

INTELECTUALES, IDEAS E IDENTIDAD EN NUESTRA AMÉRICA*

Horacio Cerutti Guldberg**

ceruttihoracio@yahoo.com.mx

Analisando a simbologia do evento, pude constatar que foi um festival de identidades: identidade missioneira-guarani-kaingang, identidade gaúcha, identidade latino-americana e, finalmente, graças à eleições presidenciais, identidade brasileira. Tudo isso está a indicar que para chegar a uma identidade brasileira foi necessário percorrer um caminho bastante sinuoso (OLIVEN, 1992, p. 107).

Esto que afirmaba Oliven a inicios de los años ochenta como conclusión de su trabajo de campo en la zona de efervescencia del gauchismo podría extenderse, *mutatis mutandi*, a toda Nuestra América a lo largo de su historia y a lo ancho de su geografía. La identidad no está dada. Se llega a ciertas propuestas, siempre precarias, acerca de ella, después de recorrer un largo y sinuoso camino. Este camino atraviesa una especie de festival de identidades siempre parciales con aspiración de totalidad, siempre diversas, fuentes. Muy difíciles de atrapar y, a la vez, indispensables referencias obligadas para no carecer completamente de elementos de autocomprensión y para dejar establecido quién es quién y cómo cada quien es quien supuestamente es. Con esto, sin embargo, algo fundamental hemos ganado: las identidades no están ahí, se construyen y reconstruyen constantemente.

Antes de continuar, permítanme agradecer la gentil invitación para compartir esta reunión con ustedes. Particularmente, al Prof. Dr. Eugenio Rezende de Carvalho, a quien no tenía el gusto de conocer personalmente y quien tuvo la generosa iniciativa de proponer mi nombre como Conferencista Convidado. También a quienes integran la

* * Conferência de abertura do “IV Simpósio Internacional de História, Cultura e Identidades”, da Faculdade de História da Universidade Federal e da ANPUH/GO, no Campus Samambaia da UFG, Goiânia, Brasil, em 13 de outubro de 2009. Se han añadido algunas referencias bibliográficas a las que tuve acceso con posterioridad.

* * * Investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) y Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Directoria de la Asociación Nacional de Historia (ANPUH-GO) y la Comisión Organizadora de este Simposio. Esto me permite regresar, después de varios años a este querido país.

Conviene también aclarar que, si bien se me ha solicitado que hable primero, en esta apertura del evento, eso no necesariamente indica una prioridad epistémica de la reflexión filosófica respecto de otras disciplinas humanísticas y sociales. Más bien, desde mi punto de vista, la reflexión filosófica viene después, después de haberse 'alimentado' de las reflexiones y conocimientos que proporcionan otras disciplinas. Por ello, he decidido organizar esta exposición en tres partes: un panorama inicial, una recuperación de aportes de estudios específicos y unas consideraciones a modo de hipótesis de trabajo o sugerencias para avanzar.

Pero, antes de entrar a detallar estos puntos, he considerado que sería útil, para ubicarnos mejor, más contextualizada y situadamente en la compleja temática que nos ocupa, hacer algunas referencias autobiográficas muy concisas. Nacido en Mendoza, Argentina, junto a la frontera con Chile y, por lo tanto, en la lejanía de las pampas y en la cercanía de las montañas andinas, en estrecha relación con el agro, no para producir granos o criar ganado, sino para producir vinos (y tomarlos..., probándolos...), siempre sentí –sin saber a ciencia cierta por qué- una atracción por Brasil, su gente, su cultura, sus ritmos, su lengua, su comida y sus bebidas. Lo extraño e idiosincrático lo hacía más atrayente. Quizá, también, porque tuve la hermosa ocasión, cuando era un adolescente, de ver jugar a Pelé en mi tierra natal, donde un defensa (*fullback*) le detuvo un posible gol con la cabeza estirándose en una plancha horizontal. La gente se lanzaba por las escaleras para celebrar semejante hazaña inimaginable, ante un ídolo del fútbol mundial, que parecía bailar, danzar cuando jugaba. O porque me resultaba inadmisibles que no se nos pusiera al alcance nada de la producción cultural e intelectual brasilera, principalmente el acceso a la lengua. Así, me lancé por mi cuenta a leer en portugués, ayudado por el diccionario y por la aventurada experiencia de intentar leer en voz alta lo que no entendía para hacerlo más accesible. O, sobre todo, porque me indignaba que se considerara a Brasil como el enemigo geopolítico y estratégico por antonomasia. No es casual que cuando casi se produce el estallido de la guerra con Chile por unas disputas territoriales en el sur, las tropas argentinas se acantonaron en la frontera con Brasil y no precisamente con Chile, pero para esto yo ya estaba fuera de Argentina y veía desde la distancia y con relativa impotencia estos lamentables acontecimientos.

Volviendo a mi época de estudiante, lentamente fui zambulléndome en la producción literaria y, sobre todo, filosófica brasileña a mi modo y por mis modestos medios y nunca he dejado de admirar la creatividad inmensa, el rigor y pertinencia indiscutible de sus aportes. Quizá haber conocido y tratado posteriormente a algunos y algunas de sus grandes intelectuales ha sido un verdadero privilegio. No puedo dejar de mencionar que en mi primera visita al país, al ser hospitalariamente recibido por el admirable Maestro Antônio Cândido, después de platicar un rato me atreví a confesarle que me sentía muy a gusto, porque había tenido miedo de no comprender nada de la lengua oral portuguesa y todo lo que él decía me resultaba accesible. Cândido sonrió y me dijo suavemente y no sin un dejo de sutil ironía: es que, a pesar de mi pronunciación, yo estoy hablando en castellano...

En fin, me he atrevido a mencionar algunas, entre múltiples y muy valiosas anécdotas, para insinuarles que quien habla ha tenido durante años una actitud de apertura, de interés e inquisitiva hacia este país-continente y ha tratado de practicarla con disciplina y asiduidad.

El tema propuesto para esta conferencia es extremadamente complejo y me ha obligado a leer y releer infinidad de páginas. Resultaría una impropiedad pretender dar cuenta de todo ese valioso material en mi exposición, aunque intentaré consignar la mayor parte como sugerentes referencias. Después de darle muchas vueltas al asunto y de desvelarme en no pocas ocasiones, me ha parecido que una estrategia adecuada podría ser la que anticipé un poco antes. Exponer analíticamente algunos lineamientos principales de estas cuestiones para identificar algunos rasgos y relaciones con virtualidades fecundas. Recolectar, con todas las precauciones del caso, elementos parcialmente convergentes de sesudas propuestas más o menos recientes efectuadas en diferentes zonas del mundo y de Nuestra América acerca de estos aspectos. Intentar proponerles algunas pistas que me aparecen como promisorias para prolongar nuestras elaboraciones conceptuales al respecto y que quizá podrían servir para incitar al debate que tendrá lugar en estos días.

LINEAMIENTOS EPISTÊMICOS

Conviene colocar de inicio el centro de nuestra reflexión en la dimensión epistemológica, vale decir en el modo cómo se produce y se podría producir conocimiento acerca de estas cuestiones: intelectuales, ideas e identidad. Quizá también convenga consignar que la preocupación y hasta obsesión por la identidad ha ido acompañada en la región por una actitud semejante respecto de la integración. Al punto que se ha llegado a convertir en un tópico reiterado que los dos principales temas de la reflexión en la región han sido estos: identidad e integración. Y cabe pensar que el fenómeno aludido brumosamente como globalización no sólo no elimina estas cuestiones, sino que las recoloca sobre la mesa de la discusión con más énfasis, si cabeⁱ.

Una primera distinción que convendría consignar en relación con el tema, señala las diferencias entre dos modalidades de afrontar la cuestión de la identidad. He llamado a una ontológica y a la otra histórica, aunque cabría recargar el sentido de los términos y re-denominarlas ontologicista e historicista-culturalistaⁱⁱ. En el primer caso, el énfasis se coloca sobre una esencia que definiría el presunto ser homogéneo e idéntico de los integrantes de una nación, un pueblo, una etnia, una cultura o un grupo. La amplitud del colectivo depende de la selección previamente efectuada. En el segundo caso, la referencia sería a la construcción histórico-social de una identidad con sus matices culturales, simbólicos, sus experiencias constitutivas y su variabilidad y readecuación constantes. En el primer caso, el énfasis se suele colocar en una visión reductiva y hasta mistificadora de lo espacial geográfico (y hasta geopolítico). En el segundo, en lo temporal e historiográfico. En el primero, el pasado suele constituir un estadio más o menos ideal, paradisíaco y, por supuesto, en mayor o menor medida ficticio y arbitrario. En el segundo, el futuro suele presentar virtualidades no activadas y pletóricas de fecundidad. El presente está, en ambos casos, subordinado a las prioridades de las otras dos instancias de la temporalidad. Por otro lado, conviene también articular con estas consideraciones la pendiente tarea de integración. En relación con esta cuestión debo advertir que se trata tanto de integración interna como externa. Interna al grupo, comunidad, nación, etc. y externa, fundamentalmente en un sentido extra nacional o internacional. En general, lo que prima son consideraciones muy vagas y confusas, las cuales apelan a elementos supuestamente esenciales que harían tendencialmente ineludible esa integración: historia común; lengua común o diversas, aunque fácilmente comunicables; religiosidad común; intereses comunes; etc., etc. Sobre estas vaguedades lo que cabe decir, quizá un poco brutalmente, es que si efectivamente cumplieran esa

función, la integración de Nuestra América sería un hecho consumado y no todavía pendiente como es dolorosamente constatable y la Unión Europea jamás hubiera sido posibleⁱⁱⁱ.

Un último aspecto dentro de estas consideraciones previas, nos remite al sentido de esta última expresión: Nuestra América. Tomada de José Martí a partir de uno de sus artículos clásicos, nos coloca frente al ejercicio ¿constituyente? del auto-nombrarnos. Dar nombre, darse un nombre ¿consiste en brindarse ser? Si por “ser” aludimos a una identidad compartida y compartible, la cual nos hace sentirnos y vivirnos y apreciarnos y, no con importancia menor, que nos sientan, vivan y aprecien como “siendo” estos o aquellos más o menos específicos, esto podría confirmarse^{iv}. En todo caso, lo más relevante del asunto es que en ese auto-nombrarse se designa o refiere también un cierto proyecto, un anhelo, un ideal deseable y en esa precisa articulación se halla trabajando la noción de utopía en su sentido más potente. Lo he denominado lo utópico operante en la historia y alude a la tensión irreductible y motora entre un *status quo* intolerable y unos ideales anhelados como deber-ser o deseo-de-ser soñado despierto^v.

Munidos, entonces, con estos instrumentos preliminares avancemos en el entramado de esta cuestión. Lo primero que deberíamos señalar es que la metáfora del tejido suele operar aquí como anillo al dedo. Hay hilos que se entremezclan, ojala de modo muy bien articulado, hay dimensión estética, hay nudos y deslices, hay trama y articulaciones previstas, hay tela de donde cortar y reglas para armar y desarmar, hay ritmos y rutinas, hay novedades y reiteraciones. En suma, toda la riqueza de la artesanía reunida alrededor del esfuerzo por definirnos o sea por detectar, imponer, respetar nuestros propios confines. Hasta allí llegamos y más allá hay otros y otras tanto o más seres humanos que nosotros/as mismos/as. Y ahí estriba toda la dificultad. ¿Cómo marcar el límite y cómo mantenerlo vigente y efectivo? ¿O, también, derrumbarlo? Tejiendo y destejiendo, hilando y deshilando, tramando y seduciendo^{vi}. Lo cual nos coloca también frente al relevante aspecto de la metaforización y múltiples variantes lingüísticas más o menos convergentes^{vii}.

RECOLECTA

Vamos a retomar algunos aspectos de obras relativamente recientes que nos permitan vislumbrar algo de lo que se viene pensando en diferentes zonas del mundo en relación a aspectos que inciden directamente en la región y también en el interior de Nuestra América, no solamente desde diversas disciplinas, sino también desde muy diversas experiencias decisivas para lo que constituye hoy la compleja coyuntura que enfrentamos. Aquí me interesa mucho destacar el indispensable esfuerzo que debe efectuarse para recolectar los materiales producidos dentro de Nuestra América y que difícilmente circulan como sería deseable. Sólo la generosidad de quienes nos los han compartido y nuestra obstinación en su búsqueda, detección, recopilación, lectura, evaluación puede hacerles justicia, en parte, y, sobre todo, dejarse fecundar por unos esfuerzos colectivos tan valiosos y apreciables. Imposible resultará, por supuesto, pretender retener aquí todos los matices y sutilezas de los análisis aportados por los textos de referencia. Más bien, intento llamar la atención de quienes me escuchan o leen para remitirse a la atenta y cuidadosa lectura de esos valiosos materiales y, además, quedar en condiciones de avanzar en el tercer momento de mi exposición hacia una reflexión filosófica que tome en cuenta ese panorama rico, complejo, rearticulado y resemantizado que se nos ofrece desde tan diversos enfoques disciplinarios.

Comencemos por un trabajo todavía inédito del geógrafo y latinoamericanista polaco Andrzej Dembicz (1939-2009), quien nos insta, haciendo gala de gran y valiosa erudición, a ampliar la noción misma de esta América y, por consecuencia, de los estudios acerca de la región. Todo esto como un reto epistémico de primera magnitud, si pretendemos estar a la altura de los desafíos que presenta la coyuntura actual. Según Dembicz:

hay que tener presente que tal ampliación temática (interamericana, transatlántica y transpacífica) implicaría efectos absolutamente sustanciales y nuevos tanto para el concepto y la filosofía propia de los estudios sobre Latinoamérica, como, y esto sería de primerísima importancia empírica y analítica, para las interpretaciones de las realidades latinoamericanas del siglo XXI:

- Primero, ofrecería una totalmente nueva e inimaginablemente rica ampliación del repertorio temático de estudios latinoamericanos.
- Segundo, crearía tanto la posibilidad como también el imperativo de tomar en cuenta en los temarios tradicionales factores y condicionantes hasta ahora descuidados o subestimados, lo cual

permitiría una nueva, más amplia y más completa interpretación de los problemas ya estudiados.

- Tercero, esto forzosamente implicaría unas nuevas relaciones de los estudios latinoamericanos con los American Studies, o European Studies, o más generalmente con cualquiera género de Area Studies, en todos los aspectos de relaciones académicas, desde los conceptuales y temáticos hasta los formales.
- Finalmente, tal enfoque conceptual y metodológico, implicaría cambios en los procesos de formación de segundo y tercer nivel universitario, o sea de maestría y de doctorado (DEMBICZ, 2009, p. 30).

En un trabajo muy sugerente un historiador judío canadiense francófono, estudioso del judaísmo, brinda elementos para atisbar la complejidad de la identidad judía y sus relaciones con el sionismo (RABKIN, 2008). Lo que resta claro de su documentado estudio es la oposición entre judaísmo y sionismo y, por cierto, diversas y abigarradas variantes al interior de cada sector con sus alianzas respectivas. En todo caso, el sionismo aparece como una creación decimonónica en la Rusia zarista. Poco a poco va consolidando la idea de nación propia de un pueblo que debería volver a un determinado territorio para garantizar su seguridad a cualquier costo. Lo cual aparece opuesto a la versión judía del pueblo exiliado por sus pecados y que no podrá volver hasta la culminación de los tiempos, en un volver más simbólico que geográfico. Este análisis le permite al autor, paradójicamente, mostrar las dificultades de ser judío en Israel.

La especificidad de la construcción israelí sionista no puede ser pasada por alto.

Recordemos que el sionismo es único entre los movimientos nacionales; si bien los otros movimientos de liberación nacional deben independizar al pueblo y establecer su control en el territorio nacional, el sionismo debe crear una lengua, formar una nueva conciencia nacional, trasladar al pueblo al otro extremo del planeta, reemplazar a la población local y defenderse contra los intentos de esta última de recuperar los territorios colonizados. Según la historiadora Anita Shapira, “la psicología sionista se forma por dos parámetros contradictorios: un movimiento de liberación nacional y un movimiento de colonización europeo de un país en Oriente Medio” (RABKIN, 2008, p. 175).

Esto conduce incluso a alterar el sentido de términos bíblicos. La confianza en la providencia divina se convierte en confianza en la fuerza de las armas (cf. p. 180-181). A esto se añadirá la alianza con los sionistas cristianos (p. 232-233). En fin, por todo lo dicho, resulta constatable para el autor que “[...] *la nueva identidad israelí se aleja cada vez más de la identidad judía tradicional*” (RABKIN, 2008, p. 301).

Por su parte, una destacada filósofa marroquí, educada por mujeres analfabetas, permite atisbar las dificultades de ser mujer e intelectual en el mundo islámico, defendiendo además la democracia en su pleno sentido (MERNISSI, 1992). En este magnífico estudio escrito al finalizar la guerra del Golfo, desarrolla un especial esfuerzo por articular religiosidad con sus simbolismos e iluminismo. Insisto, no como conciliación, sino como articulación factible. Conviene escucharla:

Creo de que ha llegado el momento de que aclare la razón por la que, a menudo, identifico árabes e Islam y por qué, a partir de ahora, voy a hablar sobre todo de los árabes y de la lengua árabe [...] No soy la más indicada para hacer panarabismo, ya soy, étnicamente, como la mayoría de las marroquíes, más bien bereber, y sabemos que este detalle nimio causó problemas en el momento de la constitución de la Liga árabe. ¿Si es árabe, qué pintan ahí bereberes y sudaneses? [...] Por tanto, a partir de ahora, utilizaré indistintamente las palabras árabe y musulmán, no porque sean sinónimas, pues hay musulmanes que no son árabes (iraníes, turcos, chinos, etc.) y árabes que no son musulmanes (minorías árabes cristianas o judíos), sino porque el Islam se expresó originariamente en árabe, y esta expresión originaria es determinante. El Corán fue revelado en árabe [...] el peso del árabe como lengua originaria de lo sagrado atraviesa todas las diferencias [...] No digo que el Islam se reduzca a la arabidad, lo que sería absurdo y, sobre todo, racista [...] Por una necesidad pedagógica de clarificación, me limitaré a explorar la manera de pensar y de ver del grupo al que pertenezco, es decir, el que participa a la vez de la cultura árabe y musulmana. Digo bien cultura y no raza, pues muchos argelinos, marroquíes, lo mismo que los sudaneses, no son étnicamente árabes, pero están empapados de lengua árabe y cultura musulmana, y ambas están íntimamente ligadas. Y como lo que trato de hacer consiste en explorar nuestro territorio mental, es decir, la acumulación de imágenes y símbolos que rigen nuestras emociones y nuestra mentalidad, nuestros esquemas culturales y nuestros puntos de referencia de civilización, que nos permiten no sólo comprender el mundo, sino situarnos en él y actuar, Islam y lengua vienen a ser, en este contexto, prácticamente lo mismo (MERNISSI, 1992, p. 30-31).

En uno de sus últimos libros Hugo E. Biagini ha logrado conjuntar elementos muy valiosos para esta reflexión a partir del caso argentino. Tomando en cuenta inapreciables fuentes y bibliografía pertinente, nos pone al alcance obras y autores prácticamente desconocidos en un esfuerzo por conjuntar y comparar búsquedas identitarias o, mejor, identificatorias. Todo en medio de una ironía y un humor muy sutiles y apreciables. Aproxima hasta asociarlos y hacerlos convergentes a procesos como los de

utopía a identidad y lo hace en términos que cabe resguardar. Aludiendo a la primera mitad del siglo pasado afirma:

puede calificarse a esta etapa en cuestión como uno de los momentos más contrahegemónicos de la vida argentina, signada por una cultura de la resistencia donde grandes luchadores sociales, guiados por un pensamiento emancipador, sostuvieron una gama de instancias alternativas que todavía siguen en pie como desafíos fundamentales para la urdimbre de nuevas utopías y la plasmación de nuestra identidad (BIAGINI, 2009, p. 113).

No puedo menos que recordar su valiosa recolección de la larga serie de supuestas “insuficiencias” atribuidas al grueso de la población en aquella época de la Argentina y, por desgracia, que se prolongan hasta nuestros días con adaptaciones específicas:

- el pueblo-niño o la multitud amorfa y sin carácter;
- los bohemios infectados por la abulia y los tuberculosos de la voluntad en la lucha por la vida;
- el sindicato como una asociación colonial compuesta por gente anodina;
- el mestizaje que acarrea desastrosos resultados para el progreso, motorizado por la segregación y el antagonismo raciales;
- quienes viven en la incivilización por no pertenecer al tronco caucásico;
- los ejemplares subhumanos como el negro, con sus relajadas actitudes;
- los pobres belicosos, los delincuentes natos y los idiotas amorales;
- el infante, el adolescente y el salvaje por sus enormes déficits ético-intelectuales;
- las mujeres, por su inferioridad cerebral, pasividad y perversión, por sus genes regresivos y su rechazo al pensar, así como por el escaso vuelo de su imaginación creadora, por sus pasiones exacerbadas y su especificidad materno-filial, en suma, por ser género y no individuo como el hombre – verdadero artífice de la cultura;
- las feministas por resultar partidarias de un masculinismo al revés;
- la democracia por representar la universal mediocridad de la soberanía numérica;

- la revolución por consistir en una vía anormal para evadir la competencia y el rumbo evolutivo;
- los anarquistas y comunistas como suicidas y aniquiladores sociales;
- quienes reniegan del imperialismo sin visualizar que la Argentina está llamada a cumplir ese mismo papel mundial;
- las versiones no esencialistas sobre la patria y la nación;
- el movimiento [universitario] reformista de 1918 por tratarse de una jauría apátrida de masones, liberales y socialistas o, desde otra perspectiva sectaria, por constituir un fruto del fantasioso mesianismo pequeño burgués; el yrigoyenismo como peligro público y enfermedad nacional, y el mismo Hipólito Yrigoyen como tiránico hechicero del populacho. (BIAGINI, 2009, p. 109).

En la reedición de un libro publicado hace unos años y que seguramente tuvo como origen una tesis doctoral, Alexander Jiménez Matarrita procura cuestionar e invalidar definitivamente lo que denomina peyorativamente como discurso del “nacionalismo étnico metafísico”, que habría sido elaborado por filósofos profesionales costarricenses para dar cuenta de la identidad del país a mediados del siglo pasado (JIMÉNEZ MATARRITA, 2008). Conviene señalar, antes de recuperar sus valiosos aportes, que el libro adolece de una falla central: nunca reconstruye históricamente el discurso que pretende descalificar. Salvo algunas referencias aisladas, todo se resuelve en referencias a la antología ‘literaria’ de Adolfo Bonilla editada por primera vez en 1957. Por lo tanto, la acusación se limita a lo no expuesto ni analizado, pero sí satanizado. Y, lo más probable, es que tenga razón, pero no queda el trabajo bien fundado. Con todo, hay elementos muy valiosos para recuperar, incluso en abierta confrontación con lo que el autor hace. Por ejemplo, prácticamente todas sus fuentes son europeas y se dedica a criticar esa modalidad de asimilación cuasi mera copia de muchos de nuestros intelectuales hasta el día de hoy. Un poco aquello de hagan lo que yo digo, pero no lo que yo hago.

No es casual que Jiménez Matarrita aluda también a la social democracia. Es que su papel en Costa Rica ha sido indudablemente protagónico con sus pros y sus contras. Justamente en los años en que se desarrolló lo que denomina el pensamiento del “nacionalismo étnico metafísico” se darían también los mayores avances sociales producidos por la gestión social demócrata. Pero, a su vez, esta gestión enfatizaría ciertas “fronteras” o limitaciones para sectores sociales y étnicos de modo excluyente o

marginador. Esto traerá consecuencias graves para la cotidianidad de los sectores caribeños del país. Los afroamericanos, particularmente de origen jamaquinos dispuestos a laborar en las plantaciones bananeras, son los que sufrirán más estas discriminaciones producto de la invención de la “blancura” (JIMÉNEZ MATARRITA, 2008, p. 178, 198-200, 218).

Los nacionalistas metafísicos dibujan una metafórica metafísica. Borran las peripecias del proceso histórico para colocar en su lugar una edad de oro que no acaba. Mediante términos de corte metafísico y romántico: como espíritu, alma, ser, esencia, del pueblo y de la nación, intentan recupera la colonia como una edad dichosa [...] las nociones de alma nacional y ser de la nacionalidad configuran un imaginario complaciente y perezoso [...] Alma y ser nacional son, pues, en este contexto ideológico, coartadas para evitar la percepción de la desigualdad y complejidad, y de las relaciones sociales de dominación y sujeción que cruzan de punto a punto las sociedades (JIMÉNEZ MATARRITA, 2008, p. 219-220).

Por su parte, en un trabajo elaborado en los años ochenta, el filósofo paraguayo Juan Andrés Cardozo delimitaba cuidadosamente la función epistémica que atribuía a la filosofía, justamente para evitar posiciones repetitivas e imitativas sin creatividad; la negación del filosofar en suma.

Para Cardozo, filosofar implica pensar. Desde las exigencias del existencialismo y desde una visión deudora de la relectura de Hegel, el filósofo paraguayo insistía en la necesidad de una filosofía apegada o deudora de los aportes de la ciencia y la tecnología para poder dar cuenta de la realidad y brindar propuestas eficaces de transformación. Por ello, en el marco de las lecturas de aquellos años 70, como Bachelard, Althusser, Foucault, la primera generación de la Escuela de Frankfurt (Horckheimer, Adorno, Marcuse), etc., insistirá en visualizar a la filosofía como “práctica teórica”.

Ya en el Prefacio tomaba posición claramente:

Si la verdadera filosofía es el proyecto racional de la emancipación humana, mal haría en no sacudirse de los prejuicios colonialistas. Ya es hora de cortar la prolongación de una cultura sensorial y emanatista, que sólo puede aportar una visión exótica y alienante de nuestro mundo, y no su autonomía e inserción en la gesta creativa de la ciencia y del saber de nuestro tiempo (CARDOZO, 1984).

En una de las partes más logradas de este aportativo estudio, Cardozo desarrolla la necesidad de la confrontación crítica de las ideas no como dinámica didáctica, sino como ingrediente inherente a la producción de un pensar o filosofar pertinente. Su trabajo sobre la dialéctica de la percepción es muy sutil y preciso (CARDOZO, 1984, p. 53-66). Sin ánimos de exhaustividad, intentaré recuperar algunos aspectos de su reflexión. En principio distingue entre mirar y ver y asocia el ver con un examinar y reconocer las cosas que nos rodean y ocupan.

Ese ver permitirá discernir, ubicar los fenómenos y la experiencia. El ver nos sitúa en actitud relacional frente a la realidad y nos permite observar, considerar, advertir y juzgar los hechos y todo lo que en ellos converge y de ellos deriva. El ver permite percibir causas y móviles y, añadiría, proyectos y pretensiones. Se transmuta en visión de imágenes y éstas adquieren figuras familiares. No hay neutralidad, porque el discernir implica tomas de posición.

El ver se hace así mirar situado y nos coloca en situación de permanente buscar e inquirir. Y también amparo. Con todo, no siempre se ve y, muchas veces, se prejuzga y se cae en inmediatismos y errores. El egocentrismo y las ideologizaciones hacen aquí su ingrata tarea obstaculizadora.

En su excelente estudio ya citado, el antropólogo social brasileño Ruben George Oliven, brinda pautas decisivas para comprender la identidad gaúcha y para quedar en mejores condiciones de plantear la cuestión identitaria en relación con las naciones. Apoyado en lo mejor de las tradiciones intelectuales disponibles al respecto a comienzos de los 90, Oliven se ocupaba de las complejas relaciones entre la parte y el todo, como titula su libro. A partir de Durkheim recordaba la función aseguradora de la continuidad del clan por parte del tótem.

Y, finalmente, el examen del funcionamiento y la prédica tanto del Tradicionalismo como del Nativismo conduce a una interrogante clave:

Como pode um discurso ser simultaneamente anacrônico e eficaz? Onde está a contradição: no emissor ou no receptor da mensagem? Ou uma interpretação de quem analisa o processo? (CARDOZO, 1984, p. 126)

Actualmente, Menara Guizardi realiza su tesis de doctorado en Antropología Social en la Universidad Autónoma de Madrid sobre la capoeira en un valioso esfuerzo

por distinguirla de su absorción por parte del discurso de la identidad nacional mestiza y con el ánimo de mostrar su extensión y apertura hacia una visión identitaria más incluyente. Así, por ejemplo, examina con todo cuidado la repercusión internacional de la tradición del *Mestre Bimba*, las diferencias con los enfoques del *Mestre Pastinha* y la sutileza de la recuperación de la malicia como instrumento fundamental de autoafirmación de los afrobrasileños^{viii}.

Por su parte, el filósofo boliviano Luis Tapia, en uno de sus últimos libros que prolongan su estrategia teórica de ir siguiendo meticulosamente los meandros de las coyunturas de su país, propone algunos puntos decisivos para apreciar el alcance de las transformaciones a que asistimos. Quizá uno de los principales obstáculos a sortear sea lo que denomina “el miedo a la libertad de los otros” (TAPIA, 2008, p. 19). Discípulo estudioso y creativo continuador de la obra de René Zavaleta Mercado, Tapia no duda en afirmar una constatación básica: “... sólo la igualdad socioeconómica crea las condiciones de posibilidad de una igualdad política efectiva” (TAPIA, 2008, p. 29).

Y es, justamente, en esa base, en ese fondo o trasfondo inmerso en lo cotidiano que hierve la política salvaje.

La política salvaje implica un paso al reconocimiento intersubjetivo sin posiciones ni identidades sociales fijadas. Es reconocimiento de la autonomía colectiva plural. En cierto sentido, la política salvaje es la masa. En la masa se cancela el orden social. La masa es el desorden de una civilización. Es el desorden de la libertad colectiva.

La masa implica la ausencia y eliminación de líderes y jefes. La masa es la igualdad política de facto y en movimiento, es la intersubjetividad carnal más allá de la cultura. Es la experiencia de la totalidad desorganizada y desconcertada. La masa es la experiencia de lo sublime en lo político, el sentimiento inefable de lo humano sin diferenciar ni ordenar.

La política salvaje es la eliminación de los jefes. El cultivo de la autonomía moral e intelectual es un medio. La desorganización colectiva es otra, es decir, espacios de confluencia y participación sin centro ni institucionalización (TAPIA, 2008, p. 119).

¿Será?...

Un texto colectivo sobre las experiencias del poliamor entre lesbianas latinoamericanas, que acaba de aparecer, está cargado de sugerencias relevantes para estas reflexiones. Las desobedientes, es el título del volumen, muestran, entre otras dimensiones y en las reflexiones de la hondureña Amanda Castro, que el deber ser puede

ser también algo más que una normativa impuesta o imponible y presentarse como una seductora tendencia hacia la plenitud de la satisfacción.

En su introducción, la dominicana Yuderkys Espinosa Miñoso aclara qué entender por poliamor.

Poliamor, relaciones abiertas, amor libre, sexo casual son todas diferentes maneras con las que a través de los tiempos se ha nombrado la experiencia de la multiplicidad del encuentro, el deseo, el relacionamiento amoroso, la sexualidad y el erotismo entre personas humanas, por fuera de la normativa social de la monogamia (AQUISE; et al, 2009, p. 6).

La colega peruana, Norma Mogrewejo Aquisé, pugna por resistir a las formas policíacas de mantenimiento de la normatividad social y convoca a evitar reglamentaciones del deber ser (AQUISE et al, 2009, p. 67). Por ello, invita a cuestionar los valores establecidos y disponerse a replantear los pactos (AQUISE et al, 2009, p. 71). Y es que la labor destructiva y socavante del deber ser tiene que ser advertida para poderla despotenciar.

la imposición del “deber ser” funciona igual que la lesbofobia internalizada. Se puede pretender dejar de ser o de sentir y violentar el ejercicio de tu libertad y ser o hacer el producto de los dictados de los demás, de la norma social [...] lo que es peor, muchas veces somos nosotras mismas parte de la corte justiciera cuando emitimos sentencias absolutistas, desde un orden preestablecido, sin oír argumentos (AQUISE et al, 2009, p. 70-71).

Este cuestionamiento al poder establecido es tan radical que conlleva la demanda de recrear las reglas mismas del amor, ni más ni menos (AQUISE et al, 2009, p. 72). Y es tal la demanda de reapropiarse de la capacidad de decidir por sí mismas que la colombiana Tatiana Paola Hernández Nieto reivindica la sugerente noción de “femimisma”.

Un volumen de inicios de esta década incluye excelentes trabajos de mujeres mayas –uso el término con muchas precauciones como se verá más adelante– guatemaltecas muy destacadas en sus luchas y búsquedas. En el prólogo, María Luisa Cabrera anota la mixtura de la identidad, después de haber hecho un hermoso paralelo entre el *güipil* –tejido de formas y colores diversos– y las experiencias de vida aludidas en este volumen tan significativo (MACLEOD; PÉREZ-ARMIÑAN, 2008).

Adela Delgado Pop llama la atención sobre una cuestión capital: el papel del grupo en relación con el sentirse parte y el poderse autonombrar. Y pone con esto el dedo en la llaga. Veamos cómo lo expresa.

Mi madre nunca dice “yo soy maya” o “soy indígena”; pero nunca deja de decir “yo soy Q’eqchi’ y creo que es porque su identidad está más ligada a la íntima esfera del “pueblo de las montañas y las planicies” y no tanto con un concepto que tiene mucho de académico y revolucionario, pero que hasta cierto punto tiende a homogenizarnos porque nos convierte en “mayas” sin expresar nuestras diferencias, especificidades, rivalidades y también, ocultando nuestros prejuicios y discriminaciones. Me pregunto ¿en dónde y quiénes debaten acerca de esto? (MACLEOD; PÉREZ-ARMIÑAN, 2008, p. 20)

La socióloga María Inés García Canal (2009), profunda y erudita conocedora de la obra de Michel Foucault, ha culminado su trabajo de tesis doctoral sobre los archivos de un famoso manicomio mexicano “La Castañeda”, creado en 1900 por Porfirio Díaz. Su trabajo abarca materiales hasta 1930. Lo sugestivo para lo que nos ocupa es que son los médicos quienes construyen la identidad de los locos mediante la historia clínica y a partir de ciertos “síntomas”. Los locos se resisten incluso por medio de la escritura a estas imposiciones. Hasta podríamos llegar a decir irónicamente que muy pocos de nosotros nos salvaríamos de ‘presentar’ esos síntomas... En todo caso, lo que queda absolutamente cuestionado en su trabajo es la supuesta alteridad u otredad, que en verdad es un constructo manipulado hasta en sus menores detalles. Ello conduce a reexaminar con todo cuidado semejante noción relativa.

Para el caso cubano, entre las investigaciones más sugerentes se encuentran las del filósofo y literato Enrique Ubieta Gómez (1993). En un libro colectivo más reciente^{ix}, el mismo Ubieta retomaba palabras del Che a propósito de la labor intelectual crítica.

Y recalca, a propósito del papel que debía jugar el intelectual en el socialismo: “No debemos crear asalariados dóciles al pensamiento oficial, ni ‘becarios’ que vivan al amparo del presupuesto, ejerciendo una libertad entre comillas. Ya vendrán los revolucionarios que entonen el canto del hombre nuevo con la auténtica voz del pueblo”. Porque para el Che, como para Fidel [...] no podía haber conflicto entre libertad y compromiso, si se trataba de un creador revolucionario (UBIETA GÓMEZ, 2002, p. 68).

El investigador ecuatoriano Sebastián Granda Merchán (2003) examina con cuidado, en un trabajo de tesis, la situación escolar del Ecuador en relación con las

atribuciones identitarias que descubren los textos elaborados para los alumnos. En ellos aparecen como rasgos característicos: la idealización de los blancos más corrupción una descontemporaneización de los indígenas, un enfrentamiento entre nacionalidades vrs. etnicismos o etnitización –rituales- y la reivindicación de los afroamericanos ecuatorianos como “pueblo” frente a ‘mestizaje’ (GRANDA MERCHÁN, 2003, p. 56, 57, 58-59). A propósito, una cita de Juan Montaña, afroecuatoriano, resulta muy significativa:

Sociedad y Estado ecuatorianos nos han mirado con los ojos de la anticultura. O de la incultura. Querían (o quieren) matarnos con la indiferencia. Ya no es posible, ni será posible. El historiador afroesmeraldeño Juan García Salazar dijo y con justicia: “si no nos definimos como Pueblo Negro seremos orillados hasta la desaparición”. Definirnos como Pueblo Negro es asumir una defensa política y ya lo hemos hecho. Es volvernos políticamente visibles (MONTAÑO apud GRANDA MERCHÁN, 2003, p. 60).

El “simple “reconocimiento”” opera como despolitización (GRANDA MERCHÁN, 2003, p. 61). Por ello es menester una mirada crítica intercultural y convoca a no invisibilizar “las relaciones de poder (discriminación, segregación y explotación)” (GRANDA MERCHÁN, 2003, p. 64).

¿PISTAS PARA EL ULTERIOR DEBATE?

Probemos una de las posibles narrativas y sometámosla a crítica y autocrítica incansable.

A estas alturas debe ser evidente, pero conviene destacarlo: la identidad no es algo dado, sino construido. Puede aparecer como dada de manera obvia, aunque interrogarse acerca de ella, surge y resurge apenas se enfrentan leves obstáculos. ¿Quién soy? ¿Quiénes somos? ¿Por qué somos así y no de otra manera? ¿Podríamos ser de otra manera? ¿Por qué hay otros/as diferentes? Identidad es ser sí mismo y parecerlo. En no pocas ocasiones lo que se está seguro de ser no aparece ante los demás como tal. Y esto exige poner la atención en quienes aprecian lo que de nosotros aparece o supuestamente se muestra y esclarecer cómo lo aprecian, lo receptan, lo perciben.

Y aquí entra el tema decisivo de la percepción. Desde mediados del siglo pasado y gracias a los aportes, entre otros, de Norwood Russell Hanson (1924 – 1967), quedó claro que el tópico: “percibimos igual e interpretamos distinto”, no se sostenía. Percepción y conceptualización se hallan unidas en una articulación compleja. Sin concepto implícito no hay percepción. Pero, entonces, ¿cómo modificar la percepción y la conceptualización o interpretación? O, mejor todavía, es que quizá la interpretación incluya percepción y concepto. Lo cual nos vuelve a la cuestión compleja de la articulación o convergencia entre percepción y concepto. Sólo con una experiencia intensa y atravesada con suma atención se podría avanzar, dado que conceptos y percepciones se confrontan entre sí y con la experiencia. Esto es lo que proporciona cambios y modificaciones y, lo que no es menos, nuevas rutinas o hábitos. Según estos últimos, las expectativas se ven satisfechas y esto, en su reiteración fenoménica, va ratificando percepciones y conceptos o, para decirlo de conjunto, interpretaciones^x.

El ya citado filósofo paraguayo Juan Andrés Cardozo proponía una sugerente esquematización del quehacer cultural, mediante la articulación de cuatro sistemas: de representación, de normatividad, de expresión y de acción social^{xi}.

Las articulaciones de interpretaciones, por así decirlo, ‘probadas’ o ‘verificadas’ se van articulando y condensando en una trama, la cual va dando lugar a condensaciones simbólicas^{xii}. Los actos de fe, las confianzas, las seguridades se van consolidando y se actúa, se vive a su interior como si así fueran las cosas. ¿Lo serán? Basta con salir de viaje, encontrar a otro/as para que estas seguridades se vean puestas a prueba. Esto puede ocasionar ratificaciones, incluso cerrazones dogmatizantes, o aperturas flexibles y reinterpretaciones.

Las cosmovisiones o visiones del mundo (*Weltanschauungen*) operan de este modo. Como grandes matrices de codificación establecidas a las que se echa siempre mano para ubicarse, situarse, saber de dónde vienes y a dónde vas. Para retomar rumbos y recolocarse frente a sí y a los/as demás. En esos esfuerzos se juegan innumerables juicios de valor y se discierne –con mucha inconsciencia- entre iguales y desiguales, entre unos/as y otros/as, nosotros/as y vosotros/as, valiosos/as y desvalidos/as, apreciados/as y despreciados/as, etc.

La axiología cumple aquí un papel discriminador inmenso. Si, además, está apoyada en consideraciones trascendentes (divinidad, plan o proyecto divino, etc.) la cuestión se complica más todavía^{xiii}. Habrá entonces –como ha sido común en la historia-

salvadores/as y condenados/as, buenos/as y malos/as, etc. Estas oposiciones binarias fomentan dualismos excluyentes que se suavizan o maquillan con universos o pactos o convenios o arreglos más o menos oportunos. O bien con luchas a muerte, exterminios, genocidios, puntos finales, etc.

También brillan aquí las salidas impropias moralizantes: hay que ser buenos, caritativos, acogedores, incluyentes, hospitalarios, etc. En este punto topamos con el tópico inevitable del deber ser, anhelo de ser, deseo de ser, lo que pudiera ser, lo que se ansía que sea, etc., etc. En todo caso, su articulación o el deslizamiento de uno a otro: ser a deber ser o su inversa. No es nada mecánico y, menos, apacible o 'natural'. Es siempre un proceso complejo que suele involucrar o suponer conflicto. El peligro de la falacia naturalista es aquí explícito.

Pero, además, resurge aquí la cuestión social, la cual no puede ser más que el reconocimiento del conflicto social estructural. Salvo que se pretenda también suavizarlo y mantenerlo como un simple añadido o derivado: lo que es debe ser o debe ser para ser^{xiv}.

Para legitimar estas diversas variantes de identidades operan configuraciones ideológicas muy diversas. La ideología, por definición, deforma, altera, modifica, aliena, enajena posiciones, intereses, proyectos, anhelos en pugna. Sacraliza unos y sataniza otros.

Las ideas se articulan, así, en función de estas configuraciones. Claro es que no hay ideas sin mediación lingüística o hablística para ser más precisos^{xv}. En las invenciones de nuestros estados nacionales balcanizados se hizo recurrente el tópico de la identidad, ahora sí colectiva, en buena medida homogeneizada, para dar cuenta de una cierta "esencia" o "ser" nacional de la cual participarían todos/as los integrantes de ese conjunto, unificados por esos rasgos compartidos. Por cierto, que a su interior, desde el mismo punto de partida, ya había que efectuar distinciones: no era lo mismo mujeres que varones, analfabetos que alfabetizados, indios o negros que blancos, paganos que cristianos, campesinos que urbanos, clasemedieros que nobles o aristócratas, incultos que cultos, trabajadores manuales que intelectuales, etc. Todas estas fronteras internas aparecían disimuladas por la frontera externa, la cual tampoco era impermeable o infranqueable. Así migrantes iban y venían, extranjeros se naturalizaban, naturales se evadían, etc.

Los/as intelectuales o quienes habían tenido el privilegio del entrenamiento profesional en estas tareas, fueron cumpliendo así papeles y funciones muy destacadas

en la consolidación de una visión de la identidad nacional consolidada. Mucho más cuando hubo que echar mano de ella para enfrentar agresiones externas y enfrentar las diversas variantes de los esfuerzos recolonizadores o, posteriormente, directamente imperialistas. La *intelligentsia* aportó metáforas y simbolismos más elaborados a partir de las vivencias y articulaciones lingüísticas de las mayorías de la población. Se rearticuló así la noción de pueblo como contenedor y referente de la totalidad de lo nacional, siempre también diferenciado dependiendo de las coyunturas y las correspondientes discursividades. Podía incluir al conjunto o designar a las 'bases' de la sociedad. Podía ser el sujeto formal de la soberanía o limitarse a una forma alusiva. Para ejercer la soberanía debía incluir ciertos requisitos: sexo, formación, propiedades, etc. Así, la metaforización permitió intercambiar términos para mostrar las polifacéticas potencialidades de ese ser colectivo de pertenencia abrasiva.

El lenguaje y, sobre todo, el nombrar y nombrarse fue adquiriendo renovadas intensidades. Nombrar, poder nombrar, quererse nombrar, llegar a nombrar era casi como apropiarse y, en el mismo movimiento, darle vida propia a un modo de ser justificado y legitimado.

La dispersa sociedad, ámbito de reinado del individualismo más competitivo y excluyente, daría lugar a la revaloración de las vivencias comunitarias donde lo colectivo, compartido, compartible y proximal daría lugar a la exaltación de la vida comunitaria. La comunidad aparecería como el concepto límite de la organización nacional y se procuraría identificar lo nacional con lo comunitario. Comunidad aparecería enfrentada a sociedad como su precedente y, sin paradoja, consecuente siempre superador en tanto modalidad organizativa de lo humano. Aquí, como siempre, la familia resurgiría como garante de toda vida digna; el ámbito de gestación, emergencia, formación y adaptación de los humanos a la vida comunitaria. Si esa dimensión fallaba todo salía mal. Si algo salía mal en relación con el conjunto, ya se sabía a quién atribuirle las responsabilidades por esos fracasos, indisciplinas, falta de moldeamiento adecuado.

La sumisión fue adquiriendo cada vez más fuerza, sobre todo porque había que 'calmar', 'encauzar', 'disciplinar' a aquellos que habían estallado para dar lugar a la transformación independentista y al surgimiento mismo de los estados nacionales. En ese vaivén, después de estimular a la lucha heroica por la emancipación había que calmarlo todo para evitar nuevas rebeliones. Rebeldía y caos, resistencia y violencia indiscriminada, anarquía y desinstitucionalización venían como anillados o fuertemente

articulados. Fenómenos todos disolventes, dignos de ponerlos en obra por tiempos muy acotados y siempre bajo control. Caso contrario, había que echar mano a la fuerza para volver todo a su orden normal. ¿Quién decidía y decide cuál es ese orden supuestamente normal? Generalmente la fuerza suele brindar, si así fuera más viable su ejercicio y hegemonía, razones, aunque su razón no sea más que ella misma. Quien tiene la fuerza decide qué y cómo conviene, está bien, debe ser...

Así, la experiencia de la alteridad está siempre transida de la conflictiva social que sólo mediante una transformación estructural de fondo y forma, de rutinas y códigos, de reglas del juego y posibilidades podría modificarse y abrir nuevas alternativas efectivas a algo que no fuera más de lo mismo y sí, de veras, un futuro nuevo, ingenioso, plétórico de potencialidades.

¿Podrían quienes integran la inteligencia aportar para esta labor? Sí, siempre y cuando moderen la petulancia y soberbia de su disciplinamiento y conocimientos acumulados para abrirse a otras dimensiones difícilmente aprehensibles de la vida humana, a manifestaciones diversas, a ingeniosas novedades, a divergentes valoraciones, a poderes insospechados, a divertimentos novedosos. Las ideas, entonces, no surgirían sólo de los profesionales en la producción de las mismas, sino que el entrenamiento de algunos/as podría servirnos a todos/as para la búsqueda de nuevas articulaciones, de nuevos horizontes, de nuevas experiencias. Aquellas que no implicaran simplemente sumisión, ninguneo, desprecio, renunciadas, reduccionismos, limitaciones, cosificación y supuestas seguridades brindadas por el tener. Donde el despliegue de potencialidades fuera no sólo sorprendente sino grato y plenificante.

NOTAS

Sobre integración remito a mi libro *Democracia e integración en Nuestra América (ensayos)*. Mendoza, Argentina: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, 2007. 182 p.

ii Cf. mi trabajo "Identidad nuestroamericana", texto de la conferencia pronunciada en el Instituto de Historia de la Universidad Católica de Valparaíso, Chile, el 4 de septiembre de 2006, en: *Y seguimos filosofando...* La Habana: Ciencias Sociales, 2009 (en prensa). Tomé como base para esa conferencia el texto inédito en español de mi trabajo del mismo título publicado en ruso en: *Pensamiento contemporáneo de América Latina: identidad y globalización* (Estrellas del pensamiento contemporáneo). Ekaterinburg: Casa Editorial Discurs Pi, 2006, p. 15-31. Antecedentes de estas reflexiones se encuentran en la primera sección "La cuestión de la identidad" de mi libro: *Memoria comprometida*. Prólogo de Eduardo Saxe-Fernández (Cuadernos Prometeo, 16). Heredia, Costa Rica: Universidad Nacional, 1996, 170 p. y en mi artículo "Identidad y dependencia culturales" en: David Sobrevilla (ed.). *Filosofía de la cultura* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 15). Madrid: Trotta, 1998. p. 131-144.

iii Cf. mis trabajos: "Hacia unas nuevas bases discursivas para la integración", en: *Revista Mexicana de Política Exterior*. México, Instituto Matías Romero de la SRE, No 84, julio-octubre 2008, p. 43-68 e "Ideas e imaginario simbólico para la integración de nuestra América", en: Maneiro Nelly, (ed. y comp.) *Integración, cooperación e internacionalización de la educación superior*. Universidad Nacional de San Luis/ Nueva Editorial Universitaria, 2009. p. 65-99.

iv Cf. mi "Nuestra América" en: Boris Berenzon y Georgina Calderón (dirs.), *Diccionario Tiempo Espacio*, Tomo II, México, IPGH/UNAM. p. 25-30.

v Cf. entre mis trabajos más recientes al respecto, "Tiempo y espacio de utopía" en: Valencia, Guadalupe (coord.), *Tiempo y espacio. Miradas múltiples*, México, UNAM-CIICH, 2006, p. 561-571; *Nuestra América integrada y democrática: ¿sueño diurno?*, en: *América Latina. Interpretaciones a inicios del siglo XXI*. Universidad de Varsovia, 2009. p. 53-60.

vi Sobre artesanía e identidad cf., entre los trabajos fundamentales de Claudio Malo González, *Arte y Cultura Popular*. Cuenca, Ecuador, CIDAP / Universidad del Azuay, 2ª edición revisada y aumentada, 2006, 383 p. y *Artesanías, lo útil y lo bello*. Cuenca, Ecuador, CIDAP / Universidad del Azuay, 2008, 308 p., gentileza del autor.

vii Cf., entre otros relevantes aportes, Chantal Maillard, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*. Barcelona, Anthropos, 1992, 190 p. (tuve acceso al texto por gentileza de Antolín Sánchez Cuervo) y Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Madrid, Caparrós, 1999. 111 p.

viii Menara Guizardi, avances del capítulo primero de la tesis en preparación, gentileza de la autora.

ix Todos los trabajos de este volumen son muy relevantes. Para lo que nos ocupa conviene revisar también el de Elaine Morales Chuco (2002).

x Claro que esto nos conduce a un territorio al que sólo podemos aludir aquí: el de la Filosofía de la Lógica, propuesto como campo de trabajo con lucidez y erudición inigualables por el Maestro uruguayo Arturo Ardao (1912-2003), especialmente en su libro: *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*. Montevideo: Biblioteca de Marcha / Universidad de la República, 2000.

xi “Estas cuatro grandes regiones del quehacer humano configuran la totalidad contextual de lo que llamamos cultura. Los sistemas de representación están integrados por los conjuntos conceptuales y simbólicos mediante los cuales los distintos grupos que conforman la comunidad tratan de interpretar su propio “ser nacional” y de conocer el mundo en que están inmersos. Asimismo, incluyen los métodos a través de los cuales esa comunidad se propone ampliar sus conocimientos y su saber-hacer. Por su parte, los sistemas de normatividad conciernen a todos aquellos que dependen de los valores con lo que se establecen juicios sobre las acciones y situaciones de los individuos. A partir de estos valores, se justifica la práctica concreta de los hombres y se adoptan las reglas particulares que organizan las instituciones y las formas de acción de los individuos. A su vez, los sistemas de expresión están constituidos por las modalidades, materiales y formales, por las que las normas y representaciones logran su aceptación específica en la sociedad, en especial en la esfera de la sensibilidad. Mediante estos sistemas, los hombres articulan la significación de su mundo, su inserción en la historia y descifran permanentemente la identidad colectiva de sus vidas. Finalmente, los sistemas de acción social abarcan las mediaciones técnicas que facilitan a los hombres el dominio –relativamente adecuado- de su medio físico y humano. A través de estas mediaciones organizan y desarrollan los instrumentos y los medios para responder a sus necesidades y relaciones sociales” (CARDOZO, 1984, p. 98-98) [subrayados nuestros].

xii Un énfasis importante en la dimensión de “trama” de la identidad lo ha puesto Alexander Jiménez Matarrita. “La innovación semántica producida por la narración consiste en la invención de una *trama*, es decir, de un trabajo de síntesis de fines, causas y azares articulados en la unidad temporal de una acción total y completa. La narración y la metáfora comparten este trabajo de sintetizar lo heterogéneo. Sus síntesis suponen siempre una elección, una selección de entre todo aquello que puede ser contado. Es decir, hay un resto de cosas no dichas, un saldo de acontecimientos, de recuerdos y de olvidos. No todo puede ser contado” (CARDOZO, 1984, p. 124-143) [cursivas en el original]. “La trama es mediadora por tres razones al menos: media entre los acontecimientos y una historia tomada como un todo, integra juntos factores heterogéneos, como agentes, medios, fines, y, finalmente, es mediadora por sus rasgos temporales propios. La trama extrae la configuración de la simple sucesión y combina dos dimensiones temporales. Por un lado incluye una dimensión episódica –la historia como hecha de acontecimientos- cuya representación es de carácter lineal, y, por otro, contiene una dimensión configurante –los acontecimientos ya transformados en historia- en la cual aparecen los rasgos no lineales de la narración” (CARDOZO, 1984, p. 142) [subrayados nuestros].

xiii Cf., al respecto, la última Encíclica de Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, sobre el desarrollo integral humano. Habría mucho que anotar sobre la visión conservadora y pro capitalista de esta Encíclica, que intenta recuperar en ese tono a la *Populorum Progressio* de Paulo VI cuarenta años después. Baste, por ahora, para mostrar la reducción ‘culturalista’ de los conflictos estructurales, consignar lo siguiente: “Si los sujetos de la cooperación de los países económicamente desarrollados, como a veces sucede, no tienen en cuenta la identidad cultural propia y ajena, con sus valores humanos, no podrán entablar diálogo alguno con los ciudadanos de los países pobres. Si éstos, a su vez, se abren con indiferencia y sin discernimiento a cualquier propuesta cultural, no estarán en condiciones de asumir la responsabilidad de su auténtico desarrollo” (p. 31-32, versión digital, Librería Editrice Vaticana, 2009). Agradezco a Manuel Santos el haberme llamado la atención sobre este texto papal.

xiv Antonio Paim culminaba así sugestivamente su estudio de la Escuela Culturalista, sucesora de la Escuela de Recife y, particularmente, de la obra de Tobias Barreto (1839-1889), en su documentada *História*

das Ideias Filosóficas no Brasil, con la siguiente fórmula de Miguel Reale: “o homem é o único ente que originariamente é e *deve ser*, no qual ser e dever ser coincidem, *cujo ser é o seu dever ser*”, fórmula cuyas implicaciones explicita Del siguiente modo: “se o *ser* do homem é o seu *dever ser*, é sinal que sente em sua finitude algo que o transcende, que o seu valor e o seu atualizar-se como pessoa implicam no reconhecimento de um valor absoluto, que é a razão de ser sua experiência estimativa; valor absoluto que ele não pode conhecer senão como procura, tentamem, renovadas atualizações no plano da história, mas sem o qual a história não seria senão uma dramaturgia de alternativas e de irremediáveis perplexidades. Assim sendo, o problema do valor correlaciona-se com a consciência que tem o homem de sua finitude; com o *sentido de carência*, próprio de todo ser humano, que o impele a transcender-se, numa faina histórica renovada, refletidas nas “intencionalidades objetivadas” que constituem o mundo da cultura” (REALE apud PAIM, 1987, p. 602-603). Sobre la relevante figura de Miguel Reale (1910-2006) y sus aportes filosóficos cf. el sugerente volumen colectivo *O pensamento de Miguel Reale*. Atas do IV Colóquio Tobias Barreto. Viana do Castelo: Câmara Municipal / Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1998, 366 p. Agradezco a Antonio Paim el acceso a estos textos.

xv Cf. mi *Filosofando con el mazo dando*. Madrid, Biblioteca Nueva / UACM, 2009, particularmente sección segunda “Fantástico sobremundo”. p. 103-149.

REFERENCIAS

AQUISE, Norma Mogrovejo; PESSAH, Marian; MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; ROBLEDO, Gabriela (eds.). *Desobedientes. Experiencias y reflexiones sobre poliamor, relaciones abiertas y sexo casual entre lesbianas latinoamericanas*. Buenos Aires: En la Frontera, 2009.

BIAGINI, Hugo E. *Identidad argentina y compromiso latinoamericano*. Remedios de Escalada, Provincia de Buenos Aires: Universidad Nacional de Lanús, 2009.

CARDOZO, Juan Andrés. *La razón como alternativa histórica*. Asunción: El Lector, 1984.

DEMBICZ, Andrzej. América y América Latina – raíces y premisas de interpretaciones contemporáneas. In: *América Latina del siglo XXI. Nuevas semblanzas, nuevas estructuras, nuevas identidades; perfiles locales, interamericanos, transatlánticos y globales*. Varsovia: CESLA/Universidad de Varsovia, 2009. [parte del Proyecto de Investigación del CESLA 2008-2011].

GARCÍA CANAL, María Inés. *No loco nada. Un decir fuera de la ley*. México, UAM-X, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Psicología Social de Grupos e Instituciones, noviembre 2009.

GRANDA MERCHÁN, Sebastián. *Textos escolares e interculturalidad en Ecuador*. Quito: Abya-Yala / Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 2003.

JIMÉNEZ MATARRITA, Alexander. *El imposible país de los filósofos*. San José, CR: Universidad de Costa Rica, 2008. [la 1ª edición parece ser de 2002 en Arlekin, aunque en el libro figura también 2005 para la 1ª de la UCR]

MACLEOD, Morna; PÉREZ-ARMIÑAN, M. Luisa Cabrera (comp.). *Identidad: rostros sin máscara (Reflexiones sobre Cosmovisión, Género y Etnicidad)*. Guatemala: Oxfam Australia, 2000.

MERNISSI, Fátima. *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*. Trad. de Inmaculada Jiménez Morell. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1992. [1ª ed. en francés 1992]

MORALES CHUCO, Elaine . La marginalidad cubana en las décadas de los 90. Orígenes, manifestaciones y perspectivas. In: UBIETA GÓMEZ, Enrique. (Selección y prólogo). *Vivir y pensar en Cuba. 16 ensayistas cubanos nacidos con la Revolución reflexionan sobre el destino de su país*. La Habana: Centro de Estudios Martianos, 2002, p. 173-190.

OLIVEN, Ruben George. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-nação*. Petrópolis: Vozes, 1992.

PAIM, Paulo. *História das Idéias Filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1987.

RABKIN, Yakov. *Contra el Estado de Israel. Historia de la oposición judía al sionismo*. Trad. Irene Selser. Buenos Aires: Martínez Roca, 2008. [original en francés, 2004]

REALE, Miguel. *Pluralismo e liberdade*. São Paulo, Saraiva, 1963.

TAPIA, Luis. *Política Salvaje*. La Paz: Muela del Diablo / CLACSO / Comuna, 2008.

UBIETA GÓMEZ, Enrique. (Selección y prólogo). *Vivir y pensar en Cuba. 16 ensayistas cubanos nacidos con la Revolución reflexionan sobre el destino de su país*. La Habana: Centro de Estudios Martianos, 2002.

UBIETA GÓMEZ, Enrique. *Ensayos de identidad*. Madrid: Editorial Letras Cubanas, 1993.