dos miembros del Comité Asesor y Evaluador o a especialistas en la temática, quienes los juzgarán ignorando la identidad del autor. Si ambos asesores emiten opinión favorable, se incluirá el trabajo en el plan de publicación. Si las opiniones resultan divergentes, se consultará a un tercer miembro del Comité Asesor y Evaluador o especialista en la temática.

El Comité Editorial se reserva el derecho de realizar invitaciones especiales a personalidades destacadas.

El envío de colaboraciones a esta revista implica una autorización de los autores para su publicación en la versión impresa y su permanencia en la publicación en línea por tiempo indefinido.

Pautas para la presentación de colaboraciones

Las colaboraciones, artículos o comentarios de libros, deben ser inéditos. Los artículos deben incluir un resumen en español y en inglés y ajustarse a las normas de citación adoptadas por esta publicación.

Artículos

Tendrán un máximo de 48.000 caracteres, incluyendo resumen, *abstract*, palabras clave, *key words*, notas y bibliografía. El Comité Editorial se reserva el derecho de admitir excepciones en cuanto a la extensión de los trabajos.

Pueden ser enviados por correo electrónico o impresos.

Para envíos por correo electrónico, hacerlo en un mensaje a revista@estudiosdefilosofia.com.ar sin firma o indicación alguna de la identidad del autor con dos archivos adjuntos: uno correspondiente al documento del trabajo, nombrado con las dos primeras palabras del título (por ejemplo:

semilla para.doc), dentro del trabajo no debe haber identificación del autor; el segundo archivo debe ser nombrado “datos...” y a continuación las dos primeras palabras del título del trabajo (por ejemplo:

datos semilla para.doc), conteniendo los datos personales, un currículum abreviado del autor y su filiación institucional, el remitente recibirá una confirmación de la recepción del envío por la misma vía. Si el autor prefiere enviar la versión impresa, debe hacerlo en un sobre conteniendo dos copias impresas, sin identificación del autor, y CD, un segundo sobre dentro del primero deberá incluir los datos personales, un currículum abreviado del autor y su filiación institucional. En el exterior de este segundo sobre sólo debe constar el nombre del trabajo. El envío debe dirigirse a “Revista Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas – INCIHUSA – Casilla de Correo 131 – Mendoza – Argentina”.

Resúmenes

Cada artículo será acompañado de un resumen en español y su traducción al inglés que deberán ser resueltos en un máximo de 150 palabras cada uno. El resumen es una representación abreviada del contenido de un artículo, del que sólo se menciona la idea y los puntos principales. Debe caracterizarse por su brevedad, exactitud y claridad, evitando la redundancia.

Palabras clave

Se requieren para definir con precisión la temática del artículo con hasta 5 palabras clave (puede ser un término o un concepto descriptor), separadas por punto y coma y también deberán traducirse al inglés. Ejemplo de cinco palabras clave y *Key words*: Filosofía práctica; Imaginario nacional; Latinoamérica; Intelectuales indígenas; Cambios. *Practic Philosophy; National Imagery; Latin America; Intellectual Aborigens; Changes.*

Comentarios de libros

Los comentarios de libros tendrán un máximo de 12.000 caracteres y estarán firmados. Se presentarán acompañados de un texto breve (200 a 400 palabras) con los datos académicos del autor y su filiación institucional. Se adjuntará una imagen escaneada de la tapa con una resolución de 150 dpi, en tamaño natural.

El envío se hará por correo electrónico a revista@estudiosdefilosofia.com.ar

Si el autor prefiere enviar la versión impresa, debe hacerlo en un sobre conteniendo dos copias impresas, CD y una fotocopia color de la tapa. El envío debe dirigirse a a “Revista Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas – INCIHUSA – Casilla de Correo 131 – Mendoza – Argentina”.

NORMAS DE CITACIÓN

Revista Estudios ha adoptado la forma concisa dentro del Estilo Chicago de Citación (autor–fecha), la misma se compone de dos partes: la primera es la cita abreviada entre paréntesis en el texto y la segunda, una lista de referencias al final del trabajo. La primera parte ha sido levemente adaptada a las necesidades de esta revista, agregando la inicial del nombre del autor. La segunda parte, la lista de referencias que se incluye al final de cada trabajo, se ajusta estrictamente a la Norma Chicago. En caso de presentarse un caso fuera de los ejemplos, puede consultarnos enviando un correo a normas@revistaestudios.com.ar o directamente en el sitio web de *Chicago Manual of Style 15th edition*, www.chicagomanualofstyle.org.

El criterio principal de esta norma es proveer la información suficiente para guiar al lector hacia las fuentes utilizadas, hayan sido publicadas o no, impresas o electrónicas, e individualizar correctamente a los autores citados.

Pautas y ejemplos para la elaboración de notas y referencias bibliográficas

Las notas aclaratorias que acompañan a los artículos se numerarán en forma corrida y se harán a pie de página.

Las citas bibliográficas aparecerán insertas en el texto, mediante el uso de paréntesis que contenga: el apellido del autor/a, inicial del nombre, año de publicación y la ubicación precisa dentro de la obra, por ejemplo: página citada o página inicial y final de la cita, si se cita la obra completa no se indicarán páginas. Esta es una forma abreviada de cita. Los datos completos de cada obra deben aparecer en una lista de referencias bibliográficas ordenadas alfabéticamente al final del artículo.

Ejemplos de citas en el texto

Libro:	(Arendt, H. 1999, 35).
Artículo o capítulo en un libro:	(Ricoeur, P. 1991, 50).
Artículo en una publicación en serie o revista:	(Paladines, C. 2007, 128).
Documento electrónico:	(Norambuena, C. 2008).

En caso de existir dos obras del mismo autor en el mismo año se ordenarán cronológicamente asignándole una letra correlativa del alfabeto junto al año, por ejemplo:

(Norambuena, C. 2008a), (Norambuena, C. 2008b).

En caso de existir obras de dos autores que comparten el mismo apellido y el mismo primer nombre se diferenciarán agregando la inicial del segundo nombre o el segundo nombre completo, por ejemplo:

(Montiel, A. 1998), (Montiel, A. Abel 1998).

Si la igualdad persiste se incluirá una nota aclaratoria.

Al final del artículo figurará la lista de referencias en orden alfabético. Las obras de un mismo autor se ordenarán cronológicamente.

A continuación, una lista con los ejemplos más comunes.

EJEMPLOS MÁS COMUNES DE CITAS EN EL TEXTO Y EN LA LISTA DE REFERENCIAS

(T: Cita abreviada en el texto, R: En la lista de referencias)

LIBROS

Un autor

T: (Arendt, H. 1999, 65)

R: Arendt, Hannah. 1999. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

En caso de citar dos obras juntas del mismo autor o dos obras juntas de dos autores diferentes:

(Whittaker 1967, 1975; Wiens 1989a, 1989b)

(Wong 1999, 328; 2000, 475; García 1998, 67)

Dos autores

T: (Biagini, H. y Roig, A. 2004, 104–7)

R: Biagini, Hugo, y Arturo A. Roig. 2004. *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Biblos.

Más de dos autores

T: (Kossok et al. 1983, 262–74)

R: Kossok, Manfred, Albert Soboul y Gerhard Brendler. 1983. *Las revoluciones burguesas. Problemas teóricos*. Barcelona: Crítica.

Capítulo u otra parte de un libro

T: (Pacheco, P. 2002, 65–71)

R: Pacheco, Pablo. 2002. Redes, historias y narrativas. En *Filosofía, narración, educación*, compilado por Adriana Arpini y Rosa Licata, 65–71. Mendoza: Qellqasqa.

Tesis

T: (Biglieri, 2006)

R: Biglieri, Paula. 2006. Cacerolazos y asambleas barriales. La crisis de diciembre de 2001 de la Argentina. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Libro publicado electrónicamente

T: (Kurland, F. 1987)

R: Kurland, Felipe. 1987. *Los fundadores de la constitución*. Córdoba: El aleph. <http://www.elaleph.com.ar/libros/fundadores>

Comentarios de libros

T: (Alvarado, M. 2007, 190)

R: Alvarado, Mariana. 2007. Infancia, política y pensamiento. Comentario de *Infancia, política y pensamiento. Ensayos de filosofía y educación*, de Walter Kohan. *Estudios de Filosofía práctica e Historia de las Ideas* 9.

REVISTAS

Artículo en revista impresa

T: (Fraisse, G. 2007)

R: Fraisse, Geneviève. 2007. A distancia del género. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* (Mendoza: Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas – INCIHUSA) 9: 45–46.

Artículo en revista electrónica

Indicar la fecha de acceso sólo si es estrictamente necesario.

T: (Celedón Bórquez, G. 2008)

R: Celedón Bórquez, Gustavo. 2008. Nihilismo y amistad. *Revista Paralaje* 1, <http://paralaje.cl/index.php/paralaje/article/viewFile/3/2>

Carta de suscripción a

estudios

Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

Revista anual del Grupo de Investigación de
Filosofía de Práctica e Historia de las Ideas
INCIHUSA – CONICET

Unidad de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas
INCIHUSA – CONICET

Centro Científico Tecnológico CCT Mendoza
Av. Adrián Ruiz Leal s/n (5500) Mendoza, Argentina
Casilla de Correos 131 (5500) Mendoza, Argentina
Fax.: 54-261 4202196 / 54-261 4287370
estudios@mendoza-conicet.gob.ar
revista@estudiosdefilosofia.com.ar

Envíe su solicitud por correo, correo electrónico o fax.

Costos de envío incluidos en la suscripción



Consulte los sumarios de cada edición en: www.estudiosdefilosofia.com.ar

Nombre _____

Correo electrónico _____

Teléfono _____

También puede hacer su solicitud enviando un mensaje de correo electrónico a:
estudios@mendoza-conicet.gob.ar / revista@estudiosdefilosofia.com.ar

Valor de la suscripción

En Argentina \$ 300 (dos números)

Resto del mundo u\$s 40 (dos números)

Gastos de envío incluidos.

Giros o cheques a nombre de Susana Godoy

Para enviar corte por la línea de puntos y arme el sobre plegando por las líneas.



CONTENIDOS DE ESTE NÚMERO

Dossier: Humanismos Críticos

Coordinado por Alejandro De Oto y Adriana María Arpini

ALEJANDRO DE OTO y ADRIANA ARPINI: Introducción

MARIANA ALVARADO: Mujeres de América Latina: des(re)encuentros, tráfico de ideas y traducción

ADRIANA MARÍA ARPINI: "Cultura de la Dominación" y "Dialéctica de la Emergencia" en escritos de Augusto Salazar Bondy

ALEJANDRO DE OTO: Humanismo crítico y espectralidad. Notas a partir de dos textos de Aimé Césaire

LETICIA KATZER: Entre universalismos y particularismos. Notas sobre "Teorías de lo común" a propósito de la Etnopolítica contemporánea

PAULA RIPAMONTI: "Teoría y crítica": claves epistemológicas para un humanismo crítico

Comentarios de libros

JUAN PABLO CEDRIANI: Claudia Caisso. Culturas literarias del Caribe

CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU : Naessens, Hilda. La concepción del hombre en José Gaos y Francisco Romero

GRACIELA HAYES: Alejandro Korn. Lecciones de Historia de la Filosofía c. 1918

Los autores

Publicaciones recibidas en canje

Información para los autores

Sistema de selección de trabajos

Normas de citación y ejemplos más comunes

¿Por qué Filosofía Práctica e Historia de las Ideas?

Decía Alberdi que en nuestras naciones la filosofía, si bien se nutría de las fuentes universales del saber, debía surgir de nuestras necesidades. Sin desmedro de la dimensión puramente teórica, Alberdi acentuaba la dimensión práctica del saber filosófico. En estos días de vertiginosos cambios, fragmentaciones y perplejidades, se hace menester profundizar en la dimensión práctica de la filosofía. Al mismo tiempo se advierte la necesidad de una comprensión histórica que permita desentrañar las contradicciones de nuestro pasado y presente, abrir nuevas perspectivas para la interpretación de la actualidad, evaluar críticamente tradiciones culturales, iluminar las decisiones y orientar las acciones que se proyectan hacia el futuro. La publicación de ESTUDIOS de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas contribuye a la investigación seria y rigurosa sobre estas problemáticas, a su discusión y clarificación.

Esta publicación pretende, por una parte, ser un vehículo para la difusión y transferencia de la producción científica relativa a los estudios de Filosofía Práctica, Historia de las Ideas y disciplinas o problemáticas afines (estética, ética aplicada, ética social, estudios de género, estudios sobre la cultura, filosofía del derecho, filosofía moral, filosofía política, historia de las ideas latinoamericanas y del Caribe, historia de las ideas ibéricas, problemática de los derechos humanos, entre otras). Por otra parte, aspira a constituirse en un espacio de encuentro, diálogo, discusión, y análisis crítico de propuestas procedentes de todos los rincones del país, de América Latina y del mundo con la sola exigencia de la calidad científica y académica.