

LATINOAMÉRICA Y RUSIA EN BUSCA DE SU IDENTIDAD



Marco Urdapilleta Muñoz
Vladimir Jvoshev
Mijaíl Malishev

(COORDINADORES)



**LATINOAMÉRICA Y RUSIA
EN BUSCA DE SU IDENTIDAD**



COLECCIÓN
DIÁLOGOS
DE TLAMATINI

**LATINOAMÉRICA Y RUSIA
EN BUSCA DE SU IDENTIDAD**

Marco Urdapilleta Muñoz
Vladimir Jvoshev
Mijaíl Malishev
COORDINADORES

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
UNIVERSIDAD ESTATAL DEL SUR DE LOS URALES

**ЛАТИНСКАЯ АМЕРИКА И РОССИЯ.
ПЕРЕКРЕСТОК ИДЕНТИЧНОСТЕЙ**

Марко Урдапильета Муньос
Владимир Хвоцев
Михаил Малышев
РЕДАКТОРЫ

АВТОНОМНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ШТАТА МЕХИКО
ЮЖНО-УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. en D. Jorge Olvera García
Rector

Dr. en Ed. Alfredo Barrera Baca
Secretario de Docencia

Dra. en Est. Lat. Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal
Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados

Dr. en D. Hiram Raúl Piña Libien
Secretario de Rectoría

Mtra. en E. P. D. Ivette Tinoco García
Secretaria de Difusión Cultural

Mtra. en C. Ed. Fam. María de los Ángeles Bernal García
Secretaria de Extensión y Vinculación

Mtro. en E. Javier González Martínez
Secretario de Administración

Dr. en C. Pol. Manuel Hernández Luna
Secretario de Planeación y Desarrollo Institucional

Mtra. en Ed. A. Yolanda E. Ballesteros Senties
Secretaria de Cooperación Internacional

Dr. en D. José Benjamín Bernal Suárez
Abogado General

Lic. en Com. Juan Portilla Estrada
Director General de Comunicación Universitaria

Mtro. en A. Emilio Tovar Pérez
Director General de Centros Universitarios y Unidades
Académicas Profesionales

Mtro. en A. Ignacio Gutiérrez Padilla
Contralor

Facultad de Humanidades

Mtra. en Est. Lit. Hilda Ángela Fernández Rojas
Directora

Dr. en Hum. Fernando Díaz Ortega
Subdirector Académico

Dra. en Hum. Beatriz Adriana González Durán
Subdirectora Administrativa

Dra. en L. M. Rosa María Camacho Quiroz
Coordinadora de Investigación

Dra. en H. Ana Lidia García Peña
Coordinadora de Estudios Avanzados

Mtra. en L. María del Coral Herrera Herrera
Coordinadora de Extensión y Vinculación

Dr. en Hum. Alfredo Lugo Nava
Coordinador de Difusión Cultural

Lic. en C. I. D. Ivonne Guadalupe Mejía Zarza
Coordinadora de Planeación

Mtra. en Hum. Evelin Cruz Polo
Jefa del Departamento de Control Escolar

Mtro. en Hum. Oscar Frutis Guadarrama
Jefe del Departamento de Servicio Social

Departamento Editorial

Mtro. en H. Pedro Canales Guerrero
Jefe del Departamento del Programa Editorial

Mtro. en Hum. Omar Augusto Robles Aguilar
Formación



Primera edición 2016

Latinoamérica y Rusia en busca de su identidad

El libro fue editado por el CA Pensamiento Contemporáneo: "Ser Conocer Hacer" y financiado a través del proyecto "Las identidades culturales contemporáneas de América Latina y Rusia. Un enfoque interdisciplinario".

© Derechos reservados
Universidad Autónoma del Estado de México
Facultad de Humanidades
Cerro de Coatepec s/n Toluca, Estado de México C.P. 50000
Departamento Editorial de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx
fhumanidades_web@uaemex.mx
<http://humanidades.uaemex.mx>

ISBN: 978-607-422-749-9

Hecho en México
Made in Mexico

El contenido de esta publicación es responsabilidad de los autores.

Todos los artículos aquí incluidos fueron dictaminados bajo la modalidad de pares ciegos externos a la Universidad Autónoma del Estado de México, según los Lineamientos del Consejo editorial de la Facultad de Humanidades y del Reglamento editorial de la propia Universidad.

El contenido de este libro puede consultarse íntegramente en <http://ri.uaemex.mx>

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN **19-29**

MARCO URDAPILLETA MUÑOZ Y MIJAIL MALISHEV

I. REFLEXIONES TEÓRICAS EN TORNO AL CONCEPTO DE IDENTIDAD

LA IDENTIDAD DE LAS LITERATURAS EN UN ESPACIO GLOBAL. UNA APROXIMACIÓN **33-52**

HERMINIO NÚÑEZ VILLAVICENCIO

LA CONSTITUCIÓN DE LA IDENTIDAD DESDE UNA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA **53-70**

DAVIDE EUGENIO DATURI

NOTAS SOBRE EL CRITERIO DE LA “IDENTIDAD” **71-79**

VLADIMIR JVO SCHEV

CIENCIA EN EL ÁREA CONFLICTIVA ENTRE LAS CULTURAS: “INTERCULTURALIDAD” **81-91**

ROBERT STINGEL

II. RUSIA Y AMÉRICA LATINA

IDENTIFICACIÓN MANIPULADA DEL CIUDADANO CON EL PODER **95-104**

IRINA FAN

**EUROASIATISMO COMO LA BASE
DE LA IDENTIDAD GEOPOLÍTICA RUSA** 105-122

MIJAIL MALICHEV

**LOS DISCURSOS IDENTITARIOS EN TORNO
A LAS MODERNIDADES ALTERNAS
EN AMÉRICA LATINA Y LA FEDERACIÓN RUSA
(1990-2015)** 123-137

MARCO URDAPILLETA MUÑOZ

**INTERCULTURALIDAD, IDENTIDAD CULTURAL
Y HERMENÉUTICA DIATÓPICA EN AMÉRICA LATINA** 139-159

MIGUEL ÁNGEL SOBRINO ORDÓÑEZ

**TÓPICOS ARGUMENTATIVOS DE LA IDENTIDAD
AMERICANA: EL ETHOS DEL ENSAYISTA
EN LA *EXPRESIÓN AMERICANA*,
DE JOSÉ LEZAMA LIMA** 161-177

JUAN CARLOS CARMONA SANDOVAL

**OCTAVIO PAZ Y JOSÉ GAOS: DOS FILOSOFÍAS
EN POS DE LA IDENTIDAD PROPIA,
O LA BÚSQUEDA DE LA IDENTIDAD
COMO MOTOR DEL PENSAR** 179-197

ROBERTO ANDRÉS GONZÁLEZ HINOJOSA

**LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDAD BOGOTANA:
UNA LECTURA DESDE LAS NOVELAS
DE ÁLVARO SALOM BECERRA (1990-2015)** 199-239

NICOLÁS JARAMILLO GABANZO

**CONSTRUCCIÓN Y DECONSTRUCCIÓN
DE LOS DISCURSOS SOBRE
LAS IDENTIDADES CULTURALES:
DOS PERSPECTIVAS CONSTRUCTIVAS** 241-261

YVÁN PINEDA MONASTERIO

**EL ALCANCE DE LA IDENTIDAD CULTURAL
CUBANA A TRAVÉS DEL SISTEMA
DE LA RELIGIÓN EN CUBA
DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA** 263-276

SERGIO ÚBEDA ÁLVAREZ

**RAÍCES IDENTITARIAS DEL CULTO
A SAN LA MUERTE EN ARGENTINA** 277-288

ROSALBA JIMÉNEZ MORENO

**IDENTIDAD Y JUVENTUDES EN LATINOAMÉRICA,
EJERCICIOS DESDE LA BIOPOLÍTICA** 289-299

IRVING GARCÍA ESTRADA

**LAS REPRESENTACIONES SOBRE LO *QUEER*
EN ARGENTINA: ALGUNAS OBSERVACIONES
SOBRE LAS DINÁMICAS DE ACTIVISMO LGTB** 301-309

CARLOS ALBERTO LEAL REYES

**MÉXICO ¿IDENTIDAD O DIFERENCIA?
REFLEXIONES EN TORNO AL PAÍS
A PARTIR DE LA FILOSOFÍA** 311-319

ÓSCAR JUÁREZ ZARAGOZA

**LA CONCEPCIÓN ÉTICA DEL TRABAJO
EN EL PENSAMIENTO NÁHUATL. UNA REFLEXIÓN
EN TORNO A LA IDENTIDAD CULTURAL
EN AMÉRICA LATINA** 321-330

JUAN MONROY GARCÍA

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	19-29
-----------------	--------------

МАРКО УРДАПИЛЬЕТА МУНЬОСИ МИХАИЛ МАЛЫШЕВ

I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПОНЯТИИ ИДЕНТИЧНОСТИ

ИДЕНТИЧНОСТЬ ЛИТЕРАТУР В ГЛОБАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ. ЭССЕ	33-52
---------------------------------------------------------------	--------------

ЭРМИНИО НУНЬЕС ВИЛЬЯВИСЕНСИО

ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ	53-70
-------------------------------------------------------------------	--------------

ДАВИДЕ ЭУХЕНИО ДАТУРИ

ЗАМЕТКИ О КРИТЕРИИ “ИДЕНТИЧНОСТИ”	71-79
------------------------------------------	--------------

ВЛАДИМИР ХВОЩЕВ

НАУКА В КОНФЛИКТИВНОЙ ЗОНЕ КУЛЬТУР: «ИНТЕРКУЛЬТУР	81-91
----------------------------------------------------------	--------------

РОБЕРТ СТИНГЛ

II. РОССИЯ И ЛАТИНСКАЯ АМЕРИКА

УПРАВЛЯЕМАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ ГРАЖДАНИНА И ВЛАСТИ	95-104
------------------------------------------------------	---------------

И. Б. ФАН

**ЕВРАЗИЙСТВО КАК ОСНОВА РУССКОЙ
ГЕОПОЛИТИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ** 105-122

Михаил Малышев

**СХОДНЫЕ ДИСКУРСЫ ВОКРУГ РАЗЛИЧНЫХ
ПУТЕЙ МОДЕРНИЗАЦИЙ ЛАТИНСКОЙ
АМЕРИКИ И РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ** 123-137

Марко Урдапильета Муньос

**КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ГЕРМЕНЕВТИКА
ДИАТОПА В ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ** 139-159

Мигель Ангель Собрино Ордоньес

**АРГУМЕНТАТИВНЫЕ ПРИЕМЫ АМЕРИКАНСКОЙ
ИДЕНТИЧНОСТИ: ЭТОСЭССЕИСТА В
АМЕРИКАНСКОЙ ЭКСПРЕССИИ
ХОСЕ ЛИЗАМА ЛИМА** 161-177

Хуан Карлос Кармона Сандоваль

**ОКТАВИО ПАС И ХОСЕ ГАОС: ДВЕ САМОБЫТНЫЕ
ФИЛОСОФИИ, ИЛИ ПОИСКИ ИДЕНТИЧНОСТИ
КАК ДВИЖУЩЕЙ ПРУЖИНЫ МЫСЛИ** 179-197

Роберто Андрес Гонсалес Инохоса

**КОНСТРУКЦИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ БОГОТЫ:
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НОВЕЛЛ АЛЬВАРО
ШАЛОМА БЕСЕРРА** 199-239

Николас Хавьер Харамильо Габансо

**КОНСТРУКЦИЯ И ДЕКОНСТРУКЦИЯ
ДИСКУРСОВ КУЛЬТУРНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ:
ДВЕ КОНСТРУКТИВИСТСКИХ ПЕРСПЕКТИВЫ** 241-261

Иван Пинеда Монастерио

**ЗНАЧЕНИЕ КУБИНСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ
ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕРЕЗ СИСТЕМУ РЕЛИГИЙ
НА КУБЕ В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ
ПЕРСПЕКТИВЕ** 263-276

Серхио Убеда Альварес

- КОРНИ ИДЕНТИЧНОСТИ КУЛЬТА СВЯТОЙ
СМЕРТИ В АРГЕНТИНЕ** 277-288
РОСАЛЬБА ХИМЕНЕС МОРЕНО
- ИДЕНТИЧНОСТЬ И ЛАТИНОАМЕРИКАНСКАЯ
МОЛОДЕЖЬ ПОД УГЛОМ БИОПОЛИТИКИ** 289-299
ИРВИНГ ГАРСИЯ ЭСТРАДА
- ЗАМЕТКИ О QUEER В АРГЕНТИНЕ: НЕКОТОРЫЕ
СООБРАЖЕНИЯ ПО ПОВОДУ АКТИВНОСТИ
ЛЕЗБО-ГОМО-БИСЕСКУАЛЬНО
-ТРАНСГЕНДЕРНОГО ДВИЖЕНИЯ** 301-309
ЧАРЛЬЗ ВЕРНЫЙ РЕЙС
- МЕКСИКА: РАЗМЫШЛЕНИЯ ВОКРУГ
БЫТИЯ МЕКСИКАНЦЕВ, ИСХОДЯ
ИЗ ФИЛОСОФИИ ИДЕНТИЧНОСТИ** 311-319
ОСКАР ХУАРЕС САРАГОСА
- ИДЕНТИЧНОСТЬ В ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ
И ЭТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ТРУДА
В МЫШЛЕНИИ НАУТЛЬ** 321-330
ХУАН МОНРОЙ ГАРСИЯ

INTRODUCCIÓN

Marco Urdapilleta Muñoz
Mijaíl Malishev

Desde los inicios de los años noventa hay una avalancha de reflexiones acerca de la definición o alcance del concepto de “identidad” al tiempo que se hace una crítica en torno al alcance descriptivo y significado del término. Con respecto a las concepciones étnicas y nacionales de la identidad cultural, domina ahora una perspectiva antiesencialista¹, aunque esto no significa la eliminación o desuso de este enfoque o concepto, sino, por el contrario, tiene una notable vigencia para proponer y configurar espacios culturales en un mundo que ahora definimos como “global”.

Pensada en términos sociológicos o antropológicos, y dicho de manera muy sintética, la identidad socio-cultural consiste en la apropiación, por medio de un discurso - y por un sujeto- de ciertos elementos culturales de un entorno social, ya sea en nuestro grupo, sociedad o incluso una entidad más grande nacional o continental. El propósito de esta construcción discursiva, a grandes rasgos, consiste en erigir una distinción con respecto a otros gru-

¹ Hall (1990: 21-23) enuncia con precisión dos formas de constituir la identidad: la forma “esencialista” y la “antiesencialista”. El primer caso supone que cualquier identidad tiene un cierto contenido intrínseco definido fundamentalmente por un origen común, una estructura común de experiencias o bien, ambas. En general se trata de identidades plenamente constituida y distintiva en la que resultan importantes los conceptos de lo “auténtico” y lo “original”. El segundo modelo resalta que las identidades son siempre relacionales e incompletas, están en constante reelaboración y dependen de su diferencia de algún otro aspecto. La construcción de una identidad marcando diferencias significa que no hay definiciones nítidas y que las identidades no están exentas de contradicciones.

pos y al tiempo, persigue o sustenta la cohesión al interior de una colectividad. En este sentido, es preciso no perder de vista que la primera función de la identidad es establecer diferencias, o mejor dicho, fronteras, entre “nosotros” y los “otros”; y este marcaje de diferencias responde a intereses o proyectos de acción del grupo.

Una identidad sociocultural colectiva se define y se afirma por la diferencia. Esto es, entre la identidad y la alteridad existe una relación de presuposición: el Yo solo es definible en oposición al Otro. Es una forma de relación, no es cuestión de esencias. Desde un enfoque amplio es claro que se define como la percepción colectiva de un “nosotros” relativamente homogéneo por oposición a “los otros”. Y esta percepción se alcanza a partir del reconocimiento de ciertos rasgos que se consideran compartidos, así como por una memoria común también compartida. Supone, además de un percibirse o asumirse, un ser percibido. En este sentido es muy importante no perder de vista que las identidades existen fundamentalmente en virtud del reconocimiento de los otros, de una mirada ajena, externa, que de alguna manera sanciona la condición de alteridad.

Poseer una identidad implica, pues, conocerse y reconocerse de determinada manera y como parte correlativa de este acto, darse a conocer, y también hacerse reconocer mediante procedimientos que ponen de manifiesto la constitución de las identidades colectivas. Por esta razón no es solamente “efecto”, sino también “objeto” de representaciones; es, en cierta forma, una retórica que permite la proyección de una imagen (Giménez, 2005: 89). En cuanto tal, esta representación persuasiva requiere de nominaciones (toponimias, nombres, festejos) así como de símbolos, emblemas, blasones y otras formas de representación simbólica.

En efecto, toda identidad cultural tiende a apoyarse en una serie de criterios que permiten consolidar o afirmar una diferencia o, en algunos casos, acentuar los contrastes. Así, los criterios más importantes para fincar un discurso sobre la identidad son los que abordan el tema de los orígenes, aspecto que incluye el mito fundador, los antepasados comunes, la “madre patria”, el suelo natal, la tradición o el pasado común. También desempeñan un papel relevante el lenguaje, la religión, el estilo de vida, los modelos de conducta, las relaciones sociales, los comportamientos colectivos, esto es, los sistemas de valores y creencias; incluso puede jugar un papel muy importante una lucha o reivindicación común.

Desde otro ángulo, hay que añadir que el problema de la identidad remite a dos cuestiones básicas: “lo propio” y “la tradición”. Es una cuestión axiológica que remite a quién y por qué alguien considera que determinados elementos culturales son “propios”, “auténticos”. El valor de “lo auténtico” no deriva del mero hecho de su autenticidad sino de esquemas axiológicos en razón de los cuales se valora lo auténtico; éstos son el fundamento por medio de los cuales se obtiene autoridad en un ámbito cultural determinado. Constituyen aspectos de un sistema interpretativo-evaluativo que se expresa como regulaciones debido a que traducen evaluaciones. La misma observación vale para el concepto “tradicción”. Es “tradicional” aquello que de un trozo del pasado es considerado valioso, y por tanto digno de reiterarse para establecer una continuidad de carácter identificativo hasta el presente. En este sentido, la tradición se constituye al mismo tiempo como un sistema axiológico.

También en la construcción de la identidad socio-cultural está en juego el sentido de pertenencia a una colectividad, ya sea a un determinado sector social, a un grupo particular de referencia como un país o una región, por ejemplo. Y esta colectividad puede estar por lo general localizada geográficamente, aunque no siempre, como sucede en los casos de refugiados, desplazados y emigrantes.

Es crucial destacar que una de las razones para que se hagan patentes o se creen o resurjan las identidades tiene que ver con los conflictos. La identidad ha sido con frecuencia una manifestación de enfrentamientos, de imágenes que compiten, de criterios contradictorios para la construcción de espacios culturales, de ahí que evolucionen, cambien. Y, además, éste es el punto: no es necesario resolver las contradicciones en un estudio para adjudicar la verdad a nociones de una identidad plausible con ciertas correspondencias con la realidad; pero sin perder de vista que se trata de una “verdadera” identidad en competencia, sostenida por un grupo y con intereses específicos. Esto significa que no hay una realidad separada tras las expresiones culturales de la identidad. Las múltiples expresiones culturales y sus construcciones son de una manera u otra una manifestación de una identidad. Son realidad, y su condición de verdad está en su propia existencia como hechos de cultura. Sin embargo, creemos que sí se puede contrastar el discurso con los elementos culturales que en determinado momento se esgrimen como elementos

portadores de identidad, sobre todo teniendo en cuenta que las identidades, al ser elaboradas en el marco de un discurso, se presentan con frecuencia en el contexto de un conflicto ideológico o de poder. Dicho con otras palabras, en ocasiones las identidades son meras entelequias falseamientos o mistificaciones que se prestan para combates de tipo ideológico. Han identidades, pues construidas para manipular. Resulta claro que en diverso grado las construcciones identitarias pueden responder a intereses de ciertos grupos o sectores que ven en ella un elemento relevante de su proyecto como lo deja ver Subercaseaux (2013: 67-78) en su reseña para el caso latinoamericano.

Esta situación de enfrentamiento entre identidades culturales o políticas muestra que son movibles y que lo que define la movilidad y su sentido en última instancia es su contexto histórico-social y político, conformado por las pugnas pasadas o presentes. En este sentido, puede afirmarse que hay grupos que forcejean para imponer su definición de la identidad social o cultural, y la presentan como la identidad legítima o, mejor, como la forma legítima de clasificación de identidades cuyos portadores están subordinados. Ellos aceptan la definición dominante de identidad, que con frecuencia se manifiesta como un afán de asimilación de la identidad “legítima”; o bien, la rechazan, para recodificar el sistema de valores. En efecto, la identidad no es un hecho determinable en la realidad con independencia del sujeto: los cortes identificativos, son siempre perspectivas que obedecen a unas condiciones específicas del sujeto como su nacionalidad, su grupo social, su tradición, etc. Es, entonces, por ejemplo, que se puede hablar de una historia de los modos de unidad o de identidad de América Latina o de Rusia. Y para este efecto, para la apreciación justa de estos discursos sobre la conformación de las identidades culturales, es indispensable adentrarse en el conocimiento de las estructuras sociales y del devenir histórico cultural de las regiones a estudiar.

Asimismo, es muy importante tener presente que la identidad sociocultural es una “representación” que tiene un alcance performativo en la medida en que tiende y consigue conferir realidad y efectividad a lo representado, siempre que se cumplan determinadas aspectos de factibilidad para este efecto actualizante como condiciones de legitimidad y de autoridad reconocida para distribuir identidades, y así lo permitan el estado de la correlación

simbólica de fuerzas juntamente con las condiciones materiales que la sustentan (cf. Giménez, 2005: 91-93).

Para concluir con esta breve ubicación del problema de la identidad cultural, consideramos que gran parte de la discusión acerca de la identidad cultural en la actualidad ha sido guiada por la creencia, o al menos por la presunción, de que la interrogante tiene una respuesta: que la identidad es una ‘cosa’ que puede ser localizada, descrita y explicada. Creemos, pues, que indagar acerca de la identidad en estos términos en cierto sentido es no entender a fondo el problema. La identidad no es una cosa para ser objetivamente descrita. Es una manifestación que sucede en el discurso en la que un grupo muestra una percepción de los Otros con relación a un grupo o grupos y por contraste con otros grupos y la manifiesta por alguna razón (cf. Giménez, 2005: 23-24). Y al mismo tiempo que se acepta que la identidad no es una mera cosa, hay que tener presente que las identidades, en las sociedades modernas tardías, no en la totalidad del planeta, siguen un movimiento plutónico, no llegan a unificarse, “están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos” (Hall, 2011: 17).

Con respecto a los contenidos del libro que ahora se presenta es preciso señalar que se compone de tres partes: la primera comprende los textos que debaten aspectos teóricos en torno al concepto de identidad. En el segundo momento se presentan estudios acerca del fenómeno de la identidad en dos regiones: Rusia y América Latina. Se trata de uno de los tópicos más debatidos por la ensayística y el pensamiento político latinoamericano y ruso porque constituye una muestra de la situación cultural de cada uno de estos espacios culturales.

La tercera parte del volumen aborda desde muy diversos ángulos aspectos concretos que pueden ser considerados como reflexiones sobre diversos aspectos de la construcción de la identidad latinoamericana contemporánea.

La primera parte la integran los textos “La identidad de las literaturas en un espacio global. Una aproximación” de Herminio Núñez Villavicencio, “La constitución de la identidad desde una perspectiva fenomenológica” de Davide Eugenio Daturi y Ciencia en el área conflictiva entre las culturas “interculturalidad” de Robert Stingel. Núñez aborda el problema de lo uno y lo múltiple en el ámbito de

los estudios literarios. Se pregunta si puede hablarse aún de literaturas nacionales o éstas desaparecen en la ahora llamada *welt-literatur*. Y se hace esta pregunta porque le resulta evidente que el interminable bombardeo de modelos económicos y culturales que llevan a cabo los poderosos medios de comunicación se traduce en un proceso de universalización complejo y contradictorio que afecta a la literatura. Pero también frente a este movimiento resalta el papel que los estados nacionales desempeñan en la frecuente demanda de aislamientos y demarcaciones territoriales.

La reflexión de Davide Daturi parte del señalamiento de que en pocas ocasiones la filosofía se ha puesto a pensar cómo se determina el sentido de identidad dentro del sujeto que percibe, piensa y actúa en el mundo. En este sentido, considera que una de los planteamientos más importantes del siglo XX fue el de Edmund Husserl, expuesto principalmente en la “Quinta meditación cartesiana”. A partir de la reflexión sobre este filósofo, Daturi se plantea como objetivo formular “una ‘propedéutica’ a todo discurso sobre la identidad que alcance a vislumbrar, antes de toda reflexión alrededor de casos específicos, el punto de partida de toda constitución del sentido ‘identidad’”. Es así que el autor finalmente señala que la cuestión de la identidad hay que situarla en el contexto que más le atañe, el de la relación interpersonal, porque es ahí donde se forma la primera y más original noción de propiedad: la de cuerpo propio.

Vladimir Jvoshev, en “Notas sobre el criterio de la ‘identidad’”, señala, desde un plano lógico, que la identidad no es una cosa, sino más bien una relación de una cosa con otra en la que se resalta la existencia de los rasgos comunes, lo que los une en un conjunto, sus semejanzas. Desde este ángulo la especificidad y distinción de los objetos desempeña un papel secundario. A partir de esta distinción, Jvoshev analiza concisamente el uso del concepto de “identidad” en diversas revistas de las ciencias sociales y humanidades de la Federación Rusa y México.

Por último, Robert Stingel, en “Ciencia en el área conflictiva entre las culturas: ‘interculturalidad’”, propone que la identidad es muy relevante para la constitución del ser humano pues permite al individuo alcanzar seguridad sobre sí mismo y su lugar en el entorno social en que se desenvuelve. Pero debido a que la globalización se ha ido intensificando, los encuentros entre las culturas son más acelerados y surge el temor por la pérdida de la identidad cultural. Surge una propuesta de estudio: la interculturalidad, que

incluso alcanza el estatuto, como propone Stingel, de disciplina científica. Es una de las respuestas de los países europeos a los enormes problemas derivados de la migración: costumbres diferentes en torno a la religión, los valores y la vida cotidiana. El texto aborda el origen del significado de la interculturalidad, su aplicación y sus límites.

El segundo apartado lo integran los textos de Malishev, Fan y Urdapilleta. Todos tratan la cuestión de la identidad en la federación Rusa. Mijail Malychev en su contribución titulada “Euroasiatismo como base de la identidad geopolítica de Rusia” resalta que las reflexiones sobre la identidad cultural y el papel civilizatorio de Rusia han ocupado un lugar destacado en el pensamiento filosófico e histórico de su país. Malychev analiza ahora los postulados referentes al papel geopolítico de Rusia a la luz de la oposición “Europa-Asia” desarrollados por el “euroasiatismo”, corriente ideológica y cultural que surgió entre los emigrantes rusos, en los años veinte del siglo XX, y que luego fue olvidada con el aparente triunfo del socialismo en la URSS. Sin embargo, destaca el autor, a partir de los años noventa, con la doctrina del neo-euroasiatismo, retorna convertida en el núcleo del discurso sobre la identidad geopolítica del gobierno ruso.

En la “Identificación manipulada del ciudadano con el poder” Irina Fan aborda el problema de la identificación política y psicológica entre el individuo de las masas y los representantes del poder en la actualidad. Destaca que la esencia de tal identificación manipulada del individuo constituido como masa con el poder consiste en que no se admite la formación de la identidad nacional y estatal ajena al poder, y se fomenta, por consiguiente, la identificación de las masas con el caudillo (líder nacional).

En “Los discursos identitarios en torno a las modernidades alternas en América Latina y la Federación Rusa (1990-2015)”, Marco Urdapilleta Muñoz compara, a grandes rasgos, los discursos más relevantes elaborados en América Latina y la Federación Rusa. El autor observa que cada uno de los espacios aparece como poseedor de una peculiar identidad, e incluso se los concibe como civilización debido a su originalidad histórica. En términos generales, el eje de estos planteamientos está en la peculiar comprensión de la relación con la modernidad y el proceso de modernización cuya fuente es Occidente. Situándose desde un espacio periférico, en la alteridad, estos discursos coinciden en la propuesta de sustentar una modernidad diferente que dé cabi-

da a los elementos culturales que se consideran propios de cada espacio cultural. En la base de ésta modernidad alterna se halla la afirmación de que los sustratos culturales propios actúan como fuerzas que redireccionan el proceso de expansión de la modernización occidental. Esta resistencia es también considerada en los discursos estudiados como una lucha política, pues la expansión occidental jamás ha sido ni es neutral: implica, de una u otra forma, el dominio.

El tercer apartado es el más extenso y variado; aborda tópicos de la identidad teniendo como referente a Latinoamérica en “Interculturalidad e identidad cultural y Hermenéutica diatópica en América Latina”, Miguel Sobrino examina dos enfoques teóricos sobre la autonomía: el multiculturalismo liberal y el interculturalismo latinoamericano y sostiene que el enfoque intercultural es más adecuado para sustentar la autonomía que la propuesta del multiculturalismo gracias a que tiene un mayor alcance metodológico y horizontes normativos más amplios. Para mostrarlo examina, primero, las críticas del interculturalismo al multiculturalismo liberal de Kymlicka y luego estudia sus concepciones de autonomía.

Uno de los discursos que construye la identidad latinoamericana es el que advierte su carácter barroco. Se trata en realidad de forma de ser que encara al mundo moderno con una tradición renovada ajena a la Contrarreforma y cercana a la hibridación cultural. Lezama Lima es uno de los autores que ha sabido ver en la confluencia y amalgama de las culturas en nuestra región un designio para la originalidad cultural. Juan Carlos Carmona explora en “Tópicos argumentativos de la identidad americana: el *ethos* del ensayista en *La expresión americana*, de José Lezama Lima” la forma en la que el autor se sitúa frente al lector para mostrarle su visión de la identidad cultural de nuestra región.

En “Octavio Paz y José Gaos: dos filosofías en pos de la identidad propia, o la búsqueda de la identidad como motor del pensar” Roberto Andrés González elabora una comparación entre Octavio Paz y José Gaos. El punto que desarrolla es cómo plantean ambos autores la identidad personal. Advierte González que para Gaos la singularidad de cada sujeto es irreductible, no se puede quebrar. En cambio Paz propone que existe siempre la posibilidad de romper el aislamiento, la soledad, mediante la palabra y el amor.

El escrito de Nicolás Jaramillo Gabanzo, “La construcción de identidad bogotana: una lectura desde las novelas de Álvaro Sa-

lóm Becerra”, tiene como objetivo principal estudiar la representación ficcional de la Bogotá de Álvaro Salóm Becerra (1922-1987) como construcción identitaria. Desde el costumbrismo tardío, el escritor boyacense proporciona una imagen de los bogotanos en la que se advierte la aguda observación de quien conoce el mundo que ficcionaliza junto con la actitud del satirista que censura los vicios, particularmente la corrupción de la clase política colombiana. Así, Salóm supo dar forma a personajes tipo bien definidos de Bogotá y que pretende explicar Jaramillo en términos de referentes identitarios.

Yván Pineda aborda el problema de la construcción y deconstrucción de los discursos sobre la identidad de la Venezuela del siglo XXI. Considera que están signados por los cambios en la construcción identitaria de la nación y que llevan la carga ideológica requerida para la refundación de la República a partir del “proyecto bolivariano” de Hugo Chávez. Esta refundación de la identidad ha tocado aspectos tan variados como: a) los símbolos patrios; b) la imagen de los héroes nacionales; c) la denominación y estructura de la moneda; d) el nombre del país; e) cambio de hora; f) la institucionalización de la pobreza y legitimación de las economías informales; g) la creación de un país paralelo, histórico, educativo, sanitario, económico; h) la intervención política de las ciudades, mediante el cambio de la morfología urbana. A raíz de estos cambios, sostiene Pineda, la población venezolana quedó situada en un vacío simbólico debido al notable desgaste de dos dimensiones identitarias: la de contexto y la de pertenencia.

La religión forma para esencial de la identidad cultural de muchas sociedades. No es un fenómeno cualquiera: con frecuencia se constituye como el eje articulador de las identidades nacionales. En la Cuba actual fundamentalmente hay dos vertientes religiosas: la que se denomina “santería”, cuyos rasgos definitorios son de origen africano, y la católica. En “El alcance de la identidad cultural cubana a través del sistema de la religión en Cuba desde una perspectiva antropológica”, Sergio Úbeda Álvarez persigue mostrar algunos rasgos de la identidad cultural cubana a través de la santería. Propone que la llamada identidad cultural cubana puede ser elucidada gracias al análisis de los elementos religiosos dado que son datos que permite tener una idea concreta sobre la trayectoria ideológica y el alcance político de los creyentes.

Rosalba Jiménez Moreno explora el culto a la muerte en Argentina. Persigue proporcionar algunas pautas explicativas en torno

a la constitución sincrética del culto a San La Muerte en su texto “Raíces identitarias del culto a San La Muerte en Argentina”. En el ámbito de las creencias y prácticas ligadas a este culto, la autora destaca la conjunción de los elementos guaraníes y españoles. En esta dirección considera las marcadas similitudes entre este culto y la figura del Cristo de la Paciencia, un referente católico, y la figura del *payé*, considerado como un “curandero” en la cultura guaraní. Asimismo, también detecta elementos propios de la santería, de origen africano.

En “Identidad y juventudes en Latinoamérica, ejercicios desde la biopolítica”, Irving García Estrada, desde una perspectiva antropológica, reflexiona acerca de la relación que existe entre las políticas públicas y sociales, y la producción y construcción de identidades en Latinoamérica. Para ello se propone establecer un vínculo entre la noción de identidades juveniles con la idea de biopolítica, entendida como una propuesta de regular la seguridad y el bienestar de los seres humanos. Esta perspectiva permite, afirma García, abordar discursos y prácticas de las juventudes que no cumplen con los parámetros sociales de “normalidad”.

En “Las representaciones sobre lo *queer* en Argentina: algunas observaciones sobre las dinámicas de activismo LGTB”, Carlos Alberto Leal Reyes advierte, a través de los discursos y prácticas *queer*, la construcción del pensamiento *queer* en Latinoamérica. Es un esfuerzo epistémico en el que se describen y analizan las diversas expresiones, prácticas y representaciones de las sexualidades periféricas. En este sentido, es su propósito observar la manera en que aparece expresado lo *queer* en el Movimiento Lésbico Gay Bisexual y Trásgénero (LBGT) argentino.

Las reflexiones sobre la identidad del mexicano son variadas. Desde Samuel Ramos hasta Roger Bartra, pasando por Octavio Paz, las postulaciones de una ontología nacional o del mexicano han sido polémicas y no están para nada olvidadas, pese a las críticas contemporáneas, que tienden a ver a las identidades culturales desde una perspectiva no esencialista sino relacional. Sin embargo, Óscar Juárez Zaragoza, en “Reflexiones en torno al ser de los mexicanos a partir de la filosofía de la identidad”, se arriesga a tocar el tema. Pero su idea es más modesta: mostrar la incidencia de una forma de concebir el ser y algunas de las consecuencias que acarrearán al arraigar en el peculiar modo de ser de los mexicanos, al tiempo que, aunque sea solo de forma negativa, advierte la posibilidad de concebir otro modo de *ser* y *estar* en

el país. En este sentido, el autor subraya la necesidad urgente de efectuar un cambio para poder soltar el lastre cultural, que no es sino la incapacidad para dejar atrás patrones de conducta y de comprensión e intelección del mundo que generan los agudos problemas del México actual.

Con frecuencia las culturas indígenas americanas han funcionado como un referente para la originalidad cultural e histórica de América Latina. Se considera como un sustrato que moldea las naciones y de una manera u otra les proporciona una originalidad en la historia. De esta manera Juan Monroy García en “La concepción ética del trabajo en el pensamiento náhuatl. Una reflexión en torno a la identidad cultural en América Latina” destaca la concepción ética del trabajo entre los nahuas, el cual, señala, está basado en la idea de que el trabajo se hace mediante la cooperación y ayuda mutua y que esta forma de reproducir la vida redundaba en beneficio de la comunidad.

REFERENCIAS

- Hall, Stuart (2011) Introducción: ¿Quién necesita “identidad”?, en Hall, Stuart; Paul du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Giménez Montiel, Gilberto (2005), *Teoría y análisis de la cultura*, vol. 2. México, Conaculta/ Icoculta.
- Subercaseaux, Bernardo (coord.) (2015), *Modernidad, Modernización, Modernismo y Cultura (documento de trabajo para uso interno, como apoyo docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Chile)*, Santiago, Universidad de Chile.

I. Reflexiones teóricas en torno al concepto de identidad

*I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ
О ПОНЯТИИ ИДЕНТИЧНОСТИ*

LA IDENTIDAD DE LAS LITERATURAS EN UN ESPACIO GLOBAL. UNA APROXIMACIÓN

*THE IDENTITY OF LITERATURES
IN A GLOBAL SPACE. AN APPROACH*

*ИДЕНТИЧНОСТЬ ЛИТЕРАТУР
В ГЛОБАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ. ЭССЕ*

Herminio Núñez Villavicencio

Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen: En estas páginas se aborda el problema de lo uno y lo múltiple en el ámbito de los estudios literarios. Se trata de responder si se puede hablar todavía de literaturas nacionales o éstas desaparecen en la ahora llamada *weltiliteratur*. En el interminable bombardeo de modelos económicos y culturales que llevan a cabo los poderosos medios de comunicación, la universalización como objetivo es clara, pero debemos considerarla también en su complejidad y contradicciones. Y también hay que tener presente el papel que los estados nacionales todavía juegan en la frecuente demanda de aislamientos y demarcaciones territoriales. Así, se juzga que el papel de las literaturas nacionales está terminado, igual que la duración de sus respectivas historias. Sin embargo, sostenemos aquí que la palabra literatura está construida desde la perspectiva específica de la literatura nacional misma, desde sus límites y aperturas.

Palabras clave: literaturas nacionales; *weltiliteratur*; identidad

Abstract: In these pages the problem of the singular and multiple in the field of literary studies is discussed. It tries to answer if it is possible still speak of national literatures or they disappear into the now called *Weltiliteratur*. In the interminable bombing of economic and cultural models that held the powerful media and that clearly it seeks the universalization, it must also be considered in its complexity and contradictions. And it must also bear in mind the role that nation states still play in frequent demand for insulation and territorial boundaries. For some, the role of national literatures as identity is exhausted, as well as the duration of their respective histories. However, here we hold that a world literature is constructed from the specific perspective of national literature itself, from its limits and its openings.

Keywords: national literatures; *weltiliteratur*; identity

Резюме: В статье ставится проблема о единстве и множестве в области изучения литературы. Речь идет о том: можно ли еще говорить о национальных литературах или они уже исчезли в так называемом *weltiliteratur*. В непрерывной бомбардировке, которым подвергают мощные средства коммуникации экономические и культурные модели, цель подобной универсализации – более чем очевидна. Но мы должны рассматривать ее как сложное и противоречивое явление. Также следует иметь ввиду роль, которые до сих пор играют национальные государства в поддержании обособления и национальной демаркации.

Ключевые слова: Национальные литературы, *weltiliteratur*, идентичность

En la coyuntura actual se nos plantea la necesidad impostergable de realizar una ponderada valoración de los cambios que hasta ahora se han dado en diferentes ámbitos, así como de repensar y profundizar los límites de los diferentes procesos en nuestros días. Nuestras coordenadas de trabajo en la cuestión de la identidad, especialmente en el caso de la nacional, han cambiado sensiblemente y seguirán cambiando.

En una actitud todavía de respeto a una organización del saber en sentido estrechamente disciplinar, ya es notorio en los últimos tiempos el mezclar orígenes, lealtades y dependencias de un cuadro que se pensaba único, considerado como estable de la división de saberes, para llegar a competencias híbridas que tienen poco que ver con la visión disciplinaria tradicional. La interdisciplinariedad es una necesidad y tiende a convertirse en hábito cuando el historiador escucha al antropólogo, cuando el sociólogo usa los instrumentos del geógrafo o el semiólogo necesita dialogar con el politólogo. En estos y en otros casos se intercambian sin rémora ni remilgos y con gran libertad, métodos, instrumentos, intuiciones, con la única finalidad de aclarar lo más posible los objetos propuestos a investigación. En este sentido es difícil encasillar, por ejemplo, a Gastón Bachelard con un preciso perfil científico, lo mismo sucede con Michel Foucault y otros si queremos agotarlos en una categoría taxonómica.

En nuestros días las ciencias humanas tratan de dar cuenta del multiplicarse y mezclarse de temas de investigación dominadas un tiempo por etiquetas estáticas y totalizantes que solas no logran tener una visión de la complejidad del mundo actual, un mundo que necesita ser explorado de otra manera por las aperturas que continuamente crea y por las necesidades que ofrece. Muchas de las características de nuestro mundo actual son una reacción a la cerrazón y rigidez autárquica del pasado.

UN PROBLEMA APREMIANTE

En la práctica de los estudios literarios tanto la teoría como la crítica literaria afrontan todavía con frecuencia el riesgo de entregarse a una especie de automatismo interno, que obliga a sus practicantes a moverse hacia adquisiciones siempre progresivas, hacia desarrollos autotélicos, dado que se sienten estimulados por una exigencia de auto confirmación a todo costo, de modo que llegan a perder su relación con la especificidad y límites de las precisas

situaciones y con la concreción de los objetos que estudian. Una lectura descontextualizada induce con facilidad al fundamentalismo. Al contrario, una lectura inteligente de los textos trasluce los valores que comunican y en los que se funda la libre convivencia de los ciudadanos, promueve su creatividad. El arte cultiva la sensibilidad al mismo tiempo que agudiza la inteligencia. La obsesión por teorizar –que hasta cierta medida es una necesidad humana porque todos tendemos a apropiarnos, al menos, del mundo que nos concierne-, ha conducido a sobreponer, en el ámbito de la teoría y crítica literarias, toda clase de modelos a la realidad textual y al mundo en que ésta se ubica, modelos que con frecuencia conducen a puntos de incongruencia pero que, no obstante, se imponen con pretensiones de suficiencia y superioridad sobre obras y autores, con la ilusión de que se los considere poseedores de la llave de lo que se investiga, con la necesidad de que se sepa que dominan el horizonte, del que ellos pueden extraer la verdad.

En este contexto de fuertes cambios lo ineludible es, al menos, considerar la magnitud de la crisis de categorías como la de literatura nacional y literatura universal. Algunos tienen la convicción de que en el contexto de la globalización se ha agotado la función de las literaturas nacionales como identitarias, al igual que la vigencia de sus correspondientes historias. Ciertamente el predominio actual de la comunicación, la trama cada vez más inextricable de datos y modelos culturales y económicos, así como el dominio de la informática, conducen forzosamente hacia una óptica “mundial” que hace saltar en astillas las fronteras a las que estábamos acostumbrados. Pero también es verdad, por otra parte, que las contradicciones que manifiestan estos procesos obligan a no olvidar la base que los grandes sistemas nacionales mantienen en relación a la cada vez más frecuente propuesta de micro nacionalismos, de aislamientos y demarcaciones territoriales de carácter explosivo.

El posible decaimiento del papel de la literatura – que según algunos se ha registrado en las últimas décadas, como William Marx lo dice en su libro *L'adieu à la littérature* (2005) – ha sido anticipado y favorecido por la crítica y autocrítica de la razón literaria que ha estado presente en la literatura de los últimos dos siglos. La misma literatura, animada por una intensa y corrosiva tendencia a problematizar –tendencia que muchos quisieran ver apagada- ha anunciado y preparado el propio cuestionamiento. La misma literatura ha abierto la suspensión o cambio de cáno-

nes, ha facilitado los procesos de diseminación y deconstrucción. Procesos que más allá del espacio literario han influido en el horizonte cultural e ideológico, en modelos y conductas sociales. Es comprobable que a la inestabilidad de cánones corresponda cierta viscosidad de modelos, acompañada de reivindicaciones, como también del surgir de instancias parciales y locales que en gran escala producen cambios en la vida social, como podemos verlo en las tendencias más conocidas de algunos Estudios Culturales que exhiben puntos de vista parciales y consecuentemente son antagónicos a una perspectiva universal.

La polémica sobre el canon, con sus ramificaciones y cambios que se impusieron con particular fuerza a fines del siglo pasado, ha motivado el empeño en reconsiderar radicalmente la historia, ha llevado a denunciar las múltiples formas de opresión que lo han caracterizado, dando voz a quien voz no ha tenido, dando a conocer experiencias ocultas y reprimidas, sacando a la luz vidas y sus voces relegadas a los márgenes, ha dado a conocer a quienes han padecido el peso y la opresión del poder, de las ideologías, de los modelos sexuales, étnicos, biológicos etc. Los *Cultural Studies*, en sus variantes y ramificaciones han dado lugar a una amplia serie de puntos de vista en la manera de reconsiderar la tradición cultural de Occidente, creando teorías, métodos críticos, sectores disciplinarios, instituciones académicas, etc. Todo ello acentúa la atención en lo particular, en lo soterrado en las generalizaciones. Pero hay también la presencia de otra tendencia en dirección opuesta. La informática ha suscitado una serie de instancias de transversalidad y de visiones generales que se manifiestan en un juego que oscila entre los extremos de la comprensión. Hay, por ejemplo, alguna inclinación a reducir el pensamiento a twitter: en este sentido alguien ha inventado una práctica que luego propone como modelo didáctico con la etiqueta de *twitteratura*. Otras iniciativas van en ese sentido que no deja indiferentes a todos, considérese en esta cuestión la reacción que ha tenido Umberto Eco. Las facilidades abiertas por la técnica han llevado a esperar en la dilatación y multiplicación infinita y gratuita de la escritura, han puesto a pensar en lo que implica la expansión ilimitada de las redes sociales. Algunos atribuyen al universo digital el éxito de una liberación de la prisión de lo físico, propalan el afirmarse de nueva *jouissance* garantizada por la permutabilidad de una escritura emancipada del control del autor y de la metafísica de la identidad, abierta a la con-división y transformación infinita. Si se

pone un poco de atención en lo que está sucediendo o, todavía más, en cómo algunos lo leen, cabe preguntarse si se trata de una reactivación tecnológica de buscar la paulina “autenticidad” del espíritu, contra la “letra que mata”. Los multimedia, la virtualidad y las diferentes modalidades de comunicación sugieren la hipótesis de superar lo físico del espacio/tiempo con redefiniciones del horizonte geográfico, tendientes a una de-territorialización, a una suspensión de los límites espaciales. En concomitancia o interrelación con estos planteamientos ya se trabaja una geocrítica bajo el signo de la transversalidad y la transgresión.

Pero para un observador perspicaz y precavido, ante el horizonte cultural propuesto por la comunicación y la tecnología es importante una visión amplia, parece prudente no echar por la borda formas de conocimiento y de relaciones humanas que se han construido con tanta fatiga en el tiempo. No podemos fingir indiferencia y debemos asumir la responsabilidad del patrimonio que nos han dejado, no sin la convicción de que éste es perfectible. Para entender el presente y sus contradicciones, para alejarse de las fáciles ilusiones de lo que se pretende importante e imprescindible sólo por ser actuales importante mantenerse alerta y conservar un sentido vivo también del pasado.

Como vemos, la apertura que gozamos puede tomar varias direcciones, facilita tanto el replegamiento como el ensanchamiento. Solicita considerar ambas experiencias y puntos de vista. Si bien nos pone a considerar situaciones injustamente ignoradas también en el ámbito de la teoría y la crítica, de igual manera nos hace tomar conciencia de las nuevas propuestas facilitadas por las circunstancias actuales. La apertura puede llevar consigo la clausura en el horizonte identitario cuando es reivindicado, con deliberada parcialidad, con una visión en sentido contrario al de la historia. Ciertamente se puede leer con empeño sistemático y con añoranza los rostros que con nosotros conviven, o también se los puede escrutar según instancias, deseos y necesidades de las específicas condiciones del presente, pero sin abandonar una postura responsable. El reto sigue vigente, porque, al parecer, tanto el replegamiento como la apertura se han centrado en sí mismos sin confrontarse críticamente. Para terminar con ese dualismo parece que lo que ocurre es poner atención en la auténtica apertura al “otro”, apertura que ya se daba y es fácilmente constatable en la literatura mayor, en su lenguaje literario ya se tenía en cuenta la diferencia, porque en ella hay un movimiento hacia su propia

superación, el que tiende hacia el mundo de la libertad y de la inclusión. Esto lo manifiesta manteniendo abierta la contradicción y proyectando el propio lenguaje en un horizonte abierto y conflictivo. Sus categorías no son cerradas. La fuerza cognoscitiva de la literatura reside precisamente en su percepción de lo conflictivo del mundo, percepción que da lugar a proyecciones e hipótesis de recomposición en un esfuerzo con insuficiencias e incompletudes, signado por la pasión de alcanzar lo imposible.

La defensa identitaria de puntos de vista locales y parciales parece contraponerse entonces a esta apertura conflictiva de la literatura, choca con su esencial carga cognoscitiva, con su implícita y problemática racionalidad. Por este y otros motivos hay que mantenernos en vigilia, porque asistimos a una serie de peligrosos contragolpes de la globalización y de sus contaminaciones: los fenómenos de hibridación y mestizaje no siempre parecen crear ocasión de libre apertura y disponibilidad, también se presentan en forma agresiva y como provocación repropone nuevos aislamientos y discriminaciones que convergen en otras actitudes de replegamiento local, étnico, religioso o cultural. En estas circunstancias se impone la necesidad de abrirse a lo universal, a un punto de vista general en el que entren y se midan todas las propuestas, todas las particularidades y posibles hibridaciones. El mismo mundo globalizado, la interdependencia ambiental y económica del planeta pide la apertura de una mirada universal. No se puede negar que la circulación de modelos universales se acentuó con la expansión de Occidente, con su pretensión de imponerse como emblema absoluto de lo humano, pero también es verdad que después de los grandes desastres del siglo XX fue apareciendo la posibilidad de una universalidad abierta, no por la dualidad que hemos considerado, sino por una realidad ineludible y, pudiéramos decir impuesta, por el nuevo contexto mundial, por las transformaciones ambientales que estamos experimentando. Los humanos no nos ponemos de acuerdo, pero la realidad se impone y pide una actitud universal inevitable. El problema del medio ambiente no concierne sólo a algunos sino a todos los habitantes de este planeta.

UN POCO DE HISTORIA

La interdisciplinaridad se ha manifestado en las relaciones entre literatura y nacionalidad como vehículo y parte del llamado “giro

lingüístico que inició con el siglo XX pero maduró en la segunda parte del mismo siglo. Estas novedosas relaciones las ilustra de manera suficiente el volumen editado por Henri Bhabha: *Nation and narration*, cuyo objetivo es la confrontación entre “los modos de vivir y los modos profundamente ambivalentes de escribir el concepto de nacionalidad”, la intención declarada en este volumen es la de “desarrollar una gama de lecturas que adopte las intuiciones de las teorías postestructuralistas sobre el saber narrativo –la textualidad, el discurso, la enunciación, l’ *écriture*, el inconsciente como lenguaje”, con el fin de evocar el poco definido margen del espacio nacional. Premisas que surgen ciertamente al interior de una visión etnocéntrica de la cultura, pero provistas de los instrumentos para criticar profundamente el etnocentrismo. Al parecer, Bhabha retoma las ideas de “mitología nacional”, de las “comunidades imaginadas” y de la “innovación de la tradición” como las han considerado en sus escritos tanto Anderson como Hobsbawm, utilizándolas en los desarrollos de la lingüística, de la semiología y de la teoría literaria. En relación a nuestro tema, el resultado de tales operaciones es el de sobreponer a la idea establecida de nación la idea de un margen ambivalente, que permita un régimen amplio de intercambio cultural. Las tesis de Bhabha, que ahora ya son ampliamente conocidas en la investigación literaria, aparecieron hace un cuarto de siglo y se originaron en los planteamientos de un trabajo colectivo propuesto por los estudiosos de la *negritude*, proyecto proseguido con el estudio del fenómeno de la migración de cuatro generaciones de intelectuales de las consideradas periferias de las metrópolis Occidentales. Estos escritores han tomado del Occidente dialécticamente métodos y teorías, para abrir perspectivas de estudio sobre sus culturas de origen y sobre las relaciones de éstas con los logros alcanzados en su existencia. En esta dinámica destaca Edward Said, de origen palestino, naturalizado en los Estados Unidos de Norteamérica, profesor por largo tiempo en la Columbia University de Nueva York. En el trabajo de Said hay una constante: busca lograr un equilibrio de atención y respeto –tal vez queriendo contrastar con ello la interesada idea tan difundida de “choque de culturas”- en las relaciones entre las grandes áreas culturales del mundo –norte y sur, este y oeste-, tendencia que se centra, por razones fácilmente intuibles, en las literaturas de lengua inglesa, en un caso muy semejante a aquel en el que tomaron su epicentro en la literatura francesa los trabajos de los mayores intelectua-

les africanos de las generaciones precedentes (Léopold Senghor, Aimé Césaire y Franz Fanon).

El primer libro de Said titulado *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography* en parte es autobiográfico, lo dedica a Joseph Conrad y a los problemas de la escritura de la expatriación. De esa primera investigación sobre el *depaiement* nace un intenso trabajo tendiente a superar los límites tradicionales entre los centros y las periferias de la cultura, trata a escritores e intelectuales de las naciones emergentes según sus valores y cánones. Otro de sus libros *Orientalism*, tal vez el más conocido, busca dar a conocer los prejuicios y mitologías que la cultura occidental ha construido durante siglos sobre el mundo oriental y en particular sobre las civilizaciones islámicas.

Said pronto fue considerado como el líder del pensamiento llamado “poscolonial”. En otro de sus escritos, en *Culture and Imperialism* desarrolla un doble argumento en pos de sus objetivos: sostiene que no sólo las narraciones han sido y continúan siendo vehículos primarios de apropiación cultural, sino que también representan el método usado por los pueblos colonizados para afirmar su identidad y la existencia de su propia historia. El poder de narrar o de impedir a otras narraciones su formación es para Said algo decisivo en relación a la cultura y al ordenamiento del mundo, constituye uno de sus principales elementos conectivos. En este orden de ideas, ahora se escucha decir que las naciones mismas son narraciones.

Said retoma del teórico italiano A. Gramsci el concepto de hegemonía y señala que las identidades culturales no deben considerarse como esencias sino como conjuntos en contrapunto; es verdad –dice- que ninguna identidad puede existir por sí misma, sin una serie de contrastes, de opuestos, de negativas, como sucedió con los griegos que tenían siempre necesidad de bárbaros, o con los europeos que necesitan de africanos, de orientales, etc. (Said; 1993:52).

Un año después de la publicación de este libro mencionado de Said, aparece otra contribución de Bhabha: *The Location of Culture*, que profundiza el discurso sobre la identidad, haciendo a un lado categorías o conceptos como los de “género” o “clase” de corte feminista, para acentuar el carácter intersubjetivo de cada elección o condición de pertenencia y, por tanto, para definir la noción misma de subjetividad. En este libro los lugares productores de cultura se señalan no ya como las instituciones nacidas

con el pensamiento iluminista, entidades que se han presupuesto como estables en tiempo y espacio (los estados-nación), sino que son lugares que se originan en la extensión y dinamismo de las diásporas que recorren el mundo moderno en las zonas de contacto de culturas que han estado totalmente separadas, zonas en que se dan fenómenos de cambio e integración, que a su vez producen nuevas visiones y nuevas formaciones transculturales decididamente transnacionales.

Con ideas muy semejantes en este tema se puede hacer mención de otros autores como Dipesh Chackrabarty con su libro *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, y también Gayatri Chakravorty Spivak, emigrada de la India que escribe en los Estados Unidos de Norteamérica. Para esta última autora los intentos de liberarse de una visión marcadamente estrecha y localista de la literatura –visión que, como dice ella, se puede ver en el caso del importante teórico de la “literatura mundo” Franco Moretti y sus colegas viciados por el renacer de un subterráneo “universalismo del centro”, caso que converge con un nuevo nacionalismo que se asoma bajo la multicultural máscara de la globalización-, para romper el localismo hay que superar la experiencia del exilio sobre la que se construían las visiones de muchos de sus predecesores: el objetivo consiste ahora en hacer a un lado la reivindicación de las raíces y de la identidad para favorecer la construcción de “comunidades de memoria”, en las que, mediante la literatura, se convierta en práctica común el imaginar otras culturas e imaginarnos nosotros mismos como presentes y activos en ellas. En esta conceptualización es fácil, para un lector medio del ámbito de la literatura y sus consideraciones académicas, distinguir la influencia de Jacques Derrida, autor por cierto muy seguido en centros universitarios de los Estados Unidos de Norteamérica.

Estas y otras figuras clave de la migración intelectual de nuestro tiempo estudian la literatura en relación al fenómeno creciente y de primera importancia, conocido por el modo de ser tratado, a veces por simple y necesaria implicación, el de los problemas de la nacionalidad ante las grandes conmociones de las que han sido protagonistas estos autores. Con ello indican el debilitamiento de la idea tradicional de nación que una vez fuera triunfante.

En el cruce de las oficiales fronteras, sean físicas, sean ideales, es forzoso incluir otra importante novedad epistemológica, posterior a la de la lingüística de inicios del pasado siglo: se trata

del llamado “giro espacial” planteado desde los años cincuenta por filósofos y críticos literarios, como sucede con la poética del espacio formulada por Gaston Bachelard, afirmada en los años setenta y ochenta en trabajos de filósofos y psicoanalistas, como puede constatarse, por ejemplo, en la “nomadología” de Gilles Deleuze y Félix Guattari, al igual que en sociólogos del urbanismo (Henri Lefebvre, Edward Soja), en epistemólogos (Paul Virilio), en economistas (Neil Smith, David Harvey) y en antropólogos como Geertz y Clifford; todos ellos otorgan al espacio, retomando una fórmula de Harvey, el papel de “palabra clave” de su actividad científica. Los desarrollos del giro espacial son tratados por los siguientes autores que figuran en la relación de obra consultada: N. Smith, K. Ross, E. W. Soja y D. Harvey.

En la investigación literaria el reclamo de la historia es acompañado y en algunos casos es superado por la reivindicación de la geografía. En este sentido se puede mencionar la teóricamente elaborada y audazmente innovadora producción del ya mencionado Franco Moretti quien en los años noventa del siglo anterior publicó estudios de literatura comparada: *The World System from Goethe to García Márquez*; título que preanuncia o, mejor, inicia lo que se conocería como *Weltwerke*. En 1997 publica un trabajo de notoria originalidad: el *Atlas of the European Novel, 1800-1900*. En esta obra se propone proyectar una nueva geografía de la circulación de las obras y estilos que después retoma en un provocador ensayo del año 2000 titulado “Conjectures on World Literature”, publicado en *New Left Review*, trabajo muy conciso y ampliamente discutido en centros de estudios de literatura en lengua inglesa. Moretti propone la posibilidad de concebir y organizar una idea mundial de literatura, propuesta que se puede tomar como una versión actual y problemática de la *Weltliteratur* de Goethe. La novedad de la propuesta de Moretti consiste en que le da consistencia visiva mediante la oposición de dos figuras: la del árbol que contrasta con la figura de la onda por sus efectos. La figura del árbol con muchas ramas, la arborescencia, indica el extenderse de las lenguas modernas en tantas familias; contrasta con la figura de la onda que sumerge y arrastra toda diferencia en la uniforme unidad. Los árboles implican creciente discontinuidad geográfica; las ondas, por el contrario, implican continuidad y totalidad. Moretti concibe la novela moderna como una onda que invade toda ramificación o expresión de las tradiciones locales sin dejar de sufrir constantes modificaciones.

En una primera impresión pareciera que Moretti finalmente encuentra una respuesta al todavía abierto problema de lo uno y lo múltiple, pero sólo mantiene las dos posibilidades en simultaneidad: literatura nacional para quienes ven árboles, literatura mundo para los que ven ondas. Éstas últimas las explica ampliamente en *Distant Reading* donde la geografía y otros instrumentos que derivan de las ciencias naturales y sociales –principalmente de la historia cuantitativa y de la genética- son útiles para definir el problema del origen y desarrollo de las formas literarias, problema que parte de un modelo que propone Frederic Jameson, basado en la dialéctica entre centros productores de datos formales o canónicos (trama, personaje, uso del tiempo y otros), y los márgenes que contribuyen con los materiales (tradiciones locales, motivos, historias, idiolectos particulares (Fish; Jameson, 1998).

En la estela marcada por estos estudios hoy se discute ampliamente de “estrategias cartográficas” en crítica e historia literarias, considerando casos como los de Vidiadhar S. Naipaul, Salman Rushdie y otros (Mitchell, 2008). Para formarse una idea de la fuerte crítica a esta corriente de estudios es oportuno conocer la crítica que le hace G.C. Spivak, (cfr., Benvenuti; Ceserani, 2012:13).

De “literatura-mundo” y de literaturas en algún modo unitarias, como la de una “literatura para Europa”, pero teorizada con un punto de interrogación y en algunos aspectos con fuerte disensión, también escribe la académica francesa Pascale Casanova. En su libro *La République mondiale des lettres* señala que el paradigma de la frontera con su “porosidad” en distinguir lengua de lengua, territorio de territorio, nación de nación, se ha convertido en tema central en la actualidad y adquiere particular importancia en la nueva corriente de la geocrítica. Su opinión pone en aprietos al nacionalismo contemporáneo de política sin horizontes, al que califica como siendo siempre igual a sí mismo, como si estuviera esperando su certificado de definitividad, pero con la molestia de una espinita que continuamente le hace presente que en mucho es ya obsoleto.

Para Bertrand Westphal, teórico de la geocrítica en Francia, la figura de Ovidio le es emblemática, porque –dice- este personaje de la antigüedad dirigía la mirada a lo desconocido. La permeabilidad del umbral era para este autor el margen que indicaba una novedad que abría en lugar de cerrar. De Westphal es la organización más completa de principios de esta escuela, de ella explica

particularmente su génesis: dice que con la conclusión de la segunda guerra mundial vino a menos aquella “metáfora estructurante” de la cultura occidental que se ha considerado como línea recta, en la que se da el binomio de “progresión cronológica y progreso de la humanidad”, dejando lugar a:

La fragmentación y pérdida de significado [...] después de 1945 toma forma la revolución espacio-temporal. Después de la segunda guerra mundial debimos rendirnos a una evidencia inédita y hasta deslumbrante: (a la constatación de que) los instantes no confluían todos en una misma duración; ausente la jerarquía, las duraciones padecían una multiplicación; la línea se fragmentaba en líneas; el tiempo se hacía evanescente. (Otrora) la percepción del tiempo histórico era corregida por las leyes relativas del espacio-tiempo abstractas a priori. Se debió esperar el año 1945 para constatar que tiempo y espacio permanecían coligados en la experiencia de cada día, de cada lugar. La fuerte concepción de la temporalidad que había dominado en el periodo anterior a la segunda guerra mundial había perdido lo esencial de su propia legitimidad (Westphal, 2007:65).

Entonces, el gran cambio se produce en el siglo XX, cambio del que progresivamente vamos dándonos cuenta de sus efectos, que unos aceptan con agrado, otros los rehúyen deseando no confirmarlos en la realidad. Sea como sea, la consecuencia más sentida es la de un cambio de época, manifiesto en que ahora ir hacia adelante no significa ya seguir una línea recta, hoy se puede ir hacia adelante en un trayecto circular o haciendo recorridos cruzados, a merced del viento. Asistimos a la secularización del progreso, desligado de una trayectoria única y signado por nuevas vías que aparecen también con una excitación semejante a la euforia progresista de tiempos pasados. Estamos en una temporalidad en que la sincronía parece ganar terreno sobre la diacronía. Esta crisis postbélica —continúa diciendo Westphal—, repercute hoy en el antiguo binomio espacio-tiempo, en el cronotopo bajtiniano: la presencia de la teoría geocéntrica establece que el tiempo y el espacio interesan a un plan común. Tal plan es sometido a una lógica —en el sentido mínimo de coordinación de un logos— totalmente oscilatoria, en la que el fragmento cesa de estar orientado en función de un conjunto coherente. La isotropía, nombre científico para esta indecisión sistémica, ha caracterizado en primer lugar a la temporalidad postmoderna; después se

extendió a la representación espacial, obligando a una especulación teórica sobre los nexos entre el mundo y el texto, entre el referente y su representación, se prolongó a la referencialidad y naturaleza del nexo entre realidad y ficción, entre los espacios del mundo y los espacios del texto.

El proyecto geocrítico —dice Westphal— es fruto de tal especulación; de ello dan testimonio las obras literarias que se empeñan en hacer trizas la progresión lineal de la narración, que tienden a deconstruirla para reunir los segmentos sueltos, reordenándolos en taxonomías y sistemas del todo nuevos. Westphal ofrece el ejemplo del escritor austriaco Andreas Okopenko quien en *Lexicon Roman* describe una porción del Danubio no según el trazado lineal del río, sino según el orden alfabético de las escenas y panoramas que el mismo autor titula arbitrariamente, rompiéndolo de este modo en muchos segmentos dispersos y haciendo lo mismo con la progresión del relato.

“Escritura de frontera” sería, entonces, aquella que no sólo ve libremente desde un antiguo centro las nuevas periferias, sino que presenta también un continuo cambio entre estos dos polos de la producción cultural, representando dinámicamente el espacio, no como un hecho que se debe aceptar como definido por los conflictos, por los tratados o por la planificación de los estados, sino como un modo de captar en la interacción entre fenómenos culturales, sociales y económicos que animan la comunidad a través de confines que son transversales en la geografía política del mundo, fenómenos que se cruzan continuamente y que con frecuencia se definen en una nueva geografía, no acaso definida por Westphal como geografía de lo íntimo.

UNA LITERATURA DE FRONTERA

Westphal inicia *Austro-fictions* (2010) con obligado homenaje a *Danubio* de Claudio Magris, mencionándola como “una auténtica revelación, la obra faro de un género nuevo, que asocia la nostalgia mitteleuropea con el espíritu lúdico posmoderno”. El reconocimiento de Westphal es relevante y pareciera que con él quiere ganar para su causa la novela del escritor de Trieste, es decir, para corroborar su teoría; pero en este caso es al menos anacrónico, porque Magris con esa visión en su novela se dio a conocer mucho antes y creativamente, no partiendo de posiciones teóricas —como todavía suele hacerse en ámbitos académicos de manera

acrítica- sino existenciales. Se puede decir que las premisas de la geocrítica existían desde el inicio en los planteamientos de Magris. En una entrevista de 1998 para el *Magazine Litteraire*, que aparece con el título “Je suis un écrivain de la frontière”, en sus declaraciones aparecen como importantes dos afirmaciones: la de pertenencia nacional y la de una simultánea y vivida ubicación más allá de los confines nacionales, a mitad de camino entre Italia y la Mitteleuropa; Magris se ubica a sí mismo en la literatura nacional, pero al mismo tiempo dice formar parte de la literatura universal. En esa ocasión definía la frontera como “la experiencia fundamental de mi vida”, la consideraba como el punto de equilibrio entre lo local y lo universal. Rompía así la dicotomía local/universal haciendo apelo a su experiencia en la que hay ciertamente una pertenencia, pero ésta no anula el sentirse también en casa estando en otros lugares; sí anula, en cambio, el nacionalismo enconado. Es difícil, pero también una necesidad el articular lo local y lo universal para impedir que estas determinaciones estrechas se conviertan en cuna del particularismo y del chovinismo. Magris considera que la relación con el propio mundo no debe convertirse en un replegamiento sino más bien en un punto de partida, la fuerza de las raíces nos debe permitir abrirnos todavía más al mundo. A fin de cuentas, la identidad personal nace de una suma de elementos diferentes, entre los cuales evidentemente cuentan nuestras relaciones con otros seres humanos. Con los otros vivimos un destino común que crea también una identidad colectiva, que es el resultado de un conjunto de tradiciones y responsabilidades que no están necesariamente ligadas al suelo ni a la idea de Estado-nación. En esa entrevista, como en otros de sus escritos, Magris llega a plantear una “identidad construida con la conciencia de la multiplicidad de identidades posibles” y privilegia las “identidades que son fruto de mestizaje”. La importancia de esta perspectiva es evidente en su obra, donde hace propias posiciones ya declaradas con valentía por otros autores; con Canetti, por ejemplo, rechaza una idea del sí mismo monolítica y estable en el tiempo, para poder abrazar una identidad múltiple, hecha de “muchas personas”, importantes en diferentes tiempos. Su experiencia de la frontera lo motivan literariamente en numerosos pasajes que lo acercan a escritores y críticos que confluyen en la renuncia a la totalidad y en el desencanto por no haber escuchado las lecciones de la historia que ya pregonaba la cultura “mitteleuropea”. La literatura del pasado –dice- es casi toda apologética en

relación al poder, porque cree en el valor ejemplar de la historia. Sólo indirectamente, como catálogo de hechos y eventos, ejercita una función de acusa y de denuncia. La literatura moderna, con su desconfianza en la historia, es la que ha desenmascarado los pliegues más crueles del poder, ha señalado su ejercicio en la vida cotidiana (Magris, 1978: 233).

Lo que en realidad coloca a Magris en un plan de intercambio y cercanía con la fase más actual de la literatura europea y mundial es su práctica de escritura. *Danubio* se presenta para el lector como un conjunto de literatura, geografía, historia cultural, imagología, xenología, geopoética, ecocrítica, todo ello aunado con profundidad psicológica; sobre todo se presenta como panorama e hibridación de diferentes pertenencias nacionales, como reducción a unidad de las identidades y diferencias europeas. Su novela se presenta como deestructuración de las nociones tradicionalmente más estrechas y al mismo tiempo condicionantes de la geografía y de la historia. Esta forma de abordar la novela se ve continuada y alcanza mayor desarrollo en otra de sus narrativas: *Alla cieca*, novela que se caracteriza por un movimiento doble, de fragmentación y recomposición de la mirada del narrador, mirada que por tradición ha sido dominante y omnisciente pero que en este caso es diferente. En esta empresa participan retazos de historia y de geografía, pero continuamente deshebradas, superpuestas, confrontadas: habla de la trágica historia civil y política del siglo XX, sobre todo en la Mitteleuropa y en sus ramificaciones balcánico-italianas, al igual que de las migraciones hacia otros continentes; pero también nos presenta historias de otros siglos y de otros lugares, como la que nos narra de la exploración del pacífico, nos habla de las deportaciones europeas, de las guerras entre ingleses y daneses en el siglo XVI por el dominio del Báltico, nos cuenta la mítica historia de Jasón y los argonautas exploradores de los márgenes euroasiáticos en el actual Mar Negro. Ambientes todos ellos de frontera entre mar y mar, entre cultura y cultura, entre etnia y etnia, entre religión y religión o entre costumbres y costumbres, siempre opuestas y sin embargo convergentes en la geografía global y al mismo tiempo parcial que las abarca; patrias de la libertad y de la opresión, del coraje y de la disciplina, de la paz y de la batalla, que se niegan y se abrazan en la humanidad decaída pero indómita. Historias heterogéneas y desiguales, no apegadas a una consecuencia lógica, teleológica o de cualquier relación de causa y efecto; al contrario, se presentan

mezcladas, sobrepuestas, literalmente revividas unas sobre otras y redirigidas a un posible significado común exclusivamente por los sentimientos que las animan y por las aventuras humanas que ilustran: la pasión por los ideales, la traición que aflige, el amor y el odio, la lealtad y el engaño, la piedad y el cinismo, la esperanza y la desilusión, experiencias que no tienen relación con tiempo o contexto específico y que se convierten en grandes alegorías de la experiencia humana, de sus constantes y contradicciones, como sucede con la política que en la práctica anula aquellas leyes de lo humano que defiende con palabras; o en otro orden de ideas, como sucede con la visión, no la visión panóptica de una historia superior, sino aquella cuya mirada, a pesar de todo, aún desea entender, analizar y recuperar la hilada perdida: intento del que la escritura literaria se convierte en único y perviviente testimonio.

En *Alla cieca* hay la gran lucha que la razón mantiene siempre contra los impulsos más profundos e inaferrables —lucha sin lugar y tiempo— que jamás concluye, irreducible, pero que permanece como el único orden posible. Su desarrollo es dialéctico: el sufrimiento que el hombre procura al hombre es siempre renovado y siempre contrasta con su resistencia y proviene de un núcleo secreto, ético, de precario raciocinio, que llega a detenerlo para después reproponerlo y revivirlo sin descanso, sustrayéndolo así a la contingencia, a toda precisa geografía y cronología para finalmente ser por él vencido. El tejido que entreteje la novela no es la individuación o el análisis, sino la intriga o la repetición de experiencias terribles y exaltantes.

“Escritura de frontera”. Esta clase de producción no niega un origen cultural de fondo, ni su pertenencia a un determinado y reconocible léxico intelectual, es más bien una *koiné* difusa y sobrepuesta a cualquier localismo, a cualquier reivindicación de una especificidad ética y civil que no sea la inmersa en las contradicciones, sin límites espaciales específicos y temporales que son los de la más amplia y basilar humanidad. En esta novela se da la confrontación de la construcción tradicional con las perspectivas abiertas por la crítica más reciente. A la variedad de posiciones que emergen corresponde en ella la calidad fluida y experimental de un saber que nunca llega a considerarse totalmente transparente, definitivo, sin el vaivén de la duda. Esta distancia de las certezas y de la indolente obviedad del lugar común, debería caracterizar a toda investigación. La auténtica investigación es una actividad de fronteras.

PARTE FINAL

Ya decíamos que las grandes conflagraciones mundiales del siglo XX también dieron la posibilidad de una visión universal y abierta, que por cierto no hemos logrado alcanzar al quedarnos cómodamente anclados – porque proponer su superación no es nada fácil- en la dicotomía uno/múltiple. Pero ahora un factor externo nos empuja de manera inevitable a romper esa desidia.

Desde hace algún tiempo se debate en torno a la literatura internacional, global o *weltliteratur*. Gyorgy M. Vajda en 1992 escribía: “La literatura europea [...] existe en potencia; en cambio existe en acto en la expresión lingüística de una literatura nacional” (en Jeerssen; Syndram, 1992:104). Esto sugiere al historiador y al crítico de la literatura mirar las distintas literaturas nacionales como convergentes en una unidad sólo potencial, virtual, pero no por esto menos centrípeta.

Los lectores constatamos que los libros son casi todos iguales, independientemente del país de proveniencia. A primera vista la lectura no nos muestra con evidencia las características que se reconocen como típicas de un país. Generalmente nos encontramos en casos en que, si no tenemos datos del autor, iniciamos su indagación, tendemos a circunscribirla (regional, nacional), tendemos a definirla, redefinirla, a formarnos una identificación de ella, a definir su periodo, desde cuándo existe y tal vez menos nos preguntamos hasta cuándo. ¿Sigue existiendo la literatura mexicana? Porque en su supuesto ámbito se habla de literatura norteña, de literatura en cada estado, de literatura de frontera, de las minorías regadas aquí y allá... Las historias de la literatura, en su mayor parte, explican la literatura con causas no literarias, tratan de distinguir causas como la sociedad, la economía, la religiosidad...

Sin embargo, en nuestros días cada desarrollo tiene que medirse de manera ineludible con una realidad que es, quiérase o no, común a todos: la compatibilidad ambiental; ningún horizonte puede evitar su responsabilidad, cualquier reivindicación, toda aspiración a hacer valer su punto de vista, todo protagonismo teórico tiene que ocuparse de sus efectos en la conducta y en las formas de comunicación en relación al uso del espacio, del tiempo y de la vida. La crítica a las regulaciones, el cuestionamiento de todo “orden del discurso”, y de toda racionalidad universal no toma en cuenta su necesidad empírica: olvida que para salir de la guerra

de todos contra todos y de la disgregación del espacio común tenemos necesidad de tomar en cuenta al conjunto de un orden de medios reguladores que garanticen el equilibrio del mundo. Equilibrio que tanto necesitamos cuanto más destructiva aparece la irracionalidad de la economía, el crecimiento de las crisis y de la opresiva violencia. Pareciera que en esta última parte estoy hablando sólo del mundo extraliterario, pero las dificultades y contradicciones que hoy hacen de los estudios literarios un problema no fácil tienen precisamente este contexto que, sintetizado, es el de las amenazas de compresión y dilatación, es la disyuntiva de literatura local, nacional o universal. En el ámbito literario el problema es el mismo: el de integrar sentido de lo particular con perspectiva universal. La lengua de la literatura está siempre en evolución, no es una lengua “dada”, menos lo es su referente. En la concreción del lenguaje se define la posibilidad de lo diverso en un espacio dado. La atención prestada a la especificidad lingüística de la literatura, su defensa e ilustración llevan a poner en primer plano su organización interna, su fuerza cognoscitiva (que actúa también mediante obras que hacen cuentas hasta las últimas consecuencias con lo negativo y lo irracional). La especificidad es lo que hace posible la auténtica apertura a otros horizontes, permite el intercambio con otras literaturas y lengua. En caso contrario, abandonar la particularidad del lenguaje para abrazar un medio comunicativo estándar equivale a renunciar a la fuerza expresiva y comunicativa de la lengua literaria. Esto nos puede llevar a mirar el mundo sin verlo, a transformar la literatura en mero instrumento comunicativo, a hacer de ella un medio con lugar subalterno.

En el mundo global una literatura mundial y la atención a las diferentes historias del mundo se construyen no en determinadas hibridaciones o en utópicas deterritorialidades y deconstrucciones de espacio, tiempo o lenguaje, sino a partir del específico punto de vista de la propia literatura, de sus límites y de sus aperturas históricas y lingüísticas. La historia de las literaturas “nacionales” no se puede concebir sin tomar en cuenta sus intercambios, sin conocer la dinámica que ha llevado a lenguas y literaturas a un contacto renovador. Necesitamos construir una historia literaria que siga una específica tradición lingüística y geográfica, haciendo referencia a sus variados y heterogéneos recorridos: del viaje, del exilio, de los intercambios lingüísticos, de las traducciones, de la circulación de sus obras en diversos ámbitos, de su recepción

fuera de su espacio originario, etc. La literatura amalgama lo local y lo universal.

REFERENCIAS

- Anderson, B. (1983), *Imagined Communities*, London, Verso.
- Bhabha, Homi (ed.), (1990), *Nation and narration*, London/ New York, Routledge.
- Bhabha, Homi (1994), *The Location of Culture*, London y New York, Routledge.
- Benvenuti Giuliana; Ceserani, Remo (2012), *La letteratura nell' età globale*, Bologna, Il Mulino.
- Casanova, Pascale (1999), *La République mondiale des lettres*, Paris, Seuil.
- Fish, Stanley; Jamelson, Frederic (1998) (eds.), *The Cultures of Globalization*, Durham, New York-London, Duke University Press.
- Harvey, David (1989), *The Condition of Posmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell.
- Hobsbawm, Eric (1972), "Reflexions on Nationalism", en *Revolutionaries: Contemporary Essays*, London, Weidendfeld and Nicholson.
- Magris, Claudio (2005^a), *Danubio*, Milano, Garzanti.
- Magris, Claudio (2005^b), *Allacieca*, Milano, Garzanti.
- Magris, Claudio (1978) *Dietro le parole*, Milano, Garzanti.
- Marx, William (2005), *L'adieu à la littérature. Histoire d'une dévalorisation, XVIIIe-Xxesiècle*, Paris, Minuit.
- Mitchell, Peta (2008), *Cartographic Strategies of Postmodernity. The Figure of the Map in Contemporary Theory and Fiction*, London/ New York, Routledge.
- Moretti, Franco (1994), *The World System from Goethe to García Márquez*, London, Verso.
- Moretti, Franco (1997), *Atlas of the European Novel, 1800-1900*, London, Verso.
- Moretti, Franco (2000), "Conjectures on World Literature", *New Left Review*, 1, pp. 54-68.
- (2013), *Distant Reading*, London, Verso.
- Ross, Kristin (1988), *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Said, Edward (1966), *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

- Said, Edward (1993), *Culture and Imperialism*, New York, Knopf.
- Smith, Neil (1984), *Uneven Development. Nature, Capital and the Production of Space*, Oxford, Blackwell.
- Soja, Edward (1989), *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londres y Nueva York, Verso.
- Westphal, Bertrand (2007), *La geocritique. Réel, fiction, espace*, Paris, Minuit.
- Westphal, Bertrand (2010), *Austro-fictions. Une géographie de l'intime*, Rouen, Publications des Universités de Rouen et du Havre.

LA CONSTITUCIÓN DE LA IDENTIDAD DESDE UNA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

*THE CONSTITUTION OF IDENTITY
FROM A PHENOMENOLOGICAL POINT OF VIEW*

*ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ В
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ*

Davide Daturi

Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen: ¿Es posible hablar de identidad sin hacer referencia explícita a alguna situación o contexto histórico e individual y sin, al mismo tiempo caer en una inútil generalización? El objetivo de este capítulo es proponer una "propedéutica" a todo discurso sobre la identidad que alcance a vislumbrar, antes de toda reflexión alrededor de casos específicos, el punto de partida de toda constitución del sentido "identidad". Para hacerlo, después de una breve descripción del discurso entorno al concepto de alteridad en Dilthey y en los primeros neokantinos, tomaremos como estudio fundamental la fenomenología husserliana, sobre todo las reflexiones desarrolladas en la "Quinta meditación cartesiana", a partir del cual propondremos reubicar el discurso sobre la identidad en el contexto que más le concierne, es decir, la relación interpersonal en donde se constituye la primera y más original noción de propiedad, la de cuerpo propio.

Palabras clave: Identidad; Husserl; Fenomenología

Abstract: Is it possible to speak about identity without an explicit reference to a situation or historical and individual context, and at the same time without falling into a useless generalization? The aim of this chapter is to propose a propaedeutic study to all discourse on identity that could achieve the starting point of every constitution of the sense "identity". To do so, after a brief description of the discourse around the concept of otherness in Dilthey and early neokantians, we will take Husserl's phenomenology as fundamental study, especially the reflections developed in his "Fifth Cartesian Meditation", from which we will propose to relocate the study about identity in the context that most concerns this concept, i.e. the interpersonal relationship in which it is constituted the first and most original notion of property, the own body.

Keywords: Identity; Husserl; phenomenology

Резюме: Можно ли говорить об идентичности вне открытой связи с какой-либо ситуацией, индивидуальном или историческом контекстом и, не впадая при этом в тривиальное обобщение? Цель данной статьи - предложить пропедевтику к дискурсу идентичности, которая могла бы найти, помимо размышлений по поводу конкретных случаев, отправную точку, конституирующую смысл всякой «идентичности». Чтобы достичь поставленной цели, мы, после краткого описания дискурса, связанного с понятием другого, разработанного Дильтейем и первыми неокантианцами, сосредоточим свои усилия на феноменологии Гуссерля и в первую очередь на Пятом Кантовском Размышлении, исходя из которого мы предлагаем ввести дискурс идентичности в адекватный для него контекст, - в сферу межличностных отношений, конституирующих самое первое и самое оригинальное понятие - понятие о собственном теле.

Ключевые слова: Идентичность, Гуссерль, феноменология

El debate que al final del siglo XIX, caracterizó uno de los momentos más prolíficos de la producción teórica de la así conocida escuela del Baden, gira en torno a cómo entender la distinción diltheyana entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza. En lugar de una distinción objetual, es decir dictada por la particular naturaleza del objeto de estudio, desde donde podría atestigüarse la existencia de dos mundos distintos, a saber por un lado, aquel constituido por los objetos específicos de las ciencias duras y por el otro, el mundo de los objetos de las ciencias humanas, Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert oponían la idea que la distinción central debía relacionarse en cambio con el método particular de investigación, es decir, las ciencias del espíritu se diferenciaban de las ciencias de la naturaleza por la mirada distinta con la cual el investigador se dirigía a su objeto. Se puede, decían, mirar al mismo e indiferente mundo objetual o, en búsqueda de aquellas regularidades fenoménicas que permitan introducir adecuadas hipótesis explicativas y formular leyes o, en cambio, con un interés dirigido al mero detalle, a eventos individuales, únicos, con la finalidad de describirlos en su especificidad, sin tener la necesidad de encontrar una regla única que se repita en otros eventos análogos. En el primer caso, estaríamos frente al mundo de la naturaleza, en el segundo a aquel del espíritu.

Diferente, en cambio, sonaba la conocida posición diltheyana sobre la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Para este autor, era conveniente partir de una verdadera y tajante distinción objetual, la cual consistía en una marcada contraposición ontológica entre, por un lado el mundo de las vivencias interiores expresadas y objetivadas en los productos¹ de la humanidad y que requerían, por su entendimiento, antes que todo de un acto de comprensión (*Verstehen*); por el otro lado, según Dilthey, estaba en cambio el mundo de la naturaleza, externo a las producciones del ser humano y al sentido que se genera a partir de las vivencias de aquellos y que se prestaba para una actividad explicativa (*Erklären*), conectada más con la determinación de relaciones causales entre fenómenos y con “datos de experimentación y medición” (Gadamer, 1997: 102). Cabe recordar que

¹ Dilthey nos proporciona la siguiente lista: “la historia, la economía política, las ciencias del derecho y del Estado, la ciencia de la religión, el estudio de la literatura y de la poesía, del arte figurativo y de la música, de las intuiciones del mundo y de los sistemas filosóficos, y finalmente la psicología” (cf. Reale; Antiseri, 2008:134).

en gran parte de sus trabajos, Dilthey dirigió su interés en particular a la fundamentación de las ciencias del espíritu, es decir, hacia la investigación de aquellos caracteres peculiares que permitían ver a las producciones humanas como objetos de “un *conocimiento de validez universal*” (1978a: XVII).

Ahora, a pesar de las diferencias teóricas que encontramos en las ideas descritas, por un lado la concepción de Dilthey y por el otro aquella de Windelband y Rickert, los cuales tomaban en cuenta la mirada específica del investigador, parece que ambas especulaciones partían de un mismo principio: en ambas existía la concepción implícita de un mundo *alterum*², contrapuesto y externo respecto a la subjetividad que lo percibe, lo vive y lo interpreta. Es decir, a pesar del hecho que para Dilthey existieran dos mundos de objetos específicos, el de las Ciencias del espíritu por un lado y aquello estudiado por las Ciencias de la naturaleza por el otro, y que para los neokantianos en cambio, el mismo mundo podía verse a través de dos miradas diferentes, es fácil reconocer en ambos lados el supuesto realista común para el cual el acto cognoscitivo dependía de una relación con una *alteridad*, que aunque se podía considerar incognoscible para los neokantianos y no podía ser reducida completamente al sujeto, aun así para ambos se insertaba en el campo perceptivo del sujeto³ que lo conoce. Claro está, a pesar de que las dos posiciones descritas

² Aquí, la expresión latina *alter,-era,-erum*, era usada para describir la condición dialéctica de alteridad entre dos – “*necesse est sit alterum de duobus*” (cf. Cicerón, 2000: 156) y al mismo tiempo de oposición (“*altera ripa*” (v. Julio Cesar, 1865:32) que recuerda la relación epistemológica entre mente y mundo, se prefirió al concepto de *alienus,-a-um* (“*heres hic alienior institus est*” (cf. Cicerón, 1973: 230)– aunque este último refleja con mayor precisión el carácter ontológico de lo extraño y de lo ajeno a lo que es familiar.

³ Para este uso del concepto de “otro” tomamos en cuenta la idea de un mundo objetivo ontológicamente constituido contrapuesto a un sujeto que lo conoce, hecho que sin embargo para Dilthey no se puede demostrar. En efecto según este autor el mundo no existe para cada individuo como mero fenómeno, en un sentido kantiano como objeto de un mero representar, sino se da siempre como realidad efectiva (*Wirklichkeit*), que en el momento en el cual aparece se opone y hace resistencia al querer y se relaciona con el sentimiento. Justamente a causa de ésta resistencia se constituye para nosotros como alteridad. El problema de la génesis de la percepción y de la creencia en el mundo exterior es tratado por Dilthey en un escrito del 1890, en donde este autor sigue la idea que la distinción entre Yo y mundo exterior surge de la dialéctica entre impulso al movimiento y resistencia, voluntad e impedimento (cf. Dilthey, 1890: 90-137).

tenían principalmente un valor epistemológico, ambas escondían el mismo supuesto ontológico latente.

Si profundizamos más en la lectura diltheyana, sobre la descrita alteridad ontológica del mundo objetual, podemos subrayar un aspecto central que no encontramos en los otros dos autores. Dilthey considera que a pesar del hecho que el sujeto se enfrente siempre a un *mundo-otro*, porque finalmente la *alteridad* alberga también en los objetos culturales y humanos, dicho *mundo-otro* parece ser más *propio* (*eigen*) que el mundo estudiado por las ciencias de la naturaleza.

Sería justamente en estas líneas opacas, en las diferencias menos perceptibles, más que en las distinciones rigurosas de ontologías regionales, que se desplegaría, según Dilthey, la relación de familiaridad entre el hombre (interpretante-viviente) y el mundo cultural e histórico (interpretado-vivido). La paradoja que este autor introduce, entonces, que lucha en contra del principio aristotélico de identidad, puede ser definida de la siguiente manera: los objetos culturales son productos “externos”, pero no sólo *alterum*, como objetos reales, sino también del otro⁴, que cada individuo encuentra en su camino y a pesar de eso, el sujeto interpretante lleva a cabo una transformación radical en el objeto cultural percibido, que consiste en despojarlo de su carácter de *alteridad*, allí en donde lo encuentra lleno de valores vitales⁵; en pocas palabras, en un *mundo humanizado*, un *mundo-propio*.

La razón de esta particular relación entre hombre y productos humanos se debía según Dilthey al valor de la vivencia (*Erlebnis*), entendido como momento peculiar interno a la misma *erleben*, es decir la vida (Reale; Antiseri, 2008:134). En *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu*, Dilthey nos dice que “las ciencias del espíritu están todas fundadas en la *erleben*, en las expresiones encontradas por las *erlebnisse* y en el comprender dirigido a esas expresiones” (Dilthey, 1910:134). Dilthey nos habla de “expresiones”, siendo estas últimas objetivaciones de vivencias, que finalmente encuentran su cumplimiento en el esfuerzo comprensivo llevado a cabo justamente por los seres humanos

⁴ Ahora sí, en un sentido de *alienus* (v. nota 2), porque el otro puede no ser familiar a mi cultura y mi mundo.

⁵ Dilthey nos dice: “‘lo otro’ o ‘el mundo’ se convierte [...] en imagen, valor, objeto de impulso, objeto final [...]: se convierte en *el sustrato de todos estos predicados, lleno de vida y de implicaciones vitales*” (1978b:16).

en general y en particular por los estudiosos de las Ciencias del espíritu.

Resumiendo, entonces, en la fundamentación de las Ciencias del espíritu, Dilthey determinó la peculiaridad de los productos culturales en donde lo *otro* se cargaba de un sentido de *propiedad*, mediante ese gesto de reconocimiento con el cual para todo ser humano los productos culturales e históricos, a diferencia del mundo-objeto de las ciencias de la naturaleza, se abría a un sentido todo humano. Además, en la obra de Dilthey, el *mundo propio* se revelaba a partir del reconocimiento vivencial que la *alteridad* se encontraba en el mismo horizonte del hacer humano⁶ y estaba investida previamente de un sentido al cual el sujeto estaba llamado para su comprensión⁷ y hasta su liberación: en su revivir (*nacherleben*), a través de un con-sentimiento (*mitfühlen*), el hombre, “atado y determinado por la realidad de la vida, llega a liberarse no sólo a través del arte, lo que ha pasado muy a menudo, sino también a través de la comprensión de lo que es histórico” (1978a: 135-136).

De ésta manera, Dilthey proporcionó una nueva lectura del inicial concepto del “arte de interpretar” que se había desarrollado a partir de la problemática de la interpretación de los textos bíblicos y que Schleiermacher había introducido, con un sentido más amplio, en filosofía. Con Dilthey, el comprender ya no sólo era una cuestión técnica, acotada por determinadas reglas metodológicas, sino constituya la verdadera esencia del hombre como ser histórico, en la doble lectura de “quien hace la historia” y de “quien la conoce”. Mediante este acto compuesto, el ser humano no sólo conocía, como en las ciencias de la naturaleza, sino también se reconocía, reavivando al mismo tiempo su conciencia histórica y su voluntad de cambio.

La evidente necesidad de Dilthey de poner en contacto temas e intuiciones románticas con la rigurosidad del método y teórica del positivismo del siglo XIX (Civita, 1982:171), representa sin duda la razón principal de la enorme influencia que dicho autor tuvo sobre la obra de numerosos filósofos de su época y desde

⁶ La conexión evidente entre Dilthey y la teoría viquiana del “*verum factum*” ha sido puesta ampliamente en luz por Gadamer (cf. 1978b: 281-291).

⁷ “En Dilthey la hermenéutica era el proceso histórico-psicológico mediante el cual los sujetos interpretan las manifestaciones objetivadas del espíritu reconociéndolas como productos de otro sujeto (y excluyendo por tanto cualquier posibilidad de una *alteridad radical* en un movimiento que sigue siendo anamnésico e identificadorio)” (Ferraris, 2000: 222).

luego, del siglo XX. Uno de estos estudiosos, que de cierta manera estaba consciente de las problemáticas introducidas por Dilthey, a pesar que reconociera haberse acercado tarde a su obra, y que sin embargo buscó superar las limitaciones intrínsecas al discurso diltheiano, es el padre de la fenomenología, Edmund Husserl, el cual al final de los años Veinte puso el tema de la relación entre *alteridad* y *propiedad* al centro de su obra, como discurso introductorio a una cuidadosa investigación fenomenológica de la intersubjetividad.

Ya desde la segunda década del 900 Husserl había demostrado el doble interés hacia por un lado la fundamentación de la filosofía como ciencia, en contra de las críticas generalizadas que la consideraban una fumosa metafísica⁸, y por el otro a una teoría crítica del conocimiento en general y su dimensión trascendental (Ferraris, 2000: 209), al fin de aportar las garantías fundacionales al conocer apodíctico, meta de toda ciencia. El problema, evidenciado por Walter Biemel en la introducción a las cartas que Dilthey y Husserl se escribieron en el 1911, vertía alrededor de cómo entender una ciencia del espíritu en particular, el historicismo, y la aportación de la filosofía para explicar los fenómenos históricos y culturales en general. En su carta, Husserl criticó a Dilthey un fundamental escepticismo, debido a un latente relativismo histórico, y le contrapuso en cambio una visión de la historia como mundo de verdades, que sería objeto de la investigación fenomenológica.

En el curso de la segunda década del siglo pasado, Husserl acompañaría al tema central de la historicidad del hombre, la introducción de otras cuestiones como la del método fenomenológico y aquella de la descripción del ego trascendental constituyente, entendido como el polo egológico a partir del cual se lleva a cabo la constitución del sentido objetivo del mundo.

En buena parte de su trabajo filosófico, Husserl nunca puso entre paréntesis la cuestión diltheiana de la fundamentación de las investigaciones dirigidas a los productos de la humanidad, sin embargo sólo después de la publicación de *Ideas I* parece más evidente su voluntad de dirigirse a la aclaración de la problemá-

⁸ De hecho en su *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl se conecta en *passant* al tema de la fundamentación de la ciencia del espíritu de Dilthey: “Si Dilthey, de un modo tan elocuente, destacó el hecho que la psicología psicofísica no es lo que puede servir de “fundamento de las ciencias del espíritu”, yo diría que la doctrina fenomenológica de esencia es la única capaz de fundamentar las ciencias del espíritu” (Husserl, 2007: 92). Sobre este tema remitimos a las cartas entre Dilthey y Husserl de 1911.

tica descrita, con el fin de tematizar aquel sustrato intersubjetivo, que tomaría luego el nombre de Mundo de la Vida (*Lebenswelt*), y como es sabido, el punto de llegada de sus últimos estudios está descrito en el libro *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie*.

La obra que nos describe el momento más crítico y de pasaje entre la fenomenología pura expresada en *Ideas* y la filosofía del *Lebenswelt* de *Krisis* es sin duda la serie de lecciones cronológicamente intermedias que Husserl impartió en la Sorbona de París, publicadas con el título de *Meditaciones Cartesianas*, en donde el autor se enfrenta con el problema de describir qué sucede cuando el ego trascendental, presentado como esencialmente constituyente, en lugar de dirigirse a un mundo de puros objetos noemáticos⁹, se dirige a otros seres humanos y a sus productos culturales. Era evidente entonces en Husserl la necesidad de pasar de la subjetividad constituyente a la intersubjetividad.

En dicho texto, este filósofo partía de uno de sus supuestos históricos más importantes, según el cual “todo sentido que algún ser tiene y puede tener para mí, tanto según su “que”, como según su “es y es en realidad”, es un sentido *en o bien desde* mi vida intencional, desde las síntesis constitutivas de esa vida” (1979:153). Desde la perspectiva descrita, en sus *Meditaciones* parecía evidente entonces que una reflexión sobre la *alteridad* en general (el objeto tomado en su “que”) se encontraría en graves dificultades, ya que el carácter propiamente constituyente de la conciencia intencional llevaba a una inevitable auto-referencialidad cualquiera referencia al mundo exterior. A pesar de eso, en la *Quinta Meditación* Husserl se dirigió hacia la vida intersubjetiva y lo hizo, justamente a partir de una investigación de la experiencia de lo propio. La elección de tematizar el *Mundo de la Vida*, que encontramos en la quinta de sus *Meditaciones* y luego, más abiertamente en *Krisis*, se debía sobre todo al hecho que el análisis fenomenológico se había dirigido al hombre como ser reducido y había señalado la rigurosa conformación de su naturaleza psicofísica (v. Husserl, 2005: 384-422). Sin embargo, quedaba abierta la cuestión de analizar al hombre a partir del mundo en el cual éste se encuentra en contacto con los otros seres.

En los trabajos mencionados, Husserl estaba consciente que una investigación como ésta no podía llevarse a cabo mediante

⁹ Hacia aquella idealización en donde cayó hasta el mismo sentido perceptivo (*Wahrnehmungsin*), como se puede ver en *Ideas* (Alves, 2010: 210).

el método de reducción fenomenológica, la cual llevaría otra vez a una interpretación solipsista de la consciencia constituyente, sino tenía que valerse del apoyo de una psicología fundamental, que tenía que encargarse de introducir el tema. Pero esto no significaba –por otro lado– una pérdida de interés por su parte en las ciencias naturales. El dirigirse al mundo intersubjetivo, a los otros hombres y a sus producciones culturales, abría una tercera etapa de la fenomenología, que Husserl empezaba con el fin de demostrar, antes que todo, que del horizonte más amplio, que en cambio en *Ideas I* había puesto entre paréntesis, es decir el Mundo visto desde la mirada ingenua, dependía también la misma actividad del científico. Además, si en la quinta *Meditación* y luego en *Krisis*, Husserl se dirigió a la descripción fenomenológica del sentido ontológico de lo otro, sobre todo cuando este último se presenta como otro hombre, *alter ego*, lo hizo no sólo porque el mundo de la vida intersubjetiva representaba la última región ontológica, el horizonte de los horizontes, sino también porque en este autor resultaba ya evidente la necesidad de producir un giro especulativo desde cuestiones meramente epistemológicas a una fundamentación ontológica del mundo objetivo¹⁰. Esto quedaba implícito en sus últimos trabajos. No se aleja de la verdad, entonces, Ricoeur cuando dice que Husserl buscaba “en una filosofía de la intersubjetividad el fundamento superior de la objetividad que Descartes buscaba en la *veracitas divina*” (1954: 77).

En su quinta *Meditación* Husserl nos invita a pensar en la posibilidad de una ontología a partir de una teoría trascendental del mundo objetivo como co-mentado, es decir de la investigación del pertenecer del “*ahí-para-cada-uno* [...] al sentido del ser del mundo” (1979: 154). A pesar del hecho que, como es sabido, en dicha sección, Husserl nunca logrará plenamente evidenciar la existen-

¹⁰ “Nada se opone, en este respecto, a que se comience en primer lugar, muy concretamente, con nuestro humano mundo circundante de la vida y con el hombre mismo en cuanto referido esencialmente a ese mundo circundante, y por ende, a que se investigue de un modo puramente intuitivo el a priori, en todas partes muy rico y jamás expuesto, de tal mundo circundante en general, tomándolo como punto de partida de una explicitación sistemática de las estructuras esenciales de la existencia humana y de los estratos del mundo que se descubren correlativamente en ella” (Husserl, 1979: 210-211).

¹¹ De hecho Ricoeur tiene el mérito de haber enseñado el significado intrínseco de la investigación husserliana sobre la intersubjetividad, es decir la finalidad de llegar a un fundamento objetivo que pudiera darse “dando la vuelta” al ego trascendental constituyente.

cia de un sentido pre-dado, para dar la pauta a una ontología extra fenoménica, sino se limitará a desarrollar el tema de una “teoría trascendental de lo *extraño*¹²” (1979:153), sin embargo, el argumento que encontramos en la última parte de sus meditaciones, representa sin duda el inicio de un proceso de problematización de las posibilidades especulativas y de los alcances de la fenomenología y será justamente el logro de una tematización fenomenológica de un universo “otro”, que se asoma en dicho capítulo, lo que animará y justificará una investigación fenomenológica del *Lebenswelt* universal¹³.

Después de estas aclaraciones, parece de indudable valor especulativo, aclarar la forma en la cual el tema de la relación entre *alteridad* y *propiedad* se representa en ámbito fenomenológico, a partir de la quinta de sus *Meditaciones Cartesianas*. Husserl se dirige al mundo de la vida con el termino *fremd*, traducido como “extraño” y que podría ser entendido también como “desconocido”¹⁴. A dicho mundo

pertenecen, además, objetos con predicados espirituales, los cuales, de acuerdo con su origen y su sentido, remiten a sujetos y, en general a sujetos extraños, y a su intencionalidad activamente constituyente. Tal es el caso de todos los objetos culturales (libros, instrumentos, obras de todo género, etc.) que al mismo tiempo implican el sentido de experiencia del *ahí-para-cada-uno* (esto es, para cada uno de los miembros de la correspondiente comunidad cultural; la europea, por ejemplo, o más estrechamente, la francesa, etc.) (1979: 153).¹⁵

De primera instancia, se puede decir que Husserl concibe la *alteridad* de manera diferente respecto a Dilthey; mientras para este último “lo otro” se transformaba en “lo propio”, lo familiar, hecho propiciado por el gesto hermenéutico de la comprensión, del *mit-*

¹² Cursiva nuestra.

¹³ Este objetivo se volverá central en *Krisis*.

¹⁴ Es suficiente tomar en cuenta algunos títulos de los últimos capítulos, en donde la palabra “extraño” está presente en el 42, 43, 49, 50, 51, 54, 60, 62; mientras “propiedad” la encontramos en los títulos de los capítulos 44, 45, 46, 47.

¹⁵ La referencia a los productos culturales nos permite entender la complejidad del asunto. Aquí, Husserl no limita el discurso a una intersubjetividad epistemológica que básicamente menta el mundo objetivo constituyendo su sentido mediante un *ahí-para-cada-uno*. El autor toma en cuenta “objetos” entendidos como predicados espirituales que remiten a sujetos trascendentales.

sein, para Husserl es a partir de un mundo objetivo constituido por la conciencia trascendental que se encuentra mentada una *alteridad*, que el autor resume en el término de *extraño* y se caracteriza inicialmente por una supuesta y similar “intencionalidad activamente constituyente” (1979: 153).

Ricoeur ha sido el primero en hablar de una paradoja “en apariencia insoluble” que se puede entrever en esta parte de las *Meditaciones*:

La paradoja en apariencia insoluble es la siguiente: por un lado, la reducción de todo sentido a la vida intencional de *ego* concreto implica que el otro se constituye *en mí y a partir de mí*; por otro lado, la fenomenología debe dar cuenta de la originalidad de la experiencia del otro precisamente como es la experiencia de alguien distinto a mí. La quinta *Meditación* está dominada enteramente por la tensión entre estas dos exigencias: constituir al otro *en mí*, constituirlo como *otro* (2002:66).

Con la finalidad de desentrañar el sentido con el cual el *otro* entra en nuestro horizonte vivencial, Husserl nos invita a realizar la conocida epouqué temática y a hacer abstracción “de todas las efectuaciones constitutivas de la intencionalidad referida de modo inmediato o mediato a la subjetividad extraña” (Husserl, 1978: 155). A partir de dicho acto de “puesta entre paréntesis”, este autor introduce el concepto de esfera de la propiedad (*Eigenheitssphäre*), o también “esfera primordial”. Así como vimos en relación al concepto de *alteridad*, también la concepción husserliana de lo *propio* es largamente diferente de aquella que hemos resaltado en la obra de Dilthey. Mientras en relación a este último, hablamos de un reconocerse del hombre en las vivencias objetivadas, así que el mundo objetivo se liberaba de su condición de *alteridad* para incluirse en la esfera de pertenencia de lo *propio*, en cambio en Husserl el concepto de propiedad llega a delinearse de manera exclusiva, a través del acto de epojé como “lo que pertenece *en propiedad (Eigenheit)* al *ego* trascendental, una vez reducido todo lo perteneciente a lo ‘extraño’”.¹⁶ Si trato de delimitar dentro del

¹⁶ Véase la nota 39 de M.A. Presas, (en Husserl, 1978:155). Aquí, también vale la pena agregar el hecho que mientras para Dilthey (v. nota 3 de presente trabajo) la creencia en el mundo exterior es producto de una dialéctica sujeto-objeto basada sobre una relación efectiva con lo exterior, para Husserl el sentido “mundo-exterior” se constituye en fase vivencial a través de un acto comunicativo colectivo, mientras para su análisis fenomenológica, en lugar de una dialéctica fáctica, este autor propone la conocida epojé dejando que el

horizonte de mi experiencia trascendental lo que me es propio, pasaré inicialmente por lo no extraño y una vez lograda la descrita reducción inicial, lo único que encontraré, dice Husserl, es “*un estrato unitario y coherente del fenómeno ‘mundo’*” (1978: 158) que precede cualquier sentido de experiencia, que sea de lo extraño o del mundo objetivo. Este sustrato Husserl lo considera como “naturaleza” *incluida en mi propiedad* y excluida de cualquier sentido objetivo intersubjetivamente constituido. Finalmente, como último nivel y resultado de la reducción, el mismo autor agrega que “entre los cuerpos físicos de esta *naturaleza* y captado en mi propiedad, encuentro [...], con una preeminencia única, *mi cuerpo orgánico*, a saber como el único que no es un mero cuerpo físico, sino justamente *cuerpo orgánico* (1978:159)¹⁷. En este sentido la corporalidad orgánica (*Leib*) es la única esencia propia del fenómeno objetivo “yo, en cuanto este hombre”.

La introducción de la corporalidad, como propiedad más primordial, representa una intuición que tendrá mucho peso en la obra de filósofos sucesivos, como es el caso de M. Merleau Ponty, que partirá de las últimas reflexiones de Husserl. Sin embargo, a pesar de dicho descubrimiento, las “verdaderas dificultades” (1978:174) expuestas en su *Meditaciones* comprometían el desarrollo de la teoría husserliana al fin de una completa comprensión del mundo intersubjetivo. En efecto, si la determinación de una esfera primordial permitía introducir “el sentido de ser mundo objetivo”, fundamentándolo en la experiencia originaria del cuerpo orgánico (*Leib*) que yo propiamente soy, esta reflexión no aclaraba el sentido de un mundo objetivo dentro de un horizonte intersubjetivo, y sobre todo desde el punto de vista del *otro* como ego trascendental que co-mienta al mundo. En pocas palabras ¿qué sucede con el *otro* cuando éste llega a cobrar el sentido de hom-

sentido de lo *otro* emerja de la exclusión de todo sentido que caiga afuera del horizonte de lo *propio*.

¹⁷ Aquí, valdría la pena recordar la crítica moderna de J.L. Nancy (1992:123) a la teoría husserliana del cuerpo como mi única y verdadera propiedad, siendo para dicho autor justamente el cuerpo “siempre del mundo”, es decir propiedad del otro, como siempre totalmente entregado y expuesto al juicio y a la percepción del extraño y entonces nunca mi cuerpo propio en el sentido husserliano. Sobre este tema Nancy introduce el término de *ex-peau-sition*, en el cual, dentro de la palabra “exposición” introduce el término francés *peau* (que significa “piel”) para indicar que el cuerpo, justamente en su ser piel resulta inmediatamente *expuesto* al mundo y entonces siempre sustraído a mi propiedad.

bre? Precisamente, porque “si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, entonces él sería meramente un momento de mi propia esencia, y finalmente él mismo y yo mismo seríamos uno y lo mismo” (1978:174).

Con el afán de contestar a dicha pregunta, Husserl introduce el concepto de “aprehensión analogizante” mediante la cual el cuerpo físico del otro se percibe como “otro cuerpo orgánico” (1978: 177). Dicho concepto representa un punto central en el discurso de Husserl. Porque a pesar de ser una solución que finalmente no permite superar el problema del estatuto ontológico de lo extraño, dando la posibilidad de vislumbrar un mundo pre-fenoménico y pre-egológico, es propiamente la naturaleza pre-reflexiva de la “aprehensión analogizante” lo que caracteriza la indudable originalidad del discurso husserliano. Es decir, en su quinta *Meditación* este autor introduce la idea de una actividad del espíritu anterior a todo acto del pensamiento, en la cual se da una “analogía” aunque no sea una inferencia, como pasa en general en un acto de pensamiento (1978:177).¹⁸ Si nos preguntamos entonces cuál sea su verdadera naturaleza, podríamos decir que, lo que Husserl parece admitir con el concepto de aprehensión es que en la síntesis pasiva de lo percibido, al mismo tiempo espacial y temporal, de lo que corresponde al presentarse (*Gegenwärtigung*) de lo extraño, se instaura un acto asociativo (1978:179), mediante el cual todo lo que se refiere *originaliter* a nuestra esfera primordial se puede predicar de forma analógica, pero siempre dentro de un horizonte apresentativo y nunca presentativo en calidad de cuerpo orgánico, como constitutivo del otro. Por esta razón, Husserl considera que “ese otro cuerpo físico allí, que sin embargo es aprehendido como cuerpo orgánico, tiene que tener este sentido en virtud de una transferencia aperceptiva a partir de mi propio cuerpo orgánico” (1978:179).

De esta manera, a partir de dicha aprehensión analogizante, se daría, según grados diferentes de experiencia y presentaciones, la apresentation, entendida como “hacer consciente como co-presente”, de la esfera primordial del otro y con ello “el sentido ‘otro’”, en donde “al mismo tiempo que de ese cuerpo, yo tengo

¹⁸ “El niño que ya ve cosas, comprende por primera vez, digamos, el sentido final de una tijeras; y desde entonces verá sin más, a la primera mirada, las tijeras como tales; pero naturalmente no lo hace mediante una reproducción explícita, ni comparando, ni llevando a cabo una inferencia” (Husserl, 1978: 177).

conciencia del otro” (1978:189), es decir, de la existencia de una alteridad con las mismas características que yo tengo, en tanto que cuerpo orgánico.

Por otra parte, y de manera fundamental para nuestro discurso, en la presentación descrita, según Husserl se lleva a cabo además el apareamiento (*Paarung*) mediante el cual y gracias al cual el sujeto encuentra al otro como su símil, configurándolo como par y luego también como grupo y comunidad de iguales cuerpos orgánicos¹⁹ en donde la posibilidad de mi desplazamiento corporal (1978:184), el comportamiento²⁰ y la expresión de sentimientos (1978:188), permitirían ampliar la aprehensión misma, “abriendo nuevas asociaciones y nuevas posibilidades de comprensión” (1978:188).

En este sentido la quinta *Meditación*, tematizando la constitución del sentido de la objetividad a partir de la vida intermonádica, tiene el indudable valor de poner bajo la lupa fenomenológica unos estratos de la experiencia que no habían sido todavía cuestionados por Husserl, es decir, aquellos de la identidad y de la alteridad.

Frente a la constitución del otro como mi mismo que nace de la *Paarung* descrita, sería necesario entender de qué manera se da el pasaje del reconocimiento del otro como hombre a la formación del valor de pertenencia que caracteriza el sentido de identidad cultural.

El filósofo italiano Enzo Paci consideró que más allá de demostrarse paradójico, el procedimiento fenomenológico desarrollado en la quinta Meditación explicaba perfectamente la peculiaridad de los resultados que en dicho texto se exponen. Según éste, el “regreso a la subjetividad suspende lo que quiere alcanzar y fundar: la intersubjetividad. Cuando, para constituir al otro, Husserl habla de lo *propio* y para entender lo propio pone entre paréntesis al otro, es para fundar al otro y no para quedarse en lo propio” (Piana, 1965:IX). Y el método fenomenológico descrito en la última parte de las *meditaciones* husserlianas, consiste en esta

¹⁹ “Lo primero que se constituye en forma de comunidad y como fundamento de todas las otras formaciones intersubjetivas de comunidad, es el ser común de la naturaleza, junto con la comunidad del cuerpo orgánico extraño y del yo psicofísico extraño en apareamiento con mi propio yo psicofísico” (Husserl, 1978: 189).

²⁰ “El cuerpo orgánico extraño, al ser experimentado, se anuncia realmente y de modo continuo como cuerpo orgánico únicamente en su comportamiento”(Husserl, 1978: 181)

peculiar manera de proceder, cuando para llegar a fundamentar al *alterum* el filósofo alemán lo pone entre paréntesis, lo excluye, para que emerja antes que todo como constituido por la subjetividad. Sólo de esta manera se podría encontrar sucesivamente el verdadero sentido de la alteridad, como experiencia aperceptiva de lo extraño.

Por otra parte, no sería tan importante la constitución del sentido del *alterum* sin resaltar la importancia que esto tiene en la constitución de la identidad cultural que ya vimos conectada a la teoría de la *Paarung*. En el apartado 58 de las *Meditaciones*, Husserl se refiere a los productos de la intersubjetividad que llamamos culturales. “Habría que considerar [...] el problema de la constitución del mundo circundante específicamente humano, y más precisamente de un mundo circundante cultural, para toda comunidad humana, y la constitución de la clase de objetividad que le corresponde, aunque sea limitada” (1979:203).

También el mundo cultural se inserta en el horizonte de la constitución del mundo objetivo por parte de la conciencia intencional. Sin embargo, Husserl subraya otros caracteres distintivos del objeto “mundo”, visto desde esta nueva perspectiva. El primero es el hecho que así como el cuerpo propio representaba el punto cero “primordial con respecto a la constitución del mundo objetivo” (1979: 205) existe una conexión de propiedad entre los miembros de una comunidad que comparten un mismo mundo cultural en donde “yo y mi cultura son lo primordial frente a toda cultura *extraña*” (1979:206).²¹ En esta relación privilegiada y originaria con su cultura según Husserl, así como sucede con el cuerpo, cada hombre del grupo descrito lleva a cabo constantemente una actividad de comprensión dirigida al sentido del *status quo* en el cual su comunidad se inserta:

Cada hombre comprende, en primer lugar, su mundo circundante concreto o bien su cultura, en su núcleo y con un horizonte aún no descubierto, y lo hace precisamente en cuanto hombre de la comunidad que configura históricamente esa cultura. Todo miembro de esa comunidad puede, por principio, llegar a una comprensión más profunda, una comprensión que abra el horizonte del pasado – que es co-determinante para la comprensión del presente mismo (1979: 204).

²¹ Cursiva en el texto.

Un segundo aspecto distintivo del objeto “mundo” que se puede estudiar a partir del horizonte cultural de una determinada comunidad, es la determinación de un *alterum*, pensado como otro con respecto a la identidad cultural que caracteriza un grupo. Cada hombre de una comunidad, Husserl nos dice, logra una comprensión “con cierta originariedad que sólo a él le es posible y *que le está vedada a un hombre de otra comunidad que entre en relación con la primera*”²²(1979:204), sin embargo por otro lado, es verdad que toda cultura extraña logra ser accesible “tanto a mí como a los que pertenecen a mi misma cultura, sólo por una especie de *experiencia del otro*”²³ (1979:206).

Gracias al veto inclusivo-exclusivo entre los miembros de comunidades diferentes, en las páginas conclusivas de la quinta *Meditación* queda claro que para Husserl el trasfondo monadológico que caracterizaba la relación intersubjetiva, sufre una fractura justamente allí en donde lo *propio* ya no se presenta sólo como limitado a la mónada pura, cuando ésta experimenta su cuerpo orgánico, sino también se predica inicialmente a nivel de un horizonte común objetivamente determinado, propio de una peculiar comunidad cultural y que queda excluido a todo extraño a dicha comunidad.

Por otra parte, el discurso husserliano va más allá de una simple dialéctica propio-ajeno. Pocas líneas después, Husserl agrega la clave de lectura que aclarará el sentido de la constitución de una suerte de espíritu objetivo preexistente a toda constitución de sentido y que sirve de preludio a la sucesiva noción de *Lebenswelt*:

Ya no conservamos la vida psíquica en su plenitud concreta, por cuanto el ser humano, en cuanto tal, se relaciona concientemente con un mundo circundante práctico, existente, en cuanto siempre ya provisto de predicados de significación humana, y esta relación presupone la constitución psicológica de estos predicados. [...] El origen de estos predicados en cada sujeto particular y el origen de su validez intersubjetiva, que permanece en cuanto inherente al común mundo de la vida, presupone, consecuentemente, que una comunidad viva inmersa en un concreto mundo circunstante [...] presupone que todo esto esté ya constituido (1979:206).

²² Cursiva mía.

²³ Cursiva en el texto.

De esta manera Husserl hace referencia intencionalmente a una investigación sobre el carácter pre-dado de un horizonte de sentido intra-monádico que trascienda la distinción propio/ajeno a favor de una relacionalidad potencial entre seres humanos y además entre culturas diferentes, basada en la naturaleza misma de un individuo entendido antes que todo como sujeto temporal abierto a la posible comunicación con el otro y en donde la experiencia apresentativa de lo extraño, encontrada mediante la reducción fenomenológica, juega una parte esencial.

Sin embargo, partiendo de la comunidad en el sentido obtenido en último término, se comprende fácilmente la posibilidad de actos del yo que penetren en el otro yo por medio de la experiencia apresentativa de los extraño; más aún, se comprende la posibilidad de actos específicamente personales del yo, que tienen el carácter de actos *sociales*, en virtud de los cuales se establece toda comunicación personal humana(1979:202).

Por tanto, a partir del análisis de la *propiedad* cultural, que une los miembros de una misma comunidad y excluye al mismo tiempo a lo extraño, la investigación de la *alteridad* permite aclarar el carácter relacional mediante el cual lo propio y lo ajeno se determinan contiguamente a partir de un horizonte común, esencialmente temporal e histórico. En efecto, el análisis último del *alterum* cultural, entendido como fenómeno reducido, no sólo explica el vínculo de pertenencia entre los miembros de una misma cultura, sino abre la posibilidad de intuir la vida intersubjetiva en su estructura esencial, a partir de una relacionalidad fundada en la inter-temporalidad e historicidad que une los individuos. De esta manera hay que leer el texto A V 7, página 4, de Husserl que dice:

La historicidad intersubjetiva no es un “ser-el-uno-a-un-lado-del-otro” de ser y devenir personales y de historicidad individuo-personales (tradicionalidad), sino es unidad de humanidades conectadas, de lazos, y lazos de lazos, de entrelazos de forma diferente, de mediaciones de una conexión activa, que tienen en este estar-en-relación (*Verbundenheit*) su historicidad, la unidad de un estar ahí humano (personalmente conectado), de una vida en comunión histórica, que no puede ser fragmentada en una separada individualidad de vidas” (en Piana, 1965:68).

Este inicial reconocimiento de una conexión exclusiva-inclusiva de la relación entre propiedad y alteridad que une como posibili-

dad de intenciones y motivos, intereses y deseos, todos los seres humanos y animales en un único fondo originario e histórico, representa un acercamiento importante de Husserl a una teoría ontológica, que el fundador de la fenomenología luego retomará en el texto de *Krisis*.

El análisis husserliano que hemos descrito podría parecer una mera reflexión teórica, desconectada de las realidades en las cuales es posible encontrar el fenómeno de la identidad cultural. No hay duda que ésta refleja en general el sentido de pertenencia a un grupo por parte de sus miembros, conectado a la capacidad de cada uno de ellos de comprender, interpretándolos correctamente, el sistema de símbolos generado en dicho grupo. No hay duda que la identidad cultural parte principalmente del universo simbólico, y antes que todo el lingüístico, en el cual cada miembro debe saber “moverse” para sentirse miembro del mismo. Dicho universo simbólico representa el fundamento pre-reflexivo que no sólo define lo *propio* de una comunidad, sino construye las barreras que separan lo idéntico de lo diferente, lo propio de lo ajeno. Sin embargo, es verdad que si analizamos el fenómeno de la identidad como una verdadera regla de la naturaleza humana, que podemos encontrar en la historia del hombre y en lugares distantes entre ellos, la cuestión más importante seguiría siendo la determinación de ¿cómo se origina el sentido de co-pertenencia? porque hay casos en donde el lenguaje común —a pesar de ser condición importante²⁴— no es suficiente para determinar un sentido de identidad entre grupos de personas; y por otra parte: ¿cómo se aplica dicha regla en las modernas sociedades mediáticas e hiperinformatizadas?, es decir: ¿qué sucede con la necesidad humana de identidad cultural en las modernas sociedades?

Por esta razón, se propone que antes de dar vida a una antropología filosófica que logre entender el sentido de la identidad cultural, resulta necesaria la introducción “propedéutica” de una mirada teórica sobre el problema, de corte fenomenológico, que tome en cuenta la constitución de la identidad a partir de la idea de sujeto constituyente. De esta manera, pensamos que se podría explicar todo fenómeno enmarcado como “identidad cultural” y al

²⁴ A veces, esta condición no subsiste, como en los casos de grupos de personas que construyen un sentido de identidad alrededor de un objeto en común, como puede ser un fenómeno mediático internacional. En la mayoría de los casos, un idioma en común actúa como aglutinante, demostrando el valor secundario de la “lengua en común” para generar el sentido de identidad.

mismo tiempo sería posible mantener el sentido general de una práctica –con todas sus connotaciones históricas y temporales– inscrita en la misma naturaleza humana.

REFERENCIAS

- Alves, Pedro M.S. (2010), *Fenomenología del tiempo y de la percepción*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- Alloa, Emmanuel (2009), *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*, Buenos Aires, NuevaVisión.
- Civita, Alfredo (1982), *Filosofía del vissuto*, Milano, Unicopli.
- Dilthey, Wilhelm (1990), “Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinen Recht”, en *Gesammelte Schriften*, vol. V, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- (1992), “Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften”, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- (1978a), *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, FCE.
- (1978b), *Teoría de la concepción del mundo*, México, FCE.
- Ferraris, Maurizio (2000), *Historia de la hermenéutica*, Madrid, Akal.
- Gadamer, Hans Georg (1997), *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme.
- Husserl, Edmund, (1979), *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas.
- (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.
- Libro Segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, FCE.
- (2007), *La Filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Terramar.
- Piana, Giovanni (1965), *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, Milano, Lampugnani Nigri Editore.
- Reale, Giovanni; Antiseri, Dario (eds.) (2008), *Storia de la filosofía dalle origini a oggi*, Milano, RCS-Bompiani.
- Ricoeur, Paul (1954), “Étude sur les Méditations cartésiennes de Husserl” en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 52, núm. 33, pp. 75-109.
- (2002), *Del Texto a la Acción*, México, FCE.

NOTAS SOBRE EL CRITERIO DE LA “IDENTIDAD”

NOTES ON CRITERIA OF “IDENTITY”

ЗАМЕТКИ О КРИТЕРИИ “ИДЕНТИЧНОСТИ”

Vladimir Jvoshev

Universidad Estatal de los Montes Urales

Resumen: La identidad es una característica de la relación de una cosa con otra. Por eso, cuando comparamos objetos (la identidad es una característica de las unidades del conjunto), prestamos atención, en primer lugar, a los rasgos comunes; esto es, buscamos lo que los une e intentamos encontrar semejanzas. La especificidad y distinción de los objetos nos interesa en segundo lugar, ya que no son tan importantes para la ciencia y desempeñan un papel subalterno. En efecto, la identidad de un objeto con respecto a otro da elementos para definir, por lo menos tentativamente, este último y pronosticar su movimiento por analogía con el primero, mientras que la ausencia de la identidad no nos da ninguna información. El autor analiza con brevedad el uso del concepto de “identidad” observando las revistas de ciencias sociales y humanidades en la Federación Rusa.

Palabras clave: Identidad; relación de identidad; ciencias sociales y humanidades

Abstract: Identity is a feature of the relationship of one thing to another. Therefore, when comparing objects (identity is a feature of the units of the set), we pay attention, first, to the common features; we seek what unites them and we try to find similarities. Identity is a feature of the relationship of one thing to another. Therefore, when comparing objects (identity is a feature of the units of the set), we pay attention, first, to the common features; we seek what unites them and try to find similarities. The specificity and distinction between the objects interests us in a second stage because they are not as important to science and plays a subordinate role. Indeed, the identity of an object relative to another, gives elements to define it and tentatively predicted movement by analogy with the first, while the absence of identity gives no information. The author briefly discusses the use of “identity” concept, observing social sciences and humanities Russian Federation magazines.

Keywords: Identity; identity relationship; social sciences and humanities

Резюме: идентичность не является ни качеством, ни свойством отдельно взятого предмета, а именно на эти стороны бытия направлен, главным образом, познавательный интерес. Идентичность – характеристика отношения одной вещи к другой. Особенности и различия объектов сравнения нас интересуют во вторую очередь, поскольку они малополезны для науки и практики, играют вспомогательную роль. Действительно, идентичность объекта или предмета другому даёт основание, хотя бы приблизительно, определять другое и прогнозировать его движение по аналогии с первым, в то время как отсутствие идентичности мало информативно. Автор статьи даёт краткий анализ употребления понятия «идентичность» в различных журнальных публикациях по общественным и гуманитарным наукам, издаваемых на национальном уровне в Российской Федерации.

Ключевые слова: идентичность; отношения личности; социальные и гуманитарные науки

Внимание исследователей к понятию идентичности явлений и процессов и всему вещественному, что стоит за ним в реальном мире, сегодня значительно и растёт. Но так было не всегда и не везде. Дело в том, что идентичность не является ни качеством, ни свойством отдельно взятого предмета, а именно на эти стороны бытия направлен, главным образом, познавательный интерес. Идентичность – характеристика отношения одной вещи к другой.

Вполне естественно, что, сравнивая предметы (а идентичность – это сравнительная характеристика единиц множества), мы обращаем внимание в первую очередь на то общее, что в них имеется, ищем тождество их частей, пытаемся обнаружить сходство. Особенности и различия объектов сравнения нас интересуют во вторую очередь, поскольку они малополезны для науки и практики, играют вспомогательную роль. Действительно, идентичность объекта или предмета другому даёт основание, хотя бы приблизительно, определять другое и прогнозировать его движение по аналогии с первым, в то время как отсутствие идентичности мало информативно.

В современной российской науке это важное понятие стало утверждаться совсем недавно и не во всех её областях. Не нашлось ему места ни в Конституции РФ, ни в общих правовых документах, хотя в юридической практике оно получило широкое распространение.

Удивительно, что понятие идентичности совсем не используется российской экономической наукой. Лишь изредка отечественные экономисты затрагивают частные проблемы финансовой идентификации [1] и совсем редко пишут о её более общих вопросах [2].

Вызывает недоумение слабая эксплуатация понятия идентичность российскими исследователями проблем международной жизни. В популярном российском журнале «Международная жизнь» лишь в начале столетия промелькнули пару статей, посвящённых национальной идентичности России [3], после чего о столь важном приложении мировой политики было забыто. Тем не менее, логика сравнения прямо указывает на целесообразность усилий международных политиков в этом направлении. Поэтому отрадно, что журнал «Мировая экономика и международные

отношения» пусть недостаточно, на наш взгляд, но регулярно обращается к анализу идентичности. Причём не только к идентичности разных стран и сообществ [4], не только к соответствующим проблемам России [5], но и к общенаучным и теоретическим вопросам [6].

В русле многолетнего сотрудничества между Южно-Уральским государственным (национальным исследовательским) университетом и Автономным университетом штата Мехико, в контексте совместного коллоквиума по вопросам национально-культурной идентичности России и Мексики нельзя обойти вниманием публикации по этой тематике российского журнала «Латинская Америка». В нём отражается (пусть недостаточный) интерес как к проблемам идентичности отдельных латино-американских стран [7], так и к общим вопросам исследования идентичности [8]. И если в этом (2015) году специальных работ по теме пока не опубликовано, упоминание идентичности в отдельных номерах встречается, что видно из ключевых слов и текстов статей из другой проблематики.

Складывается впечатление, что в российских научных журналах понятие идентичности чаще имеет идеологическое наполнение или представляет собой дань, сформировавшейся в последние 10–15 лет моде.

Несколько лучше обстоят дела в российских академических (предметных) журналах. В них просматриваются попытки выяснения онтологических основ и гносеологической специфики идентичности и её понятия [9].

Наметились очевидные успехи в исследованиях разнообразнейшей идентичности: государственной [10], социальной (классовой) [11], национальной и этнической [12], культурной [13], цивилизационной [14], конфессиональной [15] и православной, в частности [16], региональной [17] и пространственной в целом [18], молодёжной [19]. Эти достижения и отличие от многих аналогичных имеют спорадический характер, не обусловленный напрямую государственным заказом. Ни в Конституции Российской Федерации, ни в Посланиях президентов РФ термин идентичность не встречается, хотя похожее понятие находит отражение в синонимах и бытовых образах, в которые весьма изобретателен наш Президент.

В целом исследования по идентичности в российской социально-гуманитарной науке представляют собой многоликий широкодиапазонный дискурс, нуждающийся, по крайней мере, в классификации и типологии. Социальный заказ на столь достойную научно-исследовательскую работу вполне созрел, однако, велик соблазн, не дожидаясь результатов такого предварительного анализа, предпринять попытку поиска критерия идентичности.

Простая логика определения идентичности явлений или процессов предполагает их сравнение с целью обнаружения общих свойств. Как правило, если такие находятся, то делается вывод об идентичности объектов сравнения. При этом совсем не часто ставится вопрос о мере идентичности, её количественном выражении. На практике исследуемые объекты характеризуются множеством свойств и качеств, совпадение которых далеко не всегда является признаком идентичности. Одинаковые формы могут нести в себе разное содержание и вводить исследователя в заблуждение относительно их родства. С другой стороны, внешне различающиеся объекты по своему качественному наполнению могут быть идентичными. Иначе говоря, объективная оценка идентичности возможна только посредством общего универсального показателя.

Таким показателем, на мой взгляд, могла бы стать активность объектов. Активность – это свойство любого материального тела, отражающее его готовность (способность) к самодвижению (самодеятельности) – движению за счёт внутренних сил и энергии самого объекта. Об этом понятии я писал во многих своих работах [20], а две из них опубликованы на испанском языке [21], благодаря моему другу – профессору-исследователю UAEM Михаилу Малышеву.

Возможно, было бы преждевременно утверждать, что активность объектов является мерой их идентичности, но такая гипотеза заслуживает, по-моему, обсуждения и обстоятельной проверки.

Библиографический список

1. А. Поршаков, А. Пономаренко. Проблемы идентификации и моделирования взаимосвязи монетарного фактора и инфляции в российской экономике, Вопросы экономики, № 7, 2008; М. Камротов. Идентификация режимов динамики валютного курса доллар - евро: подход на основе реконструкции нелинейных динамических систем, Вопросы экономики, № 12, 2010.

2. Г. Боуш. Типологизация, идентификация и диагностика кластеров предприятий: новый методологический подход, Вопросы экономики, № 12, 2010.

3. Картунов С. Национальная идентичность России: внешнеполитическое измерение, Международная жизнь, № 6, 2003; Лебедеко В. О национальной идентичности и создании имиджа России, Международная жизнь, № 4-5, 2004.

4. В. Борисюк. Президентская кампания 2000 г. в США: кризис партийной идентичности, Мировая экономика и международные отношения, № 3, 2001; В. Иноземцев, Е. Кузнецова. Возвращение Европы. В поисках идентичности: европейская социокультурная парадигма, Мировая экономика и международные отношения, № 6, 2002; С. Чугров. Япония: вновь в поисках идентичности, Мировая экономика и международные отношения, № 12, 2003; Я. Стрельцова. О проблеме «национальной идентичности» во Франции, Мировая экономика и международные отношения, № 7, 2006; Г. Вайнштейн. Идентичность инокультурных меньшинств и будущее европейской политики, Мировая экономика и международные отношения, № 4, 2011;

5. В. Соловей. О государственной стратегии формирования национальной идентичности в России, Мировая экономика и международные отношения, № 6, 2003; С. Медведев. Россия: внешняя политика, безопасность, идентичность, Мировая экономика и международные отношения, № 7, 2003; А. Андреев. Современная российская идентичность: внешнеполитическое измерение, Мировая экономика и международные отношения, № 7, 2008; К. Гаджиев. Этнонациональная и геополитическая идентичность Кавказа, Мировая экономика и международные отношения, № 2, 2010;

6. В. Суханов. Региональная идентичность в контексте глобализации: теоретический анализ, *Мировая экономика и международные отношения*, № 1, 2009;

7. Н.В. Ракуц. К вопросу о времени становления креольской идентичности в Перу, *Латинская Америка*, № 12, 2002; М.С. Хван. Культурная идентичность Бразилии в эпоху глобализации, *Латинская Америка*, № 2, 2014; Я.Г. Шемякин. BRICS: цивилизационная идентичность и императив взаимопонимания, *Латинская Америка*, № 7, 2014.

8. В.Б. Земсков. Самоидентификация и культура, *Латинская Америка*, № 7, 2009; З.В. Ивановский. Проблема национальной идентичности и административно-территориального устройства в полиэтничных государствах, *Латинская Америка*, № 6, 2012; Е.А. Протокилова, Э. Родригес Алмейда. Грани идентичности, *Латинская Америка*, № 8, 2012.

9. Труфанова Е.О. Человек в лабиринте идентичностей, *Вопросы философии*, № 2, 2010; Семененко И.С., Лапкин В. В., Пантин В.И. Идентичность в системе координат мирового развития, *Политические исследования*, № 3, 2010; Рашковский Е.Б. Многозначный феномен идентичности: архаика, модерн, постмодерн, *Вопросы философии*, № 6, 2011; Тхагапсоев Х.Г. В поисках новой методологической парадигмы политической науки: принцип идентичности, *Политические исследования*, № 4, 2013; Семененко И.С., Н.Н. Федотова. Изучение идентичности и контексты ее формирования, *Вопросы философии*, № 5, 2014.

10. Перегудов С. П. Национально-государственная идентичность и проблемы консолидации российского государства, *Политические исследования*, № 3, 2011; Санина А. Г. Государственная идентичность: издержки виртуализации, *Социологические исследования*, № 3, 2012; Санина А.Г. Формирование российской идентичности: гражданско-государственный подход, *Социологические исследования*, № 12, 2012.

11. Данилова Е.Н., Ядов В.А. Нестабильная социальная идентичность как норма современных обществ, *Социологические исследования*, № 10, 2004; Гришина Е.А. Научная интеллигенция: противоречия социальной идентификации, *Социологические исследования*, № 3, 2008; Шарипова Р.Х. Социальная идентификация российских и

китайских студентов, Социологические исследования, № 8, 2012.

12. Цыганков А.П. Национальная идентичность и политико-экономические стратегии в постсоветском пространстве, Вопросы философии, № 11, 2001; Я. Стрельцова. О проблеме «национальной идентичности» во Франции, Мировая экономика и международные отношения, № 7, 2006; Семененко И.С. Образы и имиджи в дискурсе национальной идентичности, Политические исследования, № 5, 2008; Гаджиев К.С. Национальная идентичность: концептуальный аспект, Вопросы философии, № 10, 2011; Семененко И.С. Дилеммы национальной идентичности: политические риски и социальные приобретения, Политические исследования, № 3, 2011;

13. Кессиди Ф.К. Глобализация и культурная идентичность, Вопросы философии, № 1, 2003; Вайнштейн. Идентичность инокультурных меньшинств и будущее европейской политики, Мировая экономика и международные отношения, № 4, 2011; Немировский В.Г. Особенности социокультурной самоидентификации населения Восточной Сибири, Социологические исследования, № 8, 2011; Скворцова Е.Л. Япония: кризис культурной идентичности при встрече с западной цивилизацией, Вопросы философии, № 7, 2012.

14. Раскин Д.И. Русский национализм и проблематика культурно-цивилизационной идентичности, Политические исследования, № 6, 2007; Пантин В.И. Политическая и цивилизационная самоидентификация современного российского общества в условиях глобализации, Политические исследования, № 3, 2008; Лапин Н.И. Цивилизация, модернизация, идентичность в исследовании китайских ученых, Вопросы философии, № 6, 2012; Я.Г. Шемякин. BRICS: цивилизационная идентичность и императив взаимопонимания, Латинская Америка, № 7, 2014.

15. Авксентьев В.А., Бабкин И.О., Хоц А.Ю. Конфессиональная идентичность в конфликтном регионе, Социологические исследования, № 10, 2006; Намруева Л.В. Конфессиональная идентичность монголоязычных народов, Социологические исследования, № 2, 2012.

16. Рыжова С.В. Становление православной идентичности русских: традиционно-культурные и гражданские основания, Социологические исследования, № 12, 2008.

17. Крылов М.П. Региональная идентичность в историческом ядре Европейской России, Социологические исследования, № 3, 2005; В. Суханов. Региональная идентичность в контексте глобализации: теоретический анализ, Мировая экономика и международные отношения, № 1, 2009; Денисова Г.С., Клименко Л.В. Особенности региональной идентичности населения Юга России, Социологические исследования, № 7, 2011.

18. Цыганков А.П. Национальная идентичность и политико-экономические стратегии в постсоветском пространстве, Вопросы философии, № 1, 2001; Кувенева Т.Н., Мананков А.Г. Формирование пространственных идентичностей в порубежном регионе, Социологические исследования, № 7, 2003; Росман В. Мистерия центра: Идентичность и организация социального пространства в современных и традиционных обществах, Вопросы философии, № 2, 2008; Замятин Д.Н. «Вообразить Россию». Пространственная идентичность в Северной Евразии, Социологические исследования, № 5, 2009.

19. Букин В. П. Самоидентификация провинциальной молодежи в контексте социально-статусной принадлежности, Социологические исследования, № 3, 2010; Евгеньева Т.В., Титов В.В. Формирование национально-государственной идентичности российской молодежи, Политические исследования, № 4, 2010; Авксентьев В.А., Аксюмов Б.В. Портфель идентичности молодежи юга России в условиях цивилизационного выбора, Социологические исследования, № 12, 2010.

20. Хвощев В.Е. Теория активности: от истоков к началам: монография / В.Е. Хвощев – Челябинск: Изд-во ЮУрГУ; Изд-во ЮВИГ, 2008; Политическая активность: современные тенденции и новые формы. Научно-исследовательские работы преподавателей и студентов-политологов / под редакцией В.Е. Хвощёва. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ. – 2009; Хвощёв В.Е. Изменение России в контексте теории активности. / Изменение России: политические повестки и стратегии. Международная научная конференция. Тезисы докладов. Москва, 25–26 ноября 2010 г. – М.: Российская ассоциация политической науки, 2010; Хвощев В.Е., Просвир-

нина О.И. Развитие социальной активности субъектов как цель образовательной политики государства. Вестник ЮУрГУ. Серия социально-гуманитарные науки. Том 13. – № 1. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ. – 2013; Хвощев В.Е. Коррупция как разновидность политико-экономической активности субъектов. Вестник ЮУрГУ. Серия социально-гуманитарные науки. – Том 14. – № 3. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ. – 2014; Хвощев В.Е. Коррупционная активность в современном государстве. Российская политическая наука: истоки, традиции и перспективы Материалы Всероссийской научной конференции (с международным участием) Москва, 21-22 ноября 2014 г. [Электронный ресурс]. – М.: РИЦ МГТУ им. М.А. Шолохова, 2014.

21. Vladimir Jvoshev. Naturaleza y esencia del activismo / Contribuciones desde Coatepec. – 2010; Vladimir Jvoshev. Naturaleza y esencia del activismo / Dialectica, № 43, 2011.

CIENCIA EN EL ÁREA CONFLICTIVA ENTRE LAS CULTURAS: “INTERCULTURALIDAD”

*НАУКА В КОНФЛИКТИВНОЙ ЗОНЕ КУЛЬТУР.
«ИНТЕРКУЛЬТУР*

Robert Stingel

Universidad de Viena, Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen: La identidad es el fundamento del ser humano. A través de ella recibe el individuo la seguridad sobre sí mismo y su lugar en la sociedad. La pérdida de la seguridad puede causar problemas en torno del ser. Por la globalización se aceleraron los encuentros entre las culturas y causan exactamente este temor de la pérdida de una identidad cultural. La interculturalidad, estar en medio de dos o más culturas, es una ciencia joven que proviene de los países europeos que se enfrentaron a enormes problemas por la migración. La migración también llevó costumbres diferentes en torno a la religión, los valores y la vida cotidiana. En muchas áreas ayuda a resolver problemas prácticos entre las culturas pero donde se tocan problemas absolutos, como en la religión, puede fungir únicamente como mediador. El texto trata sobre el origen del significado de la interculturalidad, su aplicación y sus límites.

Palabras clave: interculturalidad; identidad; multiculturalidad

Abstract: Identity is the foundation of human beings. Through identity it receives the individual security on their self and their place in society. The loss of security can cause problems around being. By globalization the encounter of cultures has been accelerated and causes exactly this fear of loss of cultural identity. Interculture, being between two or more cultures, it is a young science that comes from the European countries that facing enormous problems by migration. Migration in economic reason brings also different customs such as religion, values and in everyday life. In many areas it helps solve practical problems between cultures but where they touch absolut problems like in religion, interculture studies can serve only as a mediator. The text is about the origin of the meaning of interculture, its application and its limits.

Keywords: interculture; identity; multiculture

Резюме: Идентичность – это фундамент человека. Посредством идентичности индивид получает свою безопасность и свое место в обществе. Утрата безопасности может повлечь за собой проблемы, связанные с человеческим бытием. Глобализация ускорила взаимодействие культур и вызвала страх потери культурной идентичности. Изучение связей между двумя или несколькими культурами – это молодая дисциплина, которая возникла в европейских странах, сталкивающихся с острыми миграционными проблемами. Миграция вносит различные привычки и обычаи в религию, ценности и повседневную жизнь. В некоторых случаях миграция помогает разрешать практические проблемы интеркультурализма, а в других, связанных с религиозными абсолютами, она может в лучшем случае выступать в качестве посредника. Данный текст касается возникновения и значения культурных связей, их применения и границ.

Ключевые слова: интеркультурность, идентичность, религия, мультикультурность

Con la caída del muro en Berlín en 1989 cambió la política en Europa. Después de la Guerra Fría entre los bloques del mundo occidental, con la ideología capitalista y el comunismo en los países del Este, parecía que la visión de una Europa unida era realizable. El miedo de un conflicto atómico entre las superpotencias Estados Unidos y la Unión Soviética desapareció y en su lugar entró la idea de un proyecto de paz y comunidad como lo vio en el siglo XVIII, el filósofo alemán, Immanuel Kant en su obra "La paz perpetua." Siglos de guerras y conflictos, tragedias humanas durante el siglo XX en la cúspide, las dos guerras mundiales y millones de muertos, fueron necesarias; incluso Europa inició con la institución de la Unión Europea como proyecto de integración de sus diferentes culturas. Los obstáculos históricos y culturales entre los países deben superarse y llegar a un acuerdo pacífico entre ellos. De igual forma, de Immanuel Kant surgió la idea de una unión económica para fortalecer los lazos entre los países, pero al mismo tiempo fue la paz y el conjunto de las culturas una oportunidad que se abrió en una pequeña ventana de la larga historia europea.

Veinticinco años después, parece que este proyecto fracasó antes de resolver los problemas que están presentes. La Unión Europea está peleando sobre sus finanzas con países como Grecia, que no están cumpliendo los requisitos de los estándares financieros. Un régimen que está enfocado a empresas y economía, es una política que favorece solamente a una pequeña parte de la población europea, esto es para muchos ciudadanos como un engaño de la idea de una Europa de individuos. Esta política está en contra de una Europa unida, igual que sus participantes porque la unión es dominada por Francia y Alemania. Esto va en contra de los intereses de los demás y es un signo de la importancia de temas económicos y no de los culturales. Inglaterra está permanentemente amenazando con la salida de la Unión para conseguir tratos especiales. Los partidos populistas crecen en todos lados y ganan voto por voto con una política anti europea y nacionalista. La misma Unión es objeto de los ataques y es usada como un medio para lucrar con votos y poder. Los partidos derechistas y nacionalistas tienen gran éxito gracias a la tragedia humana de los fugitivos que vienen de los países de Medio Oriente y África. El miedo al otro y la pérdida de la propia cultura es un escenario de amenaza permanente y abre el espacio de una política polémica para reforzar el miedo y la discordia. El motor de

este cambio es un nivel de la sociedad que se estableció en los setentas y ochentas en el que fueron beneficiados por una política social. Hoy los mueve el miedo y el egoísmo de perder su estatus social. En Europa parece que no hay espacio para una política que resuelva los problemas a base de la racionalidad, preocupándose por las angustias de los ciudadanos. Todo va hacia la controversia y la diversión de los pueblos y sociedades.

El escenario más evidente en todos los países europeos, es la invasión de los migrantes que vinieron en el año 2015 de Siria. Aunque Europa siempre fue un continente de migración en diferentes épocas y de diferentes ubicaciones geográficas, la “masa” de los migrantes sorprendió no solamente a las sociedades, sino también a los gobiernos que son frente de la tensión en las diferentes polémicas sin solución. La histeria es notable en relación con la población de la Unión Europea la cual consiste de 500 millones de habitantes con 1 millón de fugitivos, realmente un grupo marginal. En comparación, son 1 millón de fugitivos sirios en Líbano con una población de 6 millones de habitantes, esto es un gran problema, también en relación al poder económico que existe entre la Unión Europea y el Líbano. El miedo a los fugitivos en Europa tiene diferentes niveles y este trabajo no pretende solucionarlo, al menos en común tienen el miedo a la pérdida de la propia cultura. Los valores cristianos son medios de lucha para defenderse de las invasiones “musulmanas” aunque Siria no tiene oficialmente una religión del estado; es un país laico. Exactamente allí también terminan los valores cristianos de ayudar al prójimo cuando no se trata de su propio prójimo. La interculturalidad no solamente es un significado de lucha sino también una amenaza para las culturas occidentales. En lugar de abrirse y tomar la migración como oportunidad, las sociedades europeas se encierran. El sueño de las sociedades abiertas termina en los muros alrededor de sus países. La migración es un síntoma pero no una causa. Lo que no aprendieron es a luchar contra las causas y no contra los síntomas y la migración es claramente un síntoma de una política global que favorece la lucha por recursos disfrazada de problemas culturales, como lo vemos en el conflicto de Medio Oriente. Sin embargo en Europa empezó en la época de construir muros.

“Interculturalidad” es un término conflictivo y tiene diferentes definiciones, y por los diferentes problemas de las últimas décadas recibió varios cambios. En el origen fue un término para des-

cribir fenómenos conflictivos que se encuentren entre dos o más culturas. La “interculturalidad” se estableció dentro de la ciencia en los setentas y ochentas del siglo XX por la necesidad de resolver problemas prácticos en sociedades de diferentes culturas. Los primeros enfoques científicos se formaron en la pedagogía y en la sociología en los estados industrializados, donde había un encuentro de varias culturas que produjeron problemas enormes para la sociedad. Aunque fue posible describir estos fenómenos en la forma tradicional de la ciencia, no fue suficiente para resolverlos. La migración en Europa, fomentó sociedades multiculturales pero en un sentido de interés económico y no en una fusión de diferentes culturas con respecto a cada parte. El resultado fue que las culturas se encontraron con marginación, prejuicios y malentendidos o fundaron subculturas que trabajaban en contra de un sistema común. El motivo de este pensamiento fue también el miedo a perder su propia cultura o de fundar una contradicción a la cultura dominada. La táctica de asimilación de una cultura a la otra no tuvo éxito en los casos de las subculturas y se buscaron otras formas de resolver los problemas reales.

Ocurrió un cambio en los paradigmas científicos y comenzaron a tratarse los fenómenos y conflictos entre las culturas con respeto y tolerancia, que son las suposiciones para una investigación intercultural. Con estos principios empezó un diálogo entre las culturas por la parte científica. De esta forma la ciencia previó el método para describir las culturas de manera unilateral, que causó solamente su devaluación o sobrevaloración. El nuevo objetivo fue entender y “aprender mutuamente” a resolver los conflictos con respecto a las circunstancias de cada parte.

La multiculturalidad es el concepto que establece que las culturas pueden existir juntas en el marco de un fundamento de tolerancia sin mezclarse. Al contrario de la interculturalidad, que es el encuentro de dos o más culturas que se influyen mutuamente. Esta influencia puede ser positiva cuando se trata de un sincretismo de cultura o el intercambio de ideas, pero también es un problema cuando se trata de áreas conflictivas como la religión o cualquier pensamiento absoluto. Las definiciones son abstractas y teóricas. En la práctica no se encuentran porque el caso de que viven dos culturas sin influirse, al menos en los tiempos de la globalización, es imposible. Ni Corea del Norte es capaz de cerrarse completamente sin tener contacto con otras culturas, en este caso, con la cultura china. El fenómeno que describe perfec-

tamente la problemática en los tiempos actuales es la “transculturalidad”. Este concepto describe el conflicto de culturas particulares con una cultura global. Hoy en día observamos este fenómeno en la globalización. El significado de la globalización causa problemas porque está definido por el neoliberalismo, la economía y las empresas grandes que ponen en peligro a las sociedades y sus productos culturales. Pero también la globalización abre la posibilidad de un encuentro de varias culturas y puede ser la base de un mejor entendimiento. Lo esencial aquí es que las culturas y sociedades están debajo de procesos dinámicos. El intento de mantenerlo bajo estructuras estáticas significa que estas sociedades no son capaces de desarrollarse.

Así, teniendo en mente el caso de Alemania, se advierte que evolucionó en el siglo XX a una cultura intercultural. Los países europeos son, por su poder económico, países de migración. Con la ayuda del “Plan Marshall” se reconstruyó Europa después de la Segunda Guerra Mundial, y rápidamente fundó su poder económico. Los países como Francia, Alemania, Italia o Austria son punto de llegada para los inmigrantes que vienen de países económicamente subdesarrollados. El motivo para inmigrar no es la búsqueda de una nueva patria o el interés por vivir en otra cultura; la mayoría tiene un interés económico. En Alemania, por ejemplo, de los ocho millones de extranjeros que son casi el 10% de la población alemana (y con el grupo de los extranjeros que se nacionalizó en los últimos veinte años ahora constituyen el 15 % de la población), la cifra de los fugitivos políticos y religiosos está por debajo del 0,4 %.

La migración comenzó en los sesentas, en una época en la que la economía necesitó de los trabajadores para su expansión. Los migrantes vinieron del sureste de Europa; en Francia e Italia y también en África del norte, se enfrentaron a una cultura que necesitó su fuerza laboral, pero que no aceptó las diferentes culturas. Por su parte, los migrantes tuvieron problemas al adaptarse a su nueva cultura. La falta de la voluntad de integración le falta a ambas partes. Por eso, la mayoría de los nuevos ciudadanos se quedaron por el interés económico y pensando en regresar a su país después de un tiempo. Con esta migración de razones económicas vinieron diferentes religiones, conceptos de moralidad y costumbres a Alemania y chocaron por falta de integración con la cultura establecida. Los políticos no vieron la necesidad de una integración de las varias culturas y forzaron el conflicto al estable-

cer *ghettos*. Los extranjeros vivieron juntos en barrios y fundaron su subcultura. En todas las ciudades grandes en Europa existen barrios en donde viven más del 60% de extranjeros, la mayoría provenientes de otras culturas no europeas, en un microcosmos con las costumbres de su país e idioma. Algunos resultados de esta forma de integración son fatales: las escuelas públicas en estos barrios tienen una gran cantidad de alumnos que no pueden hablar el idioma establecido, lo que causa un empeoramiento en el sistema educativo para todos. A causa de la mala educación los migrantes no tuvieron muchas posibilidades de trabajar y esta circunstancia causó un alto grado de criminalidad entre los extranjeros.

Los europeos enfrentan estas culturas con miedo y discriminación, lo cual causa el éxito de los partidos políticos de derecha y fascistas. Pero los migrantes no están solamente separados de la nueva cultura, sino que tampoco son aceptados en sus países de origen debido a la mezcla de los lenguajes que no son de su nuevo país, pero tampoco de su país de procedencia. Además, con frecuencia, en sus países de origen, la emigración por razones económicas hace traidores a los migrantes. Por eso fundaron una nueva subcultura. Las primeras soluciones de los políticos fueron apoyar a los migrantes económicamente, pero sin tocar los problemas entre las culturas. Este apoyo generó una disparidad entre los ciudadanos establecidos y los migrantes. Por estas razones se fortalecieron los prejuicios, la devaluación de la otra cultura y la marginalidad.

La ciencia empezó a investigar los conflictos entre estas culturas y resolvió muchos problemas en un diálogo entre ellos. Proyectos integrativos apoyaron en enseñar el idioma, programas sociales y una mejor adaptación a la sociedad con base en la tolerancia y el respeto. También son los migrantes un factor importante para las sociedades en Europa. No solamente ganó Alemania la copa mundial en fútbol con migrantes o hijos de migrantes, hoy trabajan muchos en posiciones claves para fortalecer, por ejemplo, el estado social en Europa.

Con los principios de la tolerancia y la comunicación empezó la investigación intercultural en varias disciplinas de la ciencia, donde se ubica el interés en un encuentro entre dos o más culturas. Pero la "interculturalidad" tiene también un sentido negativo: es la inflación de la palabra "interculturalidad" y de la tolerancia malentendida. En la época contemporánea una investigación no

se completa sin atender a otras culturas, aunque esto no es posible en investigaciones con pensamientos absolutistas. Por ejemplo, en sistemas normativos la pregunta de si los “derechos humanos” son universales y tienen validez para cada cultura, cuestiona el valor de la investigación cultural. En Irán el 19 de julio de 2005 las autoridades ejecutaron a dos jóvenes, Mahmoud Asgari (16) y Ayaz Marhoni (18), detenidos con 14 y 16 años, ambos menores de edad, por el crimen de “homosexualidad” con un juicio del tribunal supremo. Los países de occidente juzgaron este acto como una barbarie y en contra de los derechos humanos universales. En este punto es difícil que una investigación intercultural resulte sin una devaluación. Fácilmente clasificamos un país como Irán, con estas normas, como un país subdesarrollado y un país de bárbaros. Respecto a la soberanía de Irán, una justificación no es posible. Irán, una nación fundada de una cultura árabe, tiene sus propias raíces, sus propias leyes y sus propias costumbres. Negar estas tradiciones o intervenir, así como asimilar otra cultura, de la forma en que lo hizo Estados Unidos y sus aliados en Irak en 2003, no resuelven los problemas, porque tocan pensamientos absolutistas: 1) la pena de muerte; 2) la pena de muerte contra jóvenes menores de edad; 3) la homosexualidad y 4) las leyes y costumbres en naciones soberanas. Las Leyes como un producto cultural son expresiones de un pueblo y tienen que cambiar por el pueblo mismo para las formas de gobernar. Ningún país tiene derecho a intervenir en sistemas de gobierno en estados soberanos. El problema principal es, como dice el ganador del premio Alternativa de Paz, el noruego Johan Galtung, que los problemas económicos son disfrazados de problemas culturales.

Aun así, los enfrentamientos radicales de las culturas tienen una ventaja para la investigación: los conocimientos de diferentes culturas amplían el propio horizonte y ayudan a reflexionar sobre los propios puntos de vista. Sin embargo, no existe lugar en un pensamiento absolutista para posiciones culturales. Los conocimientos “absolutos” tienen que ser universales y válidos para cada parte sin respetar las fronteras. Filosóficamente no podemos resolver la pregunta de la universalidad. La filosofía europea se acerca a esta pregunta de la universalidad en las últimas décadas con mucha precaución; por tanto habla sobre una filosofía de cultura o de una persona y sus circunstancias culturales y temporales. Con una tolerancia malentendida esquivamos un enfrenta-

miento entre las culturas en objetos absolutos. También la tolerancia puede ser “inflacionista”.

La globalización y el encuentro de las culturas gracias a los medios de comunicación y la tecnología han acelerado la importancia de esta forma de investigación. Nunca en la historia estuvieron las culturas tan cerca y provocaron tantos problemas. Un problema entre dos culturas puede afectar la comunidad del mundo, por eso creció el interés en la investigación cultural.

La investigación intercultural no es una nueva forma de ciencia. Siempre, donde se encontraron dos culturas, ha habido interés por conocer la otra. Tradicionalmente fue esta descripción de una cultura unidireccional con una devaluación, que existe algo como una evolución de las culturas a un fin distinto. Pero una clasificación de qué cultura es más avanzada no es posible. Culturas y sociedades están evolucionando al respecto de sus circunstancias y configuraciones históricas.

Todavía la investigación cultural usa los métodos clásicos de la ciencia, solamente las conclusiones de la observación han cambiado. Cuando antes el resultado fue una clasificación de una cultura con la valoración o devaluación, hoy es más la riqueza de la pluralidad y recibir un nuevo conocimiento de la diferencia. Apenas en sociedades multiculturales, fundadas por eventos históricos (EE.UU) y/o por intereses económicos (E.U. y Europa), fue una necesidad de “aprender mutuamente” y en diálogo entre las culturas. Así se olvidaron la marginalidad y los problemas que causaron esta forma de pensar. La suposición de este discurso debe ser de un nivel alto del respeto por el otro, “el diferente”, y una comprensión fundamental de la tolerancia para este enfrentamiento. Pero también resolver los problemas donde se abren tensiones en la sociedad. Callar frente a los problemas por una tolerancia mal entendida abre el espacio del miedo y del conflicto.

Así, enfrentamos la investigación intercultural en diferentes direcciones: por un lado, es todavía una distribución fáctica de un encuentro de dos o varias culturas y de los fenómenos que resultan. También puede formular soluciones prácticas al respecto de cada parte de las culturas. Pero si se trata de un pensamiento absoluto, la investigación cultural llega a sus límites como mediadora. Cuando dos polos extremos se encuentran y ambos afirman su legitimación de la Verdad, todavía es interesante para la investigación, pero no se resuelven los problemas que causan estos extremos en una forma de fundamentalismo como el que se en-

frenta en la lucha de las religiones. Por eso la investigación intercultural en filosofía o teología es controvertida. Menos problemas con este acceso a la “interculturalidad” tenemos en las ciencias que quieren resolver un problema práctico como en la política o en el derecho para contratos bilaterales o problemas económicos.

Interculturalidad es un conjunto de las palabras “inter” y “cultura”. Como la palabra explica, esta forma de investigación se sitúa entre las culturas. Por eso me parece importante definir el significado de cultura y cuáles problemas se pueden causar en un encuentro. El significado de la cultura en las épocas no es distinto y puede variar dependiendo la forma de dominación. Pero cultura es una expresión del espíritu de la época o una definición por la ciencia, filosofía o antropología. Cultura en un sentido clásico, son todos los productos hechos por un humano. No son solamente objetos materiales o una transformación de un material original, sino que también son productos no-materiales como el arte, la música, la economía o la política y hasta la ciencia, el derecho, la moral y la religión. Aunque esta distribución parece incompleta, los productos de la cultura delimitan claramente a los objetos de la naturaleza. Un conjunto de más humanos que produjeron juntos estos productos culturales fundan un espacio imaginario. Este espacio es un fundamento para una identidad cultural. En la forma de “ser” de los humanos siempre fue importante una identidad grupal, ser parte de un conjunto, sobreponer el estatus de individuo. Aparte de la naturaleza, el mismo ambiente, género y el lenguaje pueden ser un fundamento de la identidad.

La naturaleza es necesaria y la base de la cultura. Ella afecta a los humanos en su forma de ser y en su productividad. Los críticos de la cultura ven en esta diferencia entre la naturaleza y la cultura una tensión entre el humano y su ambiente natural. Por la cultura los humanos se enajenaron de su “ser” natural; es el núcleo de muchos críticos de la cultura. J.J. Rousseau sostuvo que el estado natural se integra por relaciones artificiales o formas de dominación, o por el proceso de producción, en el caso del humano; para Karl Marx, puede enajenarse con su estado de naturaleza. Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger ven una problemática en la separación del humano en su forma de ser natural y una identidad cultural. Nietzsche lo vio en el época antes de Sócrates, donde vivieron la voluntad al poder liberalmente, en una forma natural. Con el inicio de la ciencia y la moralidad del pensamiento cristiano empezó la fragmentación y el inicio de la decadencia.

Heidegger también vio una forma inocente de pensar en una relación reflexiva y abierta, hasta se transformó en un pensamiento absoluto por los filósofos Aristóteles y Platón.

Con estos críticos podemos resolver que cultura no es algo históricamente necesario y su desarrollo no es coherente. La cultura es algo sucesivo. Además cultura como un sistema no es cerrado y puede cambiar constantemente.

Solamente en alemán existe una excepción entre el significado de la cultura y una civilización como lo plantea el pensador Immanuel Kant. Él constató que una civilización puede estar avanzada en áreas de ciencia, tecnología o en el arte, o que los humanos pueden tener buenas formas de vivir juntos, pero para integrar una cultura no es suficiente. La idea de la moralidad es elemental para una cultura. Wilhelm von Humboldt también afirmó: educación y desarrollo de la personalidad son partes de la cultura y los objetos técnicos o las prácticas son parte de la civilización. Así, puede tener la civilización un sentido negativo como el estado de fragmentación de una cultura sin moral. Los tiempos actuales.

Al paso de un estatus natural – civilización – cultural falta el último concepto: la nación. Este significado no tiene nada de ver con un significado de cultura. Las naciones son producto de un interés político o económico y pueden ser similares a los espacios de las culturas, pero no necesariamente. Las naciones por ejemplo en Latinoamérica se fundaron sin respetar sus culturas y muchas veces compartieron una cultura en dos o más naciones. Pero es cierto que el concepto de nación también puede ser un fundamento para la identidad. Pero como el filósofo alemán Arthur Schopenhauer confirma: “La especie más barata de orgullo es el orgullo nacional. Pues denota en el que adolece de él la falta de cualidades individuales de las que pudiera estar orgulloso, ya que si no, no se aferraría a lo que comparte con tantos millones” (Schopenhauer 1862: 360).

La identidad es un objeto importante en la investigación cultural. Los humanos pueden conseguir su identidad por la naturaleza, su cultura o la nación. Y la pérdida de la identidad deviene en problemas graves. Exactamente aquí encontramos con el problema de la interculturalidad. El fenómeno de la cultura es la base de la identidad. Aunque la identidad es en alto grado compleja porque cada uno de los humanos tiene, no una forma de identidad, sino muchas. Y la identidad tiene la función de dar seguridad sobre sí mismo y el lugar en la sociedad. Los cambios radicales

también pueden causar el conflicto de la identidad porque el individuo pierde su sentido de ser. Esto explica el anhelo al pasado y el miedo al futuro.

A propósito de un mundo con diferentes culturas y sus variaciones hay que aceptar la pluralidad. La “interculturalidad” nos ayuda a entender y amplificar el propio horizonte, reflejar nuestras posiciones y, en algunos casos, resolver problemas entre culturas. Queda abierta la pregunta hacia un pensamiento universal, cuya respuesta aún ignoramos: ¿existe un pensamiento universal válido bajo toda circunstancia que no respete posiciones culturales?

REFERENCIAS

- Földes, Csaba (2007), *Interkulturelle Kommunikation. Positionen zu Forschungsfragen, Methoden und Perspektive*. Veszprém und Universitätsverlag, Wien, Wien Praesens.
- Heidegger, Martin (2003), *Holzwege*. 8. Auflage, Frankfurt am Main, Klostermann.
- Humboldt von, Wilhelm (1830-1836), *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Ges. Werke 7
- Kant, Immanuel (1900ff), Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- Kant, Immanuel (1784), *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Akademie-Ausgabe Band 8, S. 26.
- Schopenhauer, Arthur (1862), *Parerga und Paralipomena. Kleine Philosophische Schriften*. Zweite und beträchtlich vermehrte Auflage, aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Julius Frauenstädt, Berlin Hahn.
- Yousefi Hamid Reza; Braun Ina (2011), *Interkulturalität. Eine interdisziplinäre Einführung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

II. Rusia y América Latina

II. РОССИЯ И ЛАТИНСКАЯ АМЕРИКА

IDENTIFICACIÓN MANIPULADA DEL CIUDADANO CON EL PODER

GUIDED IDENTIFICATION OF INDIVIDUAL AND POWER

УПРАВЛЯЕМАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ ГРАЖДАНИНА И ВЛАСТИ

Irina B. Fan

Academia Rusa de las Ciencias, Ekaterimburgo

Resumen: El texto trata el problema de la comprensión de la identificación política y psicológica entre el individuo de las masas y los representantes del poder. Hoy por hoy, la propaganda del Estado ruso utiliza mecanismos de identificación y arquetipos ubicados en el inconsciente colectivo, y conservados en la cultura política de la sociedad rusa, para la reproducción de un tipo determinado del poder y del orden político existente. La esencia de la identificación manipulada del individuo de las masas con el poder consiste en que no se admite la formación de la identidad nacional y estatal independiente del poder y se fomenta la identificación de las masas con el caudillo (líder nacional). La premisa de tal manipulación es la ausencia del reconocimiento de una identidad personal (autonomía del sujeto) oscurecida en la masa de la población.

Palabras clave: Identificación, conciencia de masas, patriotismo, identidad civil, identidad nacional y estatal, identidad personal, conservadurismo, ciudadano, tecnologías manipulativas

Abstract: In the center of this article is the problem of understanding the psychological mechanism of identification individual mass and power. Promotion of the current Russian government uses authentication mechanisms and the archetypes of the collective unconscious, remaining in the political culture of the Russian society, for the reproduction of the traditional - authoritarian government and preservation of the existing political order. The essence of the controlled mass identification of the individual and the government is to prevent the formation of independent civil authorities and national and state identity and identification of mass substitution of traditional identification with the nation of the masses with the leader (a "national leader"). A prerequisite for such manipulation is aborted personal identity (such as autonomous personality) in the general population.

Keywords: identification, mass consciousness, patriotism, mass sentiment, civil identity, national and state identity, personal identity, neotraditionalism, conservatism, citizen, citizenship, manipulative technologies.

Резюме: В центре данного доклада – проблема осмысления механизма политико–психологической идентификации массового индивида и власти. Пропаганда нынешней российской власти использует механизмы идентификации и архетипы коллективного бессознательного, сохраняющиеся в политической культуре российского общества, для воспроизводства традиционного – авторитарного типа власти и консервации существующего политического порядка. Суть управляемой идентификации массового индивида и власти состоит в недопущении формирования независимой от власти гражданской и национально-государственной идентичности и подмене идентификации масс с нацией традиционной идентификацией масс с вождем («национальным лидером»). Предпосылкой такой манипуляции является несформированность персональной идентичности (типа автономной личности) у основной массы населения.

Ключевые слова: идентификация, массовое сознание, патриотизм, гражданская идентичность, национально-государственная идентичность, персональная идентичность, консерватизм, гражданин, манипулятивные технологии.

Недавний период небывалого воодушевления масс по поводу присоединения Крыма к России актуализировал исследование проблемы определения базовой политической идентичности российского населения, а также механизма социально-психологической идентификации массового индивида и власти. В данных мониторинга ряда политико-социологических центров фиксируются значительные перепады массовых настроений – от политической апатии и комплекса национальной неполноценности до чувства причастности Великой державе, реваншизма, торжества противостояния всему миру и полного одобрения действий главы российского государства по отношению ко всем сторонам и участникам украинских событий 2014 года. Однако по мере нарастания экономического кризиса приходит отрезвление и спад урапатриотизма. Общественное сознание – и обыденное, и теоретическое – вновь проходит стадии цикла, характерные для российской истории и культуры.

Пропаганда нынешней российской власти вызвала из прошлого тип советского человека, актуализировала в россиянах советские идеологемы, стереотипы, штампы и мифы. Часть интеллектуалов фиксирует зависимость массового сознания от власти и применяемых ею технологий манипуляции. «Спутанное» общественное и политическое сознание соответственно отражает и выражает углубление распада тоталитаризма, обострение стохастических тенденций, архаизацию социальных и политических отношений, криминализацию и «повреждение» общества. Распад связан с демодернизацией, с деградацией социальной инфраструктуры, с истощением инновационного потенциала, имеющегося в начале «перестройки» и реформ, с разложением ценностной системы большинства граждан и нормативным вакуумом. В современном российском обществе наличествуют элементы информационного, сетевого общества, но также и неортодоксализма и неопатримониализма, оно находится в ситуации «радикальной неодновременности». В различных политических теориях представлены варианты осмысления состояния массового сознания. «... теория идентичности в России волей-неволей связана с комплексом неполноценности, отсталости, поражения и провоцируемыми им вопросами: почему мы не такие, как все; что нам мешает быть модер-

ными; кто должен стать субъектом исторических изменений; в силу каких причин мы являемся отсталыми? [Мартьянов, с.322].

Почему, несмотря на понимание глубины социальных различий и неравенства между населением и политической «элитой», коррупции и злоупотреблений, осуществляемых правящим классом, массовый индивид отождествляет себя с высшим руководством? Запредельная степень экстаза масс от слияния с президентом в некоторые моменты достигает полного самозабвения и самоотрицания, а также недопущения возможности даже минимального критического отношения к словам и действиям «национального лидера». Наличие в других людях малейших сомнений в адекватности внешней политики государства реальной расстановке политических сил вызывает бессознательную ненависть и желание устранить врага. Как же получается, что после международного судебного трибунала над Гитлером и разоблачения культа Сталина, после социально-политических трансформаций, модернизации и демократизации политики второй половины XX века возможно воспроизводство подобных механизмов идентификации с вождем?

Причины актуализации проблемы политической и социокультурной идентичности в отечественной политической науке и массовом сознании россиян В.С. Мартьянов видит в следующем: «Популярность реваншизма, альтернативной истории, имперской или цивилизационной идеи в нынешней России во многом исходит как из девальвации потребности самоидентификации с так и не созданной в постсоветский период российской нацией, так и из интерпретации идеи империи, исторически уже исчерпанной, но по-прежнему хранящей в своей основе стремление к уникальной идентичности и превосходству, обрести которое можно только путем самоизоляции» [Эволюция..., с.324]. В России преувеличивают собственную уникальность. Обращение правящих групп к риторике «особого пути», «великодержавности», «следования традициям» обусловлено их стремлением сохранить власть (под лозунгом сохранения «государственного суверенитета») в условиях политической и экономической глобализации. Идеи национальной самобытности, внедряемые с помощью манипулятивных технологий, позволяют разбудить в массах стремление к единству и «сплочению вокруг партии

и вождя». Это известный способ мобилизации населения, в том числе, и в военном отношении.

Проблема национально-государственной идентичности может рассматриваться под разными углами зрения. Мы сосредоточим внимание на социально-психологическом механизме идентификации индивида и власти, с помощью которого осуществляется подмена – вместо идентификации индивида с нацией или другой макрополитической общностью происходит его идентификация с вождем. Попадание индивида в массу, возможно, играет здесь ключевую роль. Замещенными здесь оказываются любовь к родине, патриотизм и т.п. вещи, поскольку Родина, «отцы», Отечество, прошлое, история, – все отождествляется с вождем. Архаичный символ вбирает в себя все, не позволяя ничему другому развиваться и осознаваться в качестве чего-то отдельного. На наш взгляд, массовый индивид в России не вполне осознает свою всестороннюю объективную зависимость от власти, он просто приспособливается к ее господству над собой. Утешение от собственного не вполне благополучного объективного социального положения и субъективного ощущения несправедливости существующего порядка он находит не в критике власти и не в желании что-либо изменить, а именно в примирении с властью. Отсюда и идентификация: это бессознательный механизм оправдания не только власти, но и собственной покорности и неспособности изменить себя и свою жизнь. Несмотря на множество открытий в области психологии масс, сделанных Т. Лебоном, З. Фрейдом, Х. Ортега-и-Гассетом, Э. Канетти, С. Московичи, Г. Блумером и другими, парадокс слияния массового индивида с вождем в условиях современного – информационного! - общества изумляет. На рациональном уровне понятно, каким образом возможно оживление «связи харизматического вождя с народом». С. Московичи ярко описал «первобытный секрет» и психологический механизм «возвращения вытесненного» в массах, или воспоминания «первичной групповой идентификации» [Московичи, С.517-527]. Понятны и применяемые властью политические и информационные технологии конструирования и трансляции имиджа вождя, использующие архетипы бессознательного. Но все же сила слияния масс с вождем в такие моменты поражает воображение, как пора-

жает и обман, лежащий в основе такой идентификации, и степень самоотрицания индивида.

Проблема отношения индивида и власти может рассматриваться объективно, а может – с точки зрения субъекта, как проблема рефлексии и самоопределения доминирующего в данном обществе типа личности, относящегося к массам и элите. Идентификация личности с властью представляет собой субъективное измерение положения индивида в изменяющемся российском обществе, меры его политического участия и влияния на управление обществом. Теперешний массовый индивид столь же авторитарен, как и представитель советской цивилизации. Он унаследовал определенную степень свойств личности «советского человека». Эта личность способна «переварить», перенастроить под себя даже демократические институты, редуцируя их и воспроизводя и традиционную вертикаль авторитарной власти, и саму себя, как ее опору.

До социально-политической ситуации на Украине в социальном самочувствии большинства населения преобладал пессимизм, утрата экономических и политических перспектив, ностальгия по мифологизируемому, героизируемому или просто спокойному прошлому, апатия, недоверие ко всем институтам государственной власти, неверие во всех и вся, включая индивидуальную неуверенность в себе и своих силах. В этих массовых настроениях проглядывала потребность в символической интеграции утраченного целого, ответить на которую нашлись сторонники идеологии «традиционного органического единства народа» — национал-патриоты. Официальный дискурс, опираясь на эти настроения и идеи, обратился к основам неотрадиционализма и неоконсерватизма. Стержневым для массового сознания, оценивающего происходящее во внутренней и внешней политике сквозь предложенную властью оптику консерватизма, становится не столько объективное социально-экономическое положение общества и индивида, сколько отношение к власти. Несмотря на преобладание негативных оценок по отношению почти ко всем институтам государственной власти, оценки социально-экономической идентичности людей в их сознании опосредованы отношением к президенту как символу единства общества. Это проявление двойственно-го характера идентификации индивида с властью, прояв-

лящегося в колебаниях от полного отрицания власти до тотальной лояльности по отношению ней. Это и есть хронический кризис социальной и индивидуальной идентичности, поскольку не происходит ни разрешения противоречия между индивидом и властью, ни перехода к самоидентификации индивида и рождению персональной и гражданской идентичности. Определение последней дает И.С. Семененко: ««Гражданская идентичность является конституирующим основанием современной политической нации и национального государства. Она связывает индивида и государство путем закрепления правового статуса гражданина – члена национально-государственной общности и вытекающих из такого статуса свобод, прав и обязанностей. Гражданская идентичность маркирует членство в макрополитическом обществе и предполагает самоидентификацию индивида с политической нацией на основании соотнесения ее с политической культурой и институтами» [Гражданская... , с. 77]. Поскольку кризис идентичности переживают и базовые слои населения, и представители правящих групп, постольку перспективы формирования российской нации и гражданской идентичности становятся все более туманными.

Кризис идентификации индивида и власти есть следствие не состоявшегося перехода общества от тотальной идентификации личности с властью к личностной самоидентификации, при которой отношения личности и власти строятся на договорно-правовой основе. При этом самоидентифицировавшаяся личность устанавливает с властью (государством) отношения отстраненной, регламентированной правом – гражданской идентичности, основой которой выступает институт гражданства. Личность получает возможность “дозированной” идентификации с властью и связанного с ней признания ее легитимности. Важной частью такого договора должно быть разграничение полномочий, прав, свобод и ответственности сторон. Условием этого является доминирование в обществе типа идентичной себе личности как субъекта прав и ответственности.

В настоящее время в России “пуповина” зависимости личности от власти не разорвана. Массовый индивид не стал самостоятельным субъектом жизни, деятельности, политики, не стал гражданином. Кризис идентификации личности с властью является одним из выражений кризиса традици-

онного типа личности. Он состоит в том, что противоречие тождественности и изменчивости личности ею не преодолено. Кризис идентификации у большей части населения не разрешается и приобретает хронический характер. Периоды позитивной и негативной идентификации сменяют друг друга и составляют определенный цикл. Перехода к самоидентичной личности не происходит. У подавляющего большинства населения не формируется гражданская идентичность. Массовый индивид не осознает себя в качестве действительного гражданина, способного влиять на устройство и функционирование власти в государстве и ответственного за самостоятельную реализацию своих прав и свобод.

Необходимость поиска выхода из данной ситуации ставит индивида перед задачей поиска группы идентификации и внутренних ресурсов для этого. В данных условиях наиболее востребованным и успешным становится пластичный тип личности с доминантой полюса изменчивости, динамики, процессуальности. Это обусловлено неустойчивостью социальных и политических отношений. Доминирование полюса изменчивости во внутреннем пространстве личности связано со способностью последней к манипуляции собой, миром своих субъективных потребностей, желаний, мотивов, целей, способностей. Абсолютная гибкость личности оборачивается «почти-отсутствием» ее самой как самотождественного существа. Самотождественность здесь проступает лишь в краткие моменты между «превращениями» («притворствами», — Э. Канетти) личности. Это та самая личность, которая способна быть всем, потому что не является никем в особенности. Но именно «почти-отсутствие» полюса тождественности приводит к разгулу субъективности, к неограниченному изнутри произволу одних над другими. Между тем лишь с самотождественностью связано наличие чувства ответственности перед другими и обществом.

Внутренние состояния «притворства» внешне воплощаются в явлении маски. Индивид при этом властвует и над собой, и над теми, кому адресована маска. Идентификация и с собой, и с маской (нормативным образом), а посредством нее — с другими, — есть нечто временное и двойственное: «дружественно-безвредное — снаружи, враждебно-смертельное — внутри» [Канетти, с.489]. Предел притворства властителя — его подлинная сущность, враждебность,

скрытая под маской. Изменчивость с внешней стороны есть процесс смены отождествлений — масок, за которыми скрывается тайна власти: за застывшей определенностью маски таится неопределенность того, кто ее надевает и являет вовне, а, следовательно, угроза. Жизнь человека элиты переходных обществ — постоянное пребывание в заботе о маске (имидже), о воздействии ее на разные группы населения. Что это, как не отождествление его с ними и, одновременно, демонстрация силы, стоящей за маской (властью), обращенная к остальным. Маска (маски) лица, представляющего высший уровень власти, тиражируется на другие ее этажи, она обладает суггестивной силой. Забота о маске, предполагающая контроль над СМИ, суть забота о достижении или сохранении власти. Изменчивость с внутренней стороны связана с раздвоенностью, а возможно, и множественностью индивида — в зависимости от количества масок, используемых им. Маска ограничивает его внешнюю и внутреннюю свободу. Поскольку изменчивостью, способностью «к превращениям», воплощающимся в маске, обладают многие представители элиты, постольку все они существуют в постоянном стремлении сохранить свою маску и сорвать маску с других («борьба компроматов»). Разоблачение означает лишение тайны маски, ее власти.

Абсолютизация изменчивости наверху вызывает негативную идентификацию с властью внизу. Изменчивый тип личности востребован по преимуществу в высших слоях. Соответственно поляризации населения, эти два типа личности растаскиваются противоположными полюсами и противостоят друг другу. Большинству населения свойствен тип, в котором доминирует полюс тождественности, правящим слоям свойствен тип с доминирующим полюсом изменчивости. Отсутствие политического «лица» средних слоев заставляет предположить о неопределенности («спутанной идентичности» — Э. Эрикссон), переходности, маргинальности типа личности, присущего последним.

Адекватное реальным условиям отношение к власти, дозированность, баланс доверия-недоверия, дистанцированность от власти могут появиться лишь у зрелой личности, осознающей себя самостоятельным субъектом жизни и деятельности, включая взаимодействие с различными общественными группами и органами власти.

Такая личность предполагает наличие динамической гармонии в соотношении полюсов изменчивости и тождественности в ее внутреннем пространстве, сочетание механизмов идентификации с властью и самоидентификации. Реалистическое чувство умеренного доверия к власти должно основываться на внутренней уверенности такой личности в себе, своих способностях и возможностях, на доверии к самой себе, вере в себя.

Возможно ли действительное разрешение кризиса идентификации личности с властью и переход к механизмам личностной самоидентификации? Как уравновесить в личности полюсы изменчивости и тождественности? Со стороны общества и государства возможно лишь создание предпосылок и условий для самостоятельного разрешения личностью проблемы самоидентификации. Таковыми могут быть только правовые основы построения и функционирования государства, преодоление властного фетишизма в культуре и общественной психологии, десакрализация верховной власти. Нуждаются в реальной демократизации институты государственной власти. Перспективы развития общества и государства в значительной степени связаны с правовыми способами разграничения полномочий между государством и гражданином, взаимоограничением их суверенитетов на практике. Надежды на выход из ситуации кризиса связаны со сменой базового — авторитарного типа личности, присущего основной массе населения, типом автономной, самоидентичной и динамичной личности как субъекта своей жизни и деятельности, как субъекта гражданского и публично-властного участия, типом гражданина. Однако достижимость этих идеалов как части проекта Модерна в современных условиях оказывается под вопросом.

ЛИТЕРАТУРА

- Гражданская идентичность (И.С. Семененко). - Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. М.: РОС-СПЭН, 2011. Т.1: Идентичность как категория политической науки: словарь терминов и понятий [отв.ред И.С. Семененко]. - С.77-79.
- Канетти Э. Превращение. - Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс. 1988.

Московичи С. Наука о массах. – Райгородский Д.Я. (ред.-составитель). Психология масс. Хрестоматия. – Самара: Издат. Дом «Бахрах-М», 2010. – С.390-527.

Эволюция идентичности в политическом проекте Модерна (В.С. Мартьянов). – Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. М.: РОССПЭН, 2012. – Т.2: Идентичность и социально-политические изменения в XXI веке/ [отв. ред. И.С. Семененко].– С.307-331.

EUROASIATISMO COMO LA BASE DE LA IDENTIDAD GEOPOLÍTICA RUSA

EUROASIATISM AS THE BASIS OF IDENTITY RUSSIAN GEOPOLITICS

ЕВРАЗИЙСТВО КАК ОСНОВА РУССКОЙ ГЕОПОЛИТИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Mijail Malishev

Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen: Se puede afirmar que las reflexiones sobre la identidad cultural y civilizatoria de Rusia siempre han ocupado un lugar central en su pensamiento filosófico e histórico. El dilema "Rusia-Occidente" se había pensado en términos de oposición metafísica entre principio y fin, gracia y ley, futuro y pasado. En este trabajo se analizan los postulados referentes al papel geopolítico de Rusia a la luz de la oposición "Europa-Asia" que fueron desarrollados por el "euroasiatismo", corriente ideológica y cultural que surgió entre los emigrantes rusos, en los años veinte del siglo XX, luego fue olvidada con el aparente triunfo del socialismo en la URSS, sin embargo obtuvo nueva vida a partir de los años noventa con la doctrina del neo-euroasiatismo y actualmente se ha convertido en la base de la identidad geopolítica del gobierno ruso.

Palabras clave: Rusia; Occidente-Oriente; geopolítica; euroasiatismo

Abstract: It can be affirmed that the reflections on cultural and civilizational identity of Russia have always occupied a central place in his philosophical and historical thought. The dilemma "Russia-West" had thought in terms of metaphysical opposition between beginning and end, Grace and Law, future and past. This paper analyzes the postulates concerning to the geopolitical role of Russia from the opposition "Europe-Asia", which were developed by the "euroasiatism", an ideological and cultural movement emerged among Russian emigrants in the twenties of the century XX, then he was forgotten with the supposed triumph of socialism in the USSR.

Keywords: Russia, West-East; geopolitics; euroasiatism

Резюме: Можно утверждать, не боясь ошибиться, что размышления о культурной и цивилизационной идентичности России всегда занимали центральное место в ее историческом и философском мышлении. Дилемма «Россия-Запад» мыслился в терминах метафизической оппозиции начала и конца, благодати и закона, будущего и прошлого. В этой публикации анализируются постулаты, связанные с геополитической ролью России в свете оппозиции «Европа-Азия», которую развивало «евразийство» -идеологическое и культурное течение, возникшее в среде русских эмигрантов в двадцатые годы XX века и которое было забыто в период «триумфа» социализма в СССР, но получило новую жизнь в начале девяностых годов и в настоящее время оно превратилось в фундамент геополитической идентичности российского правительства.

Ключевые слова: Россия, Запад-Восток, геополитика, евразийство

“¡Oh, Rusia!, en tu previsión
 profética
 estás preocupada
 por una idea orgullosa:
 ¿qué, tipo de Oriente
 quieres ser: el de
 Jerjes o el de Cristo?”

VLADIMIR SOLOVIEV.

Sin ninguna exageración se puede afirmar que las reflexiones sobre el destino de Rusia, su identidad cultural y social siempre han ocupado un lugar central en el pensamiento filosófico e histórico de este país. El dilema “Rusia-Occidente” se había pensado en términos de oposición metafísica entre principio y fin, gracia y ley, futuro y pasado y, a veces, aparecía como una especie de obsesión neurótica ¿Deberá Rusia ir por el camino de Europa occidental o buscar sus propias vías? Esta interrogante fue formulada con tajante severidad por el eslavófilo Konstantin Aksakov: “La imitación a Occidente nos hace daño. Impuesta por el gobierno, desde la época de Pedro, esta imitación tiene un carácter artificial y, por consiguiente, tenemos todo el derecho de confiar en el retorno al camino propiamente ruso [...] A nosotros nos está predestinada otra vía que es la de Santa Rusia” (en Cimbaev, 1986: 162).

La tesis de que a Rusia le toca encontrar, a fin de cuentas, el futuro que corresponda a sus poderosas posibilidades ocultas animó no sólo el pensamiento de los eslavófilos, sino también fue inherente al de sus adversarios ideológicos, los “occidentalistas”. Piotr Chaadaev en sus *Cartas filosóficas* caracterizó a Rusia como una “tabula rasa”, como un país que se quedó fuera del “Espíritu Mundial”, ajeno tanto de la civilización de Occidente como de la cultura de Oriente y, por consiguiente, carente de un patrimonio nacional original. Chaadaev se planteó la interrogante: “¿cuál es el sentido de la existencia de un pueblo, si la historia le pasó por alto? Su respuesta, igual que la de los eslavófilos, es bien conocida: si al Occidente le pertenece el pasado y el presente, el futuro pertenecerá a Rusia. En este sentido, según Herzen, “Rusia es un Imperio completamente nuevo, un edificio que aún huele a pintura fresca, donde todo trabaja y está en proceso de elaboración, donde nada ha alcanzado su objetivo, donde todo

cambia frecuentemente de mal en peor, pero, con todo, cambia” (Herzen, 1956: 494-495).

La idea de una vocación específica del país estuvo vinculada no sólo con aspectos temporales sino también, con dimensiones espaciales, como un “lugar específico de desarrollo”. Ya Dostoievski señalaba al aspecto geopolítico de Rusia como un factor decisivo para su misión histórica. En su *Diario* reprochó la opinión pública que no tenía “una noción clara [...] de lo que Asia representa para nosotros o pueda representar para el por venir [...] porque Rusia no está sólo en Europa sino también en Asia, porque el ruso no es solamente europeo sino también asiático. Porque quizá Asia nos ofrece más esperanzas que Europa” (1991: 899-900).

La teoría sobre el papel geopolítico de Rusia a la luz de la oposición “Europa-Asia” fue desarrollada sistemáticamente por el “euroasiatismo”, corriente ideológica que planteó este problema no sólo en el aspecto geográfico y étnico sino también cultural, político y filosófico. La concepción euroasiática surgió entre los emigrantes rusos, poco después de la Revolución de Octubre, en 1921, con la publicación, en Sofía, de la colección *El éxodo al Oriente: presentimientos y realizaciones. Tesis de los euroasiáticos*. Los autores de este libro fueron Piotr Savitsky (economista), Gueorgui Florovsky (filósofo), Piotr Suvchinsky (teórico del arte) y Nicolai Trubetskoy (lingüista). Más tarde a este movimiento se adhirieron Nicolai Alexeev (jurista), Pavel Bicilli (escritor), Lev Karsavin (filósofo), Vasili Illin (filósofo), Dmitri Sviatopolk-Mirski (escritor), Gueorgui Vernadski (historiador), y Serguei Efron (escritor). Después de esta primera colección surgieron otras. Se editó el periódico *Crónica del euroasiatismo* y la revista *Viorsti* donde fueron publicados ensayos de Shestov, Pasternak, Tsvetaeva, Remizov y Babel, entre otros. Los trabajos de los euroasiáticos atrajeron la atención de amplios círculos de intelectuales por su ardor geopolítico, el carácter asociativo y metafórico de su estilo y la novedad de sus planteamientos. Su mérito principal es el fundamento conceptual del nuevo modelo de la civilización, el búsqueda del “tercera” vía entre el capitalismo y el socialismo. Por la fuerza de la penetración en la historia y en la mentalidad rusa, por la perspicacia y clarividencia de los caminos futuros del desarrollo del país la escuela euroasiática se destacaba entre otras corrientes del pensamiento emigrante. El euroasiatismo no sólo representaba una corriente teórica; además, pretendía ser

un movimiento político tendiente a transformar la mentalidad de los intelectuales rusos (absorbidos en aquélla época en la órbita de la ideología comunista) y armarlos con una concepción del mundo que más adecuadamente correspondiera a los intereses de los pueblos de Rusia, en contraste con la ideología marxista.

A pesar de la exitosa actividad literaria, teórica y política, el movimiento euroasiático pronto se dividió. En 1928 Suvchinsky y Sviatopolk-Mirski organizaron en Clamar (Francia) la edición del periódico *Eurasia* y propagaron ciertas ideas encaminadas a fusión el euroasiatismo con el comunismo. Desde este momento se perfilaron claramente divergencias irreconciliables entre los fundadores del euroasiatismo y los partidarios de colaborar con el régimen comunista. Para Savitsky y Trubetskoy quedó claro que sus planes de penetrar ideológicamente en la Unión Soviética y desde dentro realizar un cambio pacífico en el sistema comunista habían sido ingenuos. Se cercioraron que, lejos de lo que habían imaginado, la ideología comunista lograba imponer su sello en las convicciones de algunos de sus partidarios socavando los principios básicos del euroasiatismo. Suvchinsky empezó a difundir la síntesis de la religión ortodoxa con el comunismo y luego, se adhirió al trotskismo; Efron se convirtió en agente de la policía secreta soviética, Sviatopolk-Mirski ingresó al partido comunista de Inglaterra y después, con ayuda de Gorky, regresó a Rusia. Aquellos representantes del euroasiatismo que intentaron establecer contactos con la Unión Soviética pagaron muy caro por su ilusión al terminar su vida en los campos de concentración stalinista. Así, escribe el investigador alemán Leonard Lux,

Todo esto muestra lo lejos que estaban los filósofos y políticos euroasiáticos de la comprensión de la esencia del poder totalitario soviético, de la esencia de los partidos y regímenes totalitarios en general, hasta qué punto estos ideólogos subestimaron la capacidad del régimen que exterminaba alrededor de sí a “todos los elementos subversivos”, toda sombra de inconformidad (1993: 111-112).

Al constatar críticamente la quiebra de la esperanza de conservar los viejos valores de Rusia pre-revolucionaria, los representantes ortodoxos del euroasiatismo rechazaron cualquier colaboración con el régimen comunista para “no dejar de ser sí mismos” ¿Qué hacer?, preguntó Trubetskoy en su carta a Savitsky, y respondió: “creo que no queda otra opción que salir de los marcos de la cul-

tura rusa, nacionalmente limitada, y empezar a trabajar en aras de la cultura europea que pretende ser omnihumana” (en Lux, 1992: 86).

A diferencia de otros emigrantes que consideraron la revolución del 1917 como resultado de un complot de “elementos ajenos” o como una coincidencia de circunstancias casuales y nefastas, los euroasiáticos pensaron que la revolución de Octubre fue una enorme catástrofe que por su envergadura histórica, pudiera ser comparada con grandes cataclismos sociales, tales como la conquista de Oriente por Alejandro Magno o las grandes migraciones de los pueblos. Los euroasiáticos consideraron que esta revolución es un fenómeno intrínsecamente ruso, una sentencia del tribunal de la Historia sobre la “Rusia de San Petersburgo” que desde la época de Pedro el Grande intentaba convertirse (aunque en vano) en una potencia europea. Si los bolcheviques explicaban la revolución de Octubre como consecuencia de las aspiraciones de los trabajadores de liberarse de la explotación capitalista, los euroasiáticos consideraron que esta revolución mostró contundentemente la quiebra de la política del poder zarista que intentaba imponer al país un modelo de civilización europea. Desde su punto de vista, las fórmulas de superación de la catástrofe revolucionaria no habría que buscarlas ni en la restauración de la monarquía zarista ni en la formación de una república democrática según las pautas occidentales, sino en la creación de un “Estado ideocrático” ortodoxo basado en el patrimonio cultural de Rusia como potencia euroasiática.

Al analizar los acontecimientos políticos que sucedidos en Rusia después de la revolución de Octubre, los euroasiáticos advirtieron que sería ilusorio esperar el retorno al Imperio anterior, a la “Santa Rusia”. Según su opinión, la consigna: “¡Rusia para los rusos!” en esas condiciones significaría una llamada destructiva, ya que causaría la separación de otras etnias y nacionalidades. Antes de la revolución socialista todos los ciudadanos extranjeros fueron súbditos del zar y no tenían derechos nacionales. En el proceso de la Revolución, si el pueblo ruso no hubiera sacrificado su posición de portador oficial del sistema estatal, al país le hubiera amenazado inevitablemente la descomposición total. En la Unión Soviética los pueblos no rusos obtuvieron derechos jurídicos que nunca habían poseído durante el Imperio zarista. Todas las demás nacionalidades se igualaron en su status jurídico a los rusos y estos derechos ya no pueden ser aniquilados. Trubetkoy

advirtió que cualquier tentativa de menoscabar estos derechos podría provocar una resistencia encarnizada. “Si el pueblo ruso, en un futuro, intentara privar o menoscabar los derechos de otros pueblos del territorio estatal se condenaría a una larga y penosa lucha con todos ellos. [...] Por su carencia moral, esta lucha resultaría impopular entre el mismo pueblo ruso” (Trubetskoy, 1993c: 90). Si Rusia quiere conservar una unión estable y duradera y evitar la posibilidad de escisión tiene que identificarse como un Estado euroasiático. Según este punto de vista, esta región podría representar un espacio autosuficiente para intentar una síntesis sobre la base del diálogo de diferentes culturas destinadas, en virtud de su suerte histórica común y su vecindad geográfica, a formar una “comunidad sinfónica”.

Este Estado *ideocrático* tendría que construirse sobre la base de una fuerte ideología nacional considerada como una fuerza conciliatoria de los diferentes intereses de la mayoría social. El portador de ésta, el “estrato dirigente demótico” (integrado por un grupo de estadistas de diferentes etnias surgidos por elección en diversas organizaciones de masas) tendría que consolidar la vida del país y prevenir el peligro de acciones caóticas y destructivas. No es casual que los euroasiáticos revelaban un gran interés con relación a la actividad de los soviets, pues desde su punto de vista eran un modelo de elección popular con funciones orgánicas administrativas y, por consiguiente, tenían algo que ver con sus postulados sobre el “estrato demótico”.

Es fácil percatarse que la teoría euroasiática (en lo que se refiere al sistema estatal) se basaba en la experiencia idealizada del Estado de los soviets en la URSS. Ellos encontraron en el partido bolchevique, (“estropeado” por las ideas comunistas) el prototipo del partido ideocrático de un nuevo tipo y en los soviets vieron un órgano representativo de poder capaz de “canalizar” las aspiraciones espontáneas de las masas y dirigirlas hacia la construcción del Estado euroasiático.

Otro punto de convergencia entre bolcheviques y euroasiáticos se arraiga en la actitud de desconfianza hacia Occidente. Si los primeros justificaron su antipatía por la oposición del socialismo al capitalismo, los segundos consideraron que la fuente de hostilidad arraiga la posición hegemónica y arrogante de la civilización romana-germánica que aspiraba (y aspira) a imponer sus modelos sociales y culturales a otros países. Los representantes del euroasiatismo experimentaron también una cierta simpatía por

los intentos de los bolcheviques de crear un estado fuerte. En su manifiesto de 1927 señalaron:

Este país [Rusia], situado entre los Estados de Europa y de Asia [...] que trata de superar las grandes dificultades del desarrollo económico, no puede vivir ni desarrollarse sin un poder fuerte y estricto que organice coercitivamente toda la vida del país, sin esto, no podrá alcanzar los objetivos sociales, económicos y militares. El poder ablandado y degenerado del último periodo de Rusia imperial no fue capaz de realizar esta tarea. En las condiciones contemporáneas a las necesidades de Rusia les responden, más adecuadamente, el establecimiento de un poder consolidado y estrictamente disciplinado (Trubetskoy, 1993c: 90: 217).

Además, a los euroasiáticos les fascinaba el estilo firme y severo con el cual los bolcheviques gobernaron a las masas populares o, como escribió Florovsky, “les hipnotizaba el *pathos* volitivo del partido comunista, pobre y falso en su contenido ideológico, pero imperioso y hasta cierto grado tiránico en la expresión de su poder sobre el pueblo” (1994: 312).

Según los euroasiáticos, existe una gran diferencia entre el marxismo (como concepción del mundo típicamente europea arraigada en las tradiciones del socialismo utópico) y la ideología leninista. Trubetskoy sostenía que el comunismo soviético es una variante oriental del marxismo y que Lenin (contrariamente a su tesis sobre la revolución proletaria como la resolución de las irreconciliables contradicciones imperialistas) de hecho “rusificó el marxismo”, convirtiéndolo en un instrumento de liberación del yugo occidental. Y sin embargo, según los euroasiáticos, el marxismo, en su esencia, sigue siendo una doctrina internacionalista, que fomenta el expansionismo y alienta la rivalidad entre los sectores sociales, por lo que no es capaz de expresar, adecuadamente, la tarea de consolidar los intereses de diversas etnias y nacionalidades. Además, el marxismo (como una variante de la religión laica) vio su misión superior en la construcción del comunismo, esto es, en el establecimiento del reino de la igualdad y la justicia universal. Pero esta tarea es utópica y no puede ser realizada en el horizonte de este mundo. Según Savitsky y Trubetskoy, los planes de la construcción del socialismo y el apoyo al movimiento comunista en los países occidentales mediante el así llamado “internacionalismo proletario”, expresan la dependencia del régimen soviético al Occidente ya que la doctrina socialista no es una idea

rusa: vino de Europa y, en su esencia, es ajena a los intereses de los pueblos euroasiáticos.

A pesar de que el partido comunista fue una fuerza disciplinada y consolidada, los euroasiáticos evitaron llamarla demótica por profesar una ideología atea que, según ellos, no es capaz de expresar los intereses del pueblo en toda su integridad. En su opinión, esta tarea solo puede ser realizada a condición de que exista la fe en Dios. Precisamente el ateísmo constituyó un punto cardinal de discordia entre euroasiáticos y comunistas. Savitsky escribió al respecto:

Una convivencia social sana puede estar basada sólo en el vínculo inseparable entre el hombre y Dios. La convivencia sin religión y el sistema estatal fuera de la religión deben ser rechazados; este rechazo no determina las formas concretas del derecho y de la constitución; según los euroasiáticos, puede existir también la “separación entre la Iglesia y el Estado” en ciertas condiciones y sin perjudicar a nadie (1993: 108).

Los euroasiáticos protestaron contra el ateísmo militante de los bolcheviques expresado (sobre todo en los años veinte-treinta) en la dura represión al clero, en la destrucción de casi 5000 templos ortodoxos y en ofensas a los sentimientos religiosos de millones de creyentes. La actitud dura del partido comunista ante la religión significó, para los eurasiáticos, la destrucción de las tradiciones culturales de la nación y la corrosión de la base espiritual del pueblo ruso.

El eje central de teoría euroasiática es la idea de la singular misión histórica de Rusia referida al “lugar de desarrollo”. Uno de sus postulados reza: tanto los rusos como los demás pueblos que habitan en el territorio del país no son europeos ni asiáticos, sino euroasiáticos, esto es, la integridad geográfica y étnica constituye la base de unión cultural y estatal del país. La civilización euroasiática basada en la cultura rusa, considera Savitsky, no es la única en la historia. En el pasado le precedieron otras grandes culturas: helénica y bizantina que también combinaron en sí elementos de Occidente y de Oriente: “Es muy significativo el lazo histórico que compagina la cultura rusa con la cultura bizantina. La tercer gran cultura ‘euroasiática’ en cierto sentido está vinculada en la sucesión histórica con las dos anteriores” (Savitsky 1993: 102).

La idea de que el patrimonio ruso tiene sus raíces en la cultura helénica y bizantina no es nueva, fue expresada por eslavófilos

del siglo XIX y concretamente, por Konstantin Leontiev. Pero a diferencia de sus predecesores, los euroasiáticos no consideraron que la cultura rusa podría ser reducida a las etnias eslavas o a la influencia de la religión bizantina, ellos también subrayaron la importancia de los pueblos turcos y fino-ugros en el origen y desarrollo de toda la historia y la cultura rusa.

Contrariamente a la opinión de la tradicional historiografía rusa, los euroasiáticos afirmaron que el sistema de poder del los zares moscovitas provino de los kanes mongoles. Según Trubetkoy,

la invasión de las tropas de Gengis Khan a Rusia significó un grave trastorno para el pueblo ruso, sin embargo, el yugo tártaro-mongol trajo también algo positivo, a saber: el tipo de la organización del poder que coadyuvó a la creación del reino moscovita como base posterior del Imperio ruso. Los mongoles plantearon la tarea histórica de Eurasia, dieron el inicio de su unidad estatal y crearon la base de su régimen político (1993c: 71).

La asimilación, prosigue Trubetkoy de los rusos del sistema político mongol tuvo la influencia benéfica para el desarrollo político-cultural del país: cesan las guerras intestinas, empieza la ascensión de la conciencia nacional, la concientización de los rusos como una nación. En este periodo sucede la reinterpretación de la historia del pasado, aparecen las leyendas épicas sobre los *bogatiri*, Illia Muromets, Dobrinia Nikitich y Aliosha Popovich, los *héroes*-defensores de las fronteras de su patria contra sus enemigos-nómadas y símbolos de la fuerza del espíritu ruso. El milagro transformador del sistema estatal tártaro al del estado moscovita sucedió merced al entusiasmo religioso del pueblo ruso. Las costumbres tártaras fueron cristianizadas y rusificadas y “el zar de Moscú heredero de nuevas formas del sistema estatal, recibió un prestigio moral y religioso tan grande que los demás kanes del Imperio mongólico occidental le cedieron su puesto” (Trubetsky, 1993c: 73). Guergui Vernadsky, otro partidario del euroasiatismo, rendía homenaje a las hazañas militares del príncipe Alejandro Nevsky, ya que este último “entendió que en su época histórica, el peligro básico para la fe ortodoxa y para la originalidad de la cultura rusa corría por parte de Occidente y no de Oriente [...] El mongolismo trajo la esclavitud al cuerpo, mientras que el latinismo amenazaba a mutilar el alma” (Vernadski, 1993: 91). Según esta

opinión, el verdadero predecesor del Estado ruso fue el Imperio de los mongoles y no la Rusia antigua de Kiev. Aunque el pueblo ruso percibió la conquista de los mongoles como un yugo, sin embargo, retomó la idea del gran reino mongol y los grandes príncipes moscovitas la adoptaron como un legado sagrado y la pusieron en el fundamento político de su administración pública.

Con estas premisas los euroasiáticos negaron la división de los pueblos en superiores e inferiores, subrayaron el carácter multilineal del proceso histórico y le dieron un valor propio de todas las culturas. Ellos protestaron contra el eurocentrismo y rechazaron la supuesta supremacía de la cultura romano-germánica que ilegalmente eleva las mentalidades y las normas socio-morales de su civilización particular al grado de principios omnihumanos. En su trabajo *Eurasia y la humanidad*, Trubetskoy sometió a la crítica división de los pueblos a los “culturales”, “poco culturales” e “inculturales”.

Afirman que los europeos vencen a los salvajes. Pero en la historia había los casos de la victoria de los nómadas sobre los pueblos sedentarios y las “grandes culturas antiguas” habían sido destruidas precisamente por los “bárbaros”. Afirman que los “salvajes” no son capaces de percibir el mundo complejo de la cultura europea. Pero los europeos a su vez tampoco son capaces penetrar profundamente en las culturas salvajes. Estos tienen diferentes direcciones de desarrollo y por eso no se puede llegar a la conclusión de quien está “más arriba” y quien “más abajo” por su grado de desarrollo. Afirman que el bagaje intelectual del europeo cultural está “más arriba” que el bagaje intelectual del “bosquimán salvaje”. Pero este argumento no es evidente, ya que el buen cazador-bosquimán guarda en su mente enorme volumen de conocimiento sobre el medio ambiente sistematizado y dispuesto para su aplicación práctica.

Afirman que la cultura europea es más compleja que la cultura del salvaje. En realidad, las reglas de etiqueta y las costumbres de la comunicación de muchos salvajes son más complejas y pormenorizadas que las de los europeos. Y al “código del buen tono” se le someten todos los miembros de la tribu “salvaje”, mientras que en los europeos el buen tono es propio a los estratos superiores de la sociedad” (Trubetskoy, 1993a: 31).

Así que la complejidad mayor o menor de la cultura no es un índice seguro del grado del desarrollo de la cultura. La evolución va tanto en dirección de la simplicidad como de la complejidad.

Por eso el grado de la complejidad no puede servir como índice seguro del desarrollo de la cultura. Los europeos lo entienden bien y aplican este criterio sólo cuando les es útil para los fines de su autoalabanza. Es necesario comprender, escribe a continuación Trubetskoy,

que la cultura europea no es algo absoluto, no es la cultura de toda la humanidad, sino la creación del grupo étnico limitado de los pueblos que tienen una historia común; que la cultura europea es obligatoria sólo para un grupo determinado de los pueblos que la crearon; que ésta no es más perfecta o superior que cualquier otra, ya que no existe en general las culturas “inferiores” y “superiores”, sino que las culturas y los pueblos son más parecidos o menos parecidos unos a otros (1993b: 55).

Nicolai Trubetskoy y sus partidarios prestaron gran atención a los problemas del nacionalismo, aspirando purificar este concepto de todos los elementos falsos y definir su sentido auténtico. En la Unión Soviética esta palabra se usaba predominantemente en el sentido negativo y se contraponía al concepto del internacionalismo. Pero hasta el partidario del internacionalismo extremo, dice Trubetskoy, no puede menos de ver en el nacionalismo algo positivo, ya que ninguna nación puede rechazar sus peculiaridades nacionales, sus tradiciones e intereses en todas las esferas de la vida. Sin nacionalismo es imposible el internacionalismo, ya que no puede existir un techo común sin las paredes, columnas y fundamento. La desgracia consiste en que el nacionalismo fue igualado con el chovinismo, y estas palabras fueron declaradas como sinónimos, mientras que precisamente al chovinismo le pertenecen todas las propiedades negativas que se adscriben al nacionalismo. Por ejemplo, la afirmación de la ventaja y exclusividad sólo es de su nación en detrimento a otras naciones. El chovinismo militante aspira a imponer su lengua y su cultura a la mayor cantidad de los representantes de las otras etnias y nacionalidades. Según Trubetskoy,

frecuentemente se observa un tipo de nacionalistas para quienes la originalidad de la cultura nacional no tiene importancia, aspiran sólo a que sus pueblos reciban, a todo costa, la independencia estatal y el reconocimiento de los “grandes pueblos” o las potencias “mundiales” para convertirse en un miembro más de la “familia de los pueblos estatales”. Aspiran ser semejantes a los “grandes” en todos los aspectos de la vida

cotidiana. Este tipo de nacionalistas se encuentra en diferentes lugares, pero más frecuentemente entre “pequeños” pueblos que no son romano-germánicos y a menudo adquieren formas mutiladas y caricaturescas. En este tipo de nacionalismo, el autoconocimiento no tiene casi ningún papel, ya que sus adeptos se niegan a “sí mismos”, más bien aspiran ser “como los otros”, “como adultos” o “como señores”, sin ser, en esencia, ni adultos ni señores” (1993a: 42).

En polémicas apasionadas contra pensadores europeos, que consideraban a Rusia como un miembro ajeno a la civilización occidental, los euroasiáticos conscientemente contrapusieron la tesis sobre el aislamiento oriental que la fundamentaron por la necesidad de acercamiento con los movimientos de liberación nacional de los países de Oriente. Si Rusia quería jugar un papel notable en la arena internacional tenía que encabezar un movimiento antieuropeo para ser aliado y guía natural de los países coloniales. En correspondencia con esta tesis, los euroasiáticos apoyaron la geopolítica del gobierno soviético en la medida en que estuvo encaminada contra el Occidente, pero a la vez, la criticaron, ya que esta oposición, según su opinión, estuvo vinculada sólo con el sueño de los líderes bolcheviques de extender el fuego de la Revolución socialista a los países capitalistas y no estuvo dirigida en contra del dominio político y la expansión cultural del europeísmo como tal. A pesar de que los planteamientos eurasiáticos formalmente partían de la necesidad de crear una civilización específica, que debiera integrar los impulsos creativos provenientes tanto de Occidente como de Oriente, algunos de sus partidarios de hecho propagaron el particularismo oriental y, voluntaria o involuntariamente, sembraron el odio hacia Occidente.

La ideología del euroasiatismo provocó distintas actitudes por parte de los diferentes representantes de la emigración rusa. Así, Berdiaev que en general positivamente percibía este movimiento, destacaba que los euroasiáticos no son “restauradores vulgares” del pasado de Rusia, que ellos proclaman la prioridad de la cultura sobre la política y que el problema de Rusia es sobre todo un problema cultural. Al considerar que los euroasiáticos correctamente señalan que “Europa cesa de ser el monopolista de la cultura” y que la cultura no puede ser el sinónimo de Europa, Berdiaev afirma que la actitud de los euroasiáticos hacia Europa, sin embargo, es “falsa y tergiversada”

Las ideas euroasiáticas se agotaron en los años treinta con el aparente “triunfo” del socialismo en la URSS, empero en los principios de los noventa obtuvieron nueva vida. El renacimiento del euroasiatismo esta vinculado, indudablemente, con el derrumbe del régimen comunista en la Unión Soviética y la descomposición del país en quince Estados independientes. A lo largo de toda la historia rusa nunca existió una necesidad tan imperiosa de determinación nacional y cultural que en la actualidad. Algunos politólogos consideran que hoy en día el país está en una encrucijada de su historia en la que se ramifican diferentes caminos y cualquiera de ellos podría ejercer una influencia decisiva sobre su destino. En este *spectrum* cada alternativa tiene sus posibilidades de ser plasmada en la realidad ¿Qué camino elegirá Rusia: la democracia liberal con la posterior integración a la “casa europea” o la variante eurasiática? Estas opciones están perfiladas en las actuales tendencias políticas y sociales y ninguna perspectiva podría ser descartada como utopía irreal.

La pérdida de un único espacio geopolítico y las innumerables dificultades internacionales e inter-étnicas con que tropiezan tanto Rusia como los otros países de la Comunidad de los Estados Independientes han hecho recordar la teoría que, a primera vista, fue enterrada por la Historia. Hoy se observa un verdadero *boom* de las ideas olvidadas: se editan libros, se organizan simposios e, incluso, se hacen intentos de fomentar movimientos políticos basados en las ideas del euroasiatismo.

Anotaremos sólo algunos planteamientos que hoy desarrollan los partidarios de la doctrina euroasiática y, en particular, Alexandr Panarin (1940-2003), profesor de la Universidad de Moscú. Desde su punto de vista, la Rusia contemporánea existen tres ideas geopolíticas: la primera se refiere a un país como sociedad étnicamente cerrada, es decir, como un Estado de rusos para los rusos; la segunda expresa la nostalgia por el Imperio y la mano dura y tiene dos vertientes: la de una “idea blanca”, que sueña con el regreso de la imagen pre-revolucionaria de una Rusia “unida e indivisible” y la de una “idea roja”, que desea el retorno a la Unión Soviética como un Estado de una “comunidad históricamente nueva” y de un “sólo pueblo soviético”; y, por último, la tercera variante es la propuesta euroasiática, en que Rusia se presenta como un Estado núcleo de una civilización específica que posee un espacio geopolítico común con otros países de la Comunidad de Estados Independientes desde el Báltico hasta el Pacífico. Se-

gún el politólogo ruso, el último proyecto es el más atractivo, ya que cumple con una función integrativa de las diferentes etnias y regiones de la ex-URSS y, a la vez, podría ser altamente estimulante pues, propone a los pueblos de la Comunidad de Estados Independientes crear una civilización particular que sea heredera de las culturas anteriores en lugar de jugar un papel de principiantes sumisos que tienen que seguir las huellas de una civilización ajena.

Según Panarin, la perspectiva real del desarrollo de una comunidad euroasiática depende de la respuesta a la siguiente interrogante: “¿El proceso ‘cosmogónico’ de formación de nuevos modelos civilizadores está concluido en el mundo contemporáneo (lo que Francis Fukuyama llama el ‘fin de la historia’) o el volcán de la historia continua su actividad y, por consiguiente, es capaz de producir nuevas ‘erupciones’ civilizadoras” (1994: 105). Si el politólogo norteamericano tuviera razón, entonces el periodo de “complejidad floreciente” (según expresión de Konstantin Leontiev) debe caer en el olvido y en adelante, todos los pueblos tendrán que elegir entre dos alternativas: unirse al modelo occidental o arrastrar su existencia lamentable en la periferia de la civilización mundial. Si los procesos de formación de nuevas civilizaciones continúan, entonces la historia está abierta a la creación de nuevos mundos culturales que, por supuesto, no pretenden eliminar los modelos elaborados por Occidente. (En este sentido Panarin no acepta el *asiocentrismo* de sus predecesores). El politólogo ruso se inclina a considerar que la segunda alternativa es perfectamente posible y factible, cuyo es testimonio la experiencia de Japón y la formación, al lado de la civilización atlántica, del modelo civilizador de la cuenca del pacífico.

Según Panarin, no existen razones para rechazar a priori la posibilidad del desarrollo del euroasiatismo como un modelo diferente a lo conocido como Oriente y Occidente propiamente dicho:

Desde luego que la adhesión al modelo occidental, ya aprobado y estable, a muchos les parecerá más favorable, ya que contiene menos riesgos vinculados con las tentaciones de originalidad y de grandeza. Sin embargo, la imitación ciega está preñada por la pérdida de los propios fundamentos culturales y corre el riesgo de “diluirl” al país en un sistema de valores de civilizaciones ajenas (1994: 106).

Por eso no pueden ser eliminadas las distinciones culturales entre Oriente y Occidente y la autenticidad de los diferentes pueblos. Si la civilización se homogeneizara (por una globalización totalizante) prevalecería la entropía cultural. La civilización euronorteamericana no es aún la civilización mundial.

Desde el punto de vista del profesor moscovita, Rusia tiene una posición intermedia entre Oriente y Occidente y puede realizar sus fines estratégicos mediante una “paradoja geopolítica”: es una sociedad más avanzada en comparación con su “Oriente interno” y más atrasada en comparación con Occidente. A Rusia, en relación con el mundo occidental, le es más conveniente cuidar su particularidad civilizadora por medio de diferentes filtros socioculturales: transparentes para la información vinculada con las nuevas tecnologías y semitransparente o sombreada para aquello que influye en la esfera axiológica y cultural.

En los países de la Comunidad de Estados Independientes existe una numerosa diáspora rusa que tiene un interés vital en la continuidad de los vínculos con su patria histórica y en la conservación de la infraestructura informática, sociocultural y económica heredada de un pasado reciente. Los rusos, residentes en repúblicas de la ex-URSS, se dan cuenta de que la política del separatismo y del nacionalismo extremo, que llevan a cabo algunos jefes autoritarios, perjudica a sus intereses vitales y amenaza a arrojarles al retroceso, hacia al pasado semi-feudal.

Rusia nunca fue un Estado sólo para los rusos. Todo el mundo sabe a quién pertenece la consigna de “Francia para los franceses” y “Alemania para los alemanes”. Los rusos junto con otros pueblos vivieron los sufrimientos del régimen autocrático y totalitario. El bolchevismo no fue exclusivamente producto ruso, en igual medida son responsables ucranianos, georgianos, lituanos, judíos y representantes de otros pueblos. Al contraponer su propio nacionalismo al bolchevismo, los nacionalistas contemporáneos pretenden culpar de lo sucedido en la historia soviética a otros pueblos y consideran a su propia nación libre de su responsabilidad histórica. Ningún pueblo está vacunado del virus del totalitarismo y tampoco se cura por su separación nacional. Los Estados que se constituyen con base en el criterio étnico-nacional y anteponen el interés de su nacionalidad por encima de los derechos de otras etnias, no pueden considerarse como democráticos ni jurídicamente correctos. El estado de derecho no puede confundirse con el nacionalismo.

Para realizar la tarea de concreción del proyecto euroasiático es necesario, sostiene Panarin, reconstruir la imagen del “segundo mundo” que debe ser distinto tanto del “primero” como del “tercero”. Aunque la imagen comunista del “segundo mundo” era en muchos aspectos falsa no significa que la idea de la “identidad euroasiática” esté condenada a ser utópica. La cuestión consiste en cómo llevarla a cabo. Antes, esta idea se realizaba en forma de “hegemonía” de la cultura rusa que simultáneamente ejecutaba el papel de líder y de intermediario en el proceso de comunicación. Hoy en día, el factor más eficaz y fructífero de la integración es, indudablemente, el diálogo entre las culturas.

Desde el punto de vista del politólogo ruso, el modelo euroasiático de desarrollo no podrá alcanzar resultados positivos, si las necesidades de sus miembros se concentran sólo en la esfera de lo material, orientadas según el patrón de consumo occidental. Ya que Rusia y otras repúblicas de la ex-Unión Soviética, en un futuro más o menos cercano, no serán capaces de alcanzar el nivel de consumo que mantienen los habitantes de los países más desarrollados y al desearlo, la conciencia nacional de sus pueblos está condenada a la insatisfacción y a sufrir un complejo de inferioridad. Sin embargo, la historia conoce “decisiones no triviales” cuando las expectativas y autoevaluaciones sociales se transfieren a otras esferas. Desde el punto de vista de Panarin:

Una cosa es la pobreza y otra el ascetismo como un tipo de autolimitación voluntaria del consumo a nombre de fines superiores. Parece que una de las deficiencias de nuestra reforma consiste en la incapacidad de otorgar a los planes económicos el status de “idea nacional” como ya sucedió en Japón, en donde el ímpetu económico se considera por todos sus ciudadanos como una revancha por la derrota en la guerra y como nuevo medio de recuperación de la grandeza nacional (1994: 109).

En conclusión, podemos constatar que el euroasiatismo vuelve a colocarse en el centro de discusiones acaloradas entre politólogos y estadistas e, indudablemente, ha adquirido cierta popularidad entre la *intelligentsia* contemporánea rusa. Vale la pena advertir que en estos debates predomina una actitud selectiva. Del complejo de las ideas euroasiáticas cada quien trata de escoger lo que mejor responde a sus propios fines. Para unos es ejemplo de un pronóstico que en cierto sentido, ya se realizó para otros, es un pretexto para crear una ideología nacional-patriótica; para

otros es una plataforma para la restauración del espacio geopolítico (en diferentes variantes) destruido en 1991 y, para otros más es una posibilidad para organizar un partido político ¿Cuál será la suerte ulterior del euroasiatismo y su influencia en la política real de Rusia y de otros países vecinos? Esto lo mostrará el futuro. Sea lo que sea, el valor cultural y geopolítico de la idea de la comunidad euroasiática abre las perspectivas para la Unión de los Países Independientes, abre el camino para la nueva integración de los pueblos de la ex Unión Soviética. Ahora los procesos de integración constituye un rasgo esencial del desarrollo mundial. En la arena de la historia aparecen nuevas comunidades culturales y geopolíticas. Por eso las ideas del euroasiatismo con su acento en la sucesión de las culturas, con su enfoque sistémico y su apertura a diferentes influencias que, sin embargo, insisten en la conservación de la identidad podría servir el punto de apoyo para creación de las nuevas tipos de las comunidades culturales y sociales.

REFERENCIAS

- Cimbaev, Nicolai (1986), *Los eslavófilos. La historia del pensamiento político y social ruso del siglo XIX*, Moscú, El Arte. (En ruso.)
- Dostoyevski, Fiodor (1991), *Diario*, en *Obras completas*, vol. IV, México, Aguilar.
- Herzen, Alexander, (1956), *Obras filosóficas escogidas*, Moscú, Politizdar. (En ruso.)
- Florovsky, Gueorgui (1994), “La tentación euroasiática”, en *La idea rusa, en el círculo de los escritores y pensadores de la emigración rusa*, vol. I, Moscú, El Arte, p. 312. (En ruso.)
- Lux, Leonard (1993), “Euroasiatismo”, en *Cuestiones de la filosofía 6*, Moscú, Ciencia. (En ruso.)
- (1992), “El comienzo”, en *Cuestiones de filosofía 4*, Moscú, Ciencia. (En ruso.)
- Panarin, Alexandr (1994), *La introducción a la politología*, Moscú, Escuela Nueva. (En ruso.)
- Savitsky, Piotr (1993), “Euroasiatismo”, en *Rusia entre Europa y Asia: la tentación euroasiática*, Moscú, Ciencia. (En ruso.)
- Trubetskoy, Nicolai (1993a), “Sobre el elemento turanio en la cultura rusa”, en apartado El nacionalismo omnineuroasiático, en *Rusia entre Europa y Asia: la tentación euroasiática*, Moscú, Ciencia. (En ruso.)

- Trubetskoy, Nicolai (1993b), *Europa y Humanidad. Las perspectivas globales de la civilización. El fenómeno del eurosiatismo*, Moscú, Ciencia. (En ruso.)
- Trubetskoy, Nicolai (1993c), "Nacionalismo auténtico y falso", en *Rusia entre Europa y Asia: la tentación euroasiática*, Moscú, Ciencia. (En ruso.)
- Vernadsky, Guergui (1993), "Dos hazañas del santo Alejandro Nevski", en *La idea rusa*, vol. II, Moscú, Ciencia. (En ruso.)

LOS DISCURSOS IDENTITARIOS EN TORNO A LAS MODERNIDADES ALTERNAS EN AMÉRICA LATINA Y LA FEDERACIÓN RUSA (1990-2015)

THE IDENTITY SPEECHES AROUND THE ALTERNATIVE MODERNITIES IN LATIN AMERICA AND THE RUSSIAN FEDERATION (1990-2015)

СХОДНЫЕ ДИСКУРСЫ ВОКРУГ РАЗЛИЧНЫХ ПУТЕЙ МОДЕРНИЗАЦИЙ ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ И РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ(1990-2015)

Marco Urdapilleta Muñoz

Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen: En este texto se comparan, a grandes rasgos, los discursos más relevantes elaborados en América Latina y la Federación Rusa en torno a la construcción de estas regiones como entidades culturales durante el periodo que va de 1990-2015. Se advierte que entre los factores comunes se encuentra la idea de que poseen una peculiar identidad e incluso se conciben como civilizaciones debido a su originalidad cultural. El eje de estos discursos está en la peculiar comprensión de la relación con la modernidad y el proceso de modernización cuyo epicentro es Occidente. Situándose desde un espacio periférico, en la alteridad, estos discursos coinciden en la propuesta de sostener una modernidad (generalmente tradiciones y hábitos premodernos) diferente. En la base de ésta se halla la afirmación de que los sustratos culturales propios actúan como fuerzas que redireccionan el proceso de expansión de la modernización occidental. Esta resistencia es también concebida como un enfrentamiento político porque considera que la expansión no es neutral sino que implica dominio.

Palabras clave: Federación Rusa; América Latina; identidad

Abstract: In this text are compared, roughly, the most important speeches made in Latin America and the Russian Federation regarding the construction of these regions as cultural institutions during the period from 1990 to 2015. It is noted that common factors is the idea that these regions have a unique identity and are even seen as civilizations due to its cultural originality. The focus of these speeches is the peculiar understanding of the relationship with Modernity and modernization process whose epicenter is the West. Standing from a peripheral space, otherness these discourses agree on the proposal to hold a currency (usually pre-modern traditions and habits) different. On the basis of this claim that their own cultural backgrounds act as forces that redirect the expansion of Western modernization is. This resistance is also seen as a political conflict because it believes that the expansion is not neutral but involves domain.

Keywords: Russian Federation; Latin America; identity

Резюме: В этом тексте в самых общих чертах проводится сравнение наиболее характерных дискурсов, выработанных в Латинской Америке и в Российской Федерации по поводу культурного строительства этих регионов в 1990-2015 годы. Автор отмечает, что несмотря на все различие дискурсов, в них содержится идентичная идея, которая возводит культурную оригинальность этих регионов на цивилизационный уровень. Стержень этих дискурсов коренится в своеобразном понимании отношения к модернизации как таковой и к процессу модернизации, эпицентр которой находится на Западе. Оба дискурса, несмотря на свое зарождение на периферийных зонах планеты, совпадают в главном – в утверждении различия типов модернизации (по большей части обычаев и традиций предшествующих модернизации). В фундаменте этих модернизаций коренится идея о том, что собственные культурные субстраты действуют как силы, способные перенаправить процесс экспансии западной модернизации. Это сопротивление ведет к политической конфронтации, ибо оба дискурса исходят из того, что эта экспансия - отнюдь не нейтральна, а несет с собой господство и угнетение.

Ключевые слова: Идентичность, Латинская Америка, Российская Федерация

Desde hace algunos años se desencadenó una verdadera explosión de discursos en torno a la definición o alcance del concepto de “identidad” al tiempo que se ha hecho una crítica tan asertiva como minuciosa acerca del contenido del concepto. Como resultado de lo anterior bien puede decirse que ahora campea una crítica antiesencialista de las concepciones étnicas, raciales y nacionales de la identidad cultural, aunque esto no signifique que estén en desuso; por el contrario, algunas tienen gran vigencia para configurar espacios (naciones, etnias, regiones, Estados nación) en el mundo global. En efecto, es vital entender que la identidad se configura como una “representación” y tiene un alcance performativo debido a que tiende y consigue conferir realidad y efectividad a lo representado, siempre y cuando se cumplan algunos aspectos de factibilidad para este efecto; principalmente se trata de condiciones de legitimidad y de autoridad reconocida para distribuir identidades.

Una muestra de lo anterior son los esfuerzos de Rusia por fijar una nueva identidad nacional luego haber dejado atrás el periodo soviético; o bien, en el caso de América Latina, la permanente intención de articularse como un bloque en el que intereses y “raíces” culturales e históricas son vistos como un sustrato de afinidades que permite proyectar, en el discurso, y hacia sí misma y hacia el exterior, una identidad regional inscrita en un ámbito global, más allá de las perceptibles diferencias de intereses entre las naciones y los diversos grupos que las integran.

Siempre teniendo a la vista que las identidades culturales son construcciones simbólicas que se edifican en relación con referentes específicos y cuyo fin es aglutinar imaginariamente a los integrantes de una comunidad, el propósito de nuestro texto es comparar, a grandes rasgos, los discursos más relevantes construidos desde América Latina y la Federación Rusa en torno a la postulación de su identidad cultural de alcance regional, en el primer caso, nacional en el segundo, en un periodo que va de la década de los años 90 hasta ahora.

La década de los 90, sin duda alguna, fue un momento de grandes cambios para ambos espacios socio-culturales. Para la Federación Rusa, con mucho, fue más dramático porque implicó un periodo de severa e inesperada crisis para mantenerse como nación luego de la disolución del estado soviético. Para América Latina constituye un momento signado por la avanzada inconteni-

ble de la globalización¹ que va de la mano, principalmente, del desarrollo de las comunicaciones y tecnologías electrónicas, y que trae como corolario una notable pérdida de referentes regionales tradicionales o propios. Es en este momento en el que se observa con nitidez del “tránsito de la modernidad a la modernidad-mundo”, según expresión de Renato Ortiz (2005).²

Al contrastar estas dos regiones distantes y diversa nos concentramos en los discursos que se articulan como una reflexión en torno a la construcción de identidades alternas o diferentes a las que proyecta la modernidad occidental. Vale acotar también que por razones de espacio solo exploraremos las líneas maestras de los más relevantes en torno a un eje el de la relación con la modernización.³

Es importante destacar que las propuestas de identidad cultural que surgen a través de la comprensión de la situación con respecto al planteamiento occidental de modernidad está construidas, tanto en América Latina como en la Federación Rusa, desde la percepción de un conflicto con Occidente y su proyecto modernizador que adquiere, en diferente escala y matices, el carácter de una amenaza a lo que se percibe como ‘lo nuestro’, visto como la plataforma de la identidad cultural.

Conviene hacer hincapié, para evitar ambigüedades, que resulta muy difícil proponer que exista empíricamente una identidad Latinoamericana y una identidad de la Federación Rusa. Lo que hay en realidad es una gama de discursos en pugna, en competencia, que obedecen al propósito de impulsar un proyecto de nación o de región. Esto significa que la identidad no es un hecho determinable en la realidad con independencia del sujeto: los cortes identificacionales, son siempre perspectivas que obedecen a

¹ Siguiendo a Giddens (2002:66) se puede afirmar que la globalización obedece a un fenómeno real definido por la intensificación de las relaciones sociales mundiales que unen a distintas geografías y culturas.

² Es difícil llegar a un acuerdo preciso en torno a la idea de modernidad, considerada como época. Sin embargo, es posible definirla por algunos rasgos mínimos: la racionalización, esto es pensar, y pensar por sí mismo. Esta racionalización se manifiesta fundamentalmente como autonomía, control y dominio de la naturaleza, capacidad científica y tecnológica en permanente desarrollo. Vale decir también que junto al continuo proceso de secularización, supone a la vez la necesaria y progresiva instrumentalización de la razón (cf. Subercaseaux, 2015: 9-15).

³ Las diversas reflexiones sobre la modernidad en estos momentos se elaboran desde la crítica de la globalización, el posmodernismo, la teoría de las modernidades múltiples y el debate en torno al postcolonialismo.

unas condiciones específicas del sujeto como su nacionalidad, su grupo social, su tradición, etc.

Ahora, la demarcación temporal que proponemos es significativa; es el momento en el que Francis Fukuyama (1992) refiere como el del “fin de la historia” frase cuyo propósito es señalar que el curso histórico seguiría más o menos un único camino o, mejor dicho, se desarrollaría según el patrón occidental ungido por el modelo capitalista. El telón de fondo de esta afirmación es que desde 1989 se dio el espectacular desmoronamiento del marxismo-leninismo, visto como estrategia de gobierno tanto como sistema ideológico y polo de atracción política.

Dicho con otras palabras, la idea del “fin de la historia” significa la prevalencia de un modelo unipolar de construcción del mundo. Es este el momento en el cual la globalización, auspiciada por procesos productivos bien delineados, junto con el desarrollo de medios de comunicación, finca la posibilidad de una cultura mundial que contenga valores y prácticas de alcance planetario que rebase las naciones-Estado, los principales receptáculos culturales. Como se señaló, el núcleo de la construcción de la identidad cultural en América Latina y la Federación Rusa radica en la relación con Occidente y su proyecto de modernidad una de cuyas características es justamente la globalización. Esta relación, por varias razones y en diverso grado, traduce un conflicto de carácter político, pues la expansión puede llevar trazos de supeditación.

El conocimiento de un conglomerado humano a partir de la postulación discursiva de su propia identidad implica necesariamente la esfera del poder, aunque éste sea meramente simbólico porque hay un “nosotros” que es construido desde una posición ideológica y en una correlación de fuerzas por hacer prevalecer un proyecto de identidad. Sin embargo, pensando en los casos que estudiamos, indica también la búsqueda de una diferencia que marque una condición de creadora de la cultura, de naciones para sí y portadoras de una originalidad en la historia gracias a la propuesta de construirse a partir de un proyecto diverso de modernidad.

El punto de partida de nuestra revisión es delimitar simplemente que el primer mecanismo de construcción de la alteridad sucede cuando se sitúa una entidad cultural como diferente, por alguna razón, con respecto a otra. Se trata de un mero reconocimiento de diferencias socioculturales que no implica necesariamente la minusvaloración del otro, sino la mera posición de diferencia. En

el caso de las regiones que ahora se abordan la pregunta por su constitución como identidades surge al cuestionarse la forma en que se ha asimilado y / o confrontado el proyecto modernizador occidental caracterizado, ahora, por el neoliberalismo, la democracia y la globalización. Por supuesto, como ya lo señalamos no pretendemos incursionar en una identidad objetiva, sino en la autocomprensión que significa la postulación de identidades discursivas, las cuales seleccionan y articulan los elementos culturales para postular discursivamente un patrón de identidad.

LA ENCRUCIJADA RUSA, SEGÚN DUGUIN

Veamos, entonces, a grandes rasgos, el caso de Rusia. Como nación y potencia hegemónica ha enfrentado el proyecto de modernización occidental abordado desde la geopolítica. Luego de un periodo de formación que propiamente terminó con la llegada de Putin al poder en 1999 parecía que la nación se precipitaba en el caos de la transición al libre mercado y la democracia; parecía también que la potencia se desmoronaba y aceptaba su integración sin condiciones al proyecto modernizador occidental. Sin embargo, el proceso de asentamiento conducido por Putin marcó un nuevo periodo en el que la nación se estabiliza y proyecta sus intereses, de nuevo, más allá de sus nuevas fronteras. En este contexto surge una reflexión acerca de la identidad rusa.

A grandes rasgos en este debate se localizan dos corrientes con notable influencia o aceptación: una sostiene la plena y consciente incorporación de Rusia a Europa o a Occidente debido a la historia y cultura que comparte con esta región, por supuesto esto se daría limando las diferencias. El *Informe Valdai (2012)*⁴ es un buen referente para esta perspectiva (2014). Pero también aparece una teoría, si no del todo novedosa, sí con planteamientos

⁴ El Valdai Discussion Club se fundó en 2004. Su meta es promover el diálogo entre las élites intelectuales rusas e internacionales y hacer un análisis independiente y científico, de los acontecimientos políticos, económicos y sociales en Rusia y el resto del mundo.

reformulados a la luz del nuevo contexto de Rusia, el neoeruasianismo,⁵ formulado por Alexandr Duguin (1962).⁶

En esencia, este movimiento tiene la pretensión de fortalecer la Federación Rusa y lleva dos direcciones: por una sostiene la idea de crear de una Federación Rusa que congregue o cobije a las zonas culturales rusófonas que permanecieron fuera de la Federación luego del derrumbe del estado soviético.⁷ Así, Duguin propuso y justificó la anexión de los territorios ruso-parlantes del este de Ucrania y Crimea, ésta incorporada ya a la Federación Rusa y aquella, en proceso de secesión de Ucrania (cf. Duguin 2014b).

⁵ EL neoeruasianismo en un movimiento político que rescata algunos puntos de vista de los euroasianistas. Ésta es una corriente de pensamiento y un movimiento político que surgió luego de la revolución rusa de 1917, entre los emigrantes rusos. Reflexiona en torno al papel de Rusia en su contexto geográfico-cultural desde muy diversas perspectivas. Señalaban que la civilización Rusa no pertenece a la formación europea y que la revolución del 17 era el efecto consecuente de la rápida modernización de la sociedad. La formulación neoeruasianista propuesta por Duguin en los noventa es una nueva tendencia en nacionalismo radical ruso, calificado por muchos como de derecha. En esencia se basa en una teoría geopolítica que juxtapone el "nuevo orden atlanticista" (principalmente Estados Unidos e Inglaterra) contra la Russia del "nuevo orden euroasiático". Para Duguin, the orden atlanticista consiste en una fuerza que homogeniza el mundo, que diluye la diversidad nacional y cultural.

⁶ Duguin es uno de los escritores y analistas más conocidos e influyentes del periodo postsoviético de Rusia. En suma, sus diversos libros versan sobre asuntos políticos, filosóficos y espirituales. Desarrolla su actividad intelectual adscrito a la Universidad Estatal de Moscú y es líder del Movimiento Euroasiático. Por más de una década ha sido consultor de Vladimir Putin y otros miembros del Kremlin en asuntos geopolíticos. Tiene también una carrera política no exenta de contradicciones: apoyó al refundado Partido Comunista Ruso de Ziuganov, que trató de reivindicar la figura de Stalin, luego a los neo-zaristas del Partido Paymat y posteriormente a Putin, en quien ha visto la posibilidad de hacer efectivo el sueño euroasiático. Sus actividades políticas le han valido la expulsión de Ucrania (2007), por hacer una intensa campaña que promovía el espíritu separatista entre la población de origen ruso. Y cuando las movilizaciones opositoras coparon las calles de Moscú para protestar contra Putin (2008) los militantes del Movimiento Euroasiático se convirtieron en una activa fuerza de choque contra los manifestantes. En ese mismo año, en Osetia, respaldó la independencia de este pequeño estado, de población de origen ruso, escindiendo de Georgia. En 2013, con el mismo propósito estuvo en Moldavia, otra ex república soviética que cuenta también con población mayoritariamente rusa.

⁷ Se habla de una cifra aproximada de 20 millones de personas. La mayor parte de ellas se encuentra en Ucrania oriental, Crimea y Kazajistán.

La otra dirección apunta hacia la relación con Occidente. Para nuestra perspectiva de investigación en torno a la identidad es importante resaltar que Duguin tiene como punto de partida la idea de que Rusia no es una mera nación: es una “civilización”, como la china o la musulmana, que posee una forma de reproducir la vida diferente a la de la modernidad occidental y debe aceptarla y desarrollarla siguiendo el impulso de su propio sustrato cultural.⁸ Esto significa que Rusia no forma parte de Europa. Los únicos europeos, afirma Duguin con sarcasmo, han sido las clases dirigentes empeñadas en occidentalizar Rusia mediante la importación de formas culturales y políticas de aquella región. Pero esta importación resulta ser en la realidad tanto una imposición como una impostura, pues oculta que es sólo para el beneficio de la élite. De esta forma, si Rusia no es un país, ni es una simple forma de organización gubernamental, es en realidad una “unidad civilizacional”, un “mundo de gobierno” tiene el derecho “a establecer sus propios y singulares modelos políticos, sociales, jurídicos, económicos, culturales y tecnológicos” (Duguin, 2014a). Por esta razón aceptar la occidentalización y su proyecto modernizador sin más sería negar lo propio. Más aún: la lógica del devenir occidental le parece un “camino hacia el abismo” para su país porque la universalidad del núcleo de la modernidad de Occidente, (el progreso tecnológico, la democracia, el individualismo y el liberalismo) encubre debajo de sí al racismo, al sentimiento de superioridad cultural y hasta aspiraciones coloniales, pues la modernización proyectada en los términos de Occidente no es sino una forma de imposición agresiva de sus valores a todas las otras culturas y civilizaciones: “la serie de sinónimos modernización=occidentalización puede continuarse: es también colonización (la introducción de una autoridad externa)” (Duguin, 2014a). Esta occidentalización no es sino un proceso de “modernización violenta, coactiva, externa” que generó un “impacto” negativo que se manifiesta como “incoherencias internas y traumáticas de la mayoría

⁸ La cultura rusa, es preciso recordarlo, fue una poderosa unificadora de pueblos, religiones formas de organización diversas. No en balde funcionó como un imperio, el último del mundo moderno bajo el ropaje de la Unión Soviética. Un imperio sui géneris, éste, que proponía la igualdad entre todas las naciones. A esto hay que agregar, en efecto, que la federación Rusa, desde que era Rusia y pasó a ser la Unión Soviética ha sido históricamente un estado multiétnico. Pero cuando está en discusión la cultura, el lenguaje es mejor el significado de “Rusia étnica”, debido a que la cultura rusa es fundamental para todas las nacionalidades y grupos étnicos que habitan el territorio ruso.

de las sociedades contemporáneas de Asia, el Oriente y el Tercer Mundo”, países colonizados. Por esta razón califica a esta forma de modernidad refleja como “enferma”, y se refiere a ella como el “Occidente caricaturizado”. Este temor a desempeñar el papel de caricatura y la conciencia de que Rusia ha vivido una modernización exógena, pero no colonial, le lleva a situar a Rusia como país no europeo sino como civilización, la Rusia-Eurasia.⁹ Duguin tiene conciencia de que Rusia dejó de encabezar el proyecto modernizador “alterno” e “indirecto” que incluyó al llamado “segundo mundo” y en su lugar rescata la teoría euroasanista. Aunque, vale acotar que a fin de cuentas que el carácter nacional-bolchevique de la URSS tenía un marcado carácter euroasinista

Y si bien para Duguin modernización es igual a occidentalización, no sostiene la idea del “rechazo completo a la “occidentalización”, sino un

equilibrio entre los valores propios y aquellos impuestos desde Occidente, que satisfaga las condiciones para la preservación de la identidad (diferencia respecto a Occidente -lo que es más, ¡a nivel de principio!) y el desarrollo de tecnologías defensivas, capaces de competir con Occidente en regiones vitales básicas (lo cual es imposible de lograr sin una inclusión intensiva en el contexto “occidental”)” (2015b).

La propuesta de Duguin es entonces una modernización junto con una “occidentalización parcial”. Nada diferente, por cierto, a lo que se había planteado el estado soviético. Entonces, “Rusia puede desarrollarse y vivir de acuerdo con su lógica interna, dictando su religión, su misión histórica, su cultura original y distintiva. En este sentido el precitado autor hace hincapié en que “El destino de Rusia consiste en la afirmación de su independencia” (2014) cultivando sus propios valores, pero oponiéndose radicalmente a la modernización occidental encabezada por Estados Unidos (2015a).

Pero, ¿qué contenidos atribuye Duguin a la identidad rusa? Ante todo la ve como depositaria de disposiciones propias de la sociedad tradicional como el paternalismo, el colectivismo, la jerarquía, una relación con el Estado y con la sociedad vista en términos de familia, la superioridad de la moral sobre los derechos, el razonamiento ético sobre el racional pragmático, la concepción

⁹ Así lo propusieron los primeros eurasianistas Trubetsky, Savitsky, Vernadsky, Alexeev, Suvchinsky, Ilyin.

religiosa que permea también las relaciones sociales, principalmente.

Por último, hay que tener en cuenta que Duguin se propone establecer en su propuesta de euroasianismo alianzas sólidas con algunos países europeos (la Europa continental, integrada por Francia, Alemania, Italia, España, etc.), Turquía y Medio Oriente especialmente con Irán. Así contrapone dos sistemas globales: uno que incluiría a Rusia y ocuparía Asia y Europa Central y otro dominado principalmente por Estados Unidos y el Reino Unido, en cuya frontera se situarían otros estados afines.

Al hacer este contraste Duguin opone así una especie de “telurocracia” de carácter tradicionalista y autocrático -Eurasia- situada frente a una talasocracia plutocrática y tecnocrática -Occidente y sus aliados-. Se trata, dice Duguin, de enfrentar al proyecto “Atlantista” encabezado por Estados Unidos y el rechazo a los valores liberales que promueve. Justifica su oposición afirmando que Occidente no hace sino imponer sus intereses en otros países y crear poderes afines.

Claro, el problema que se le ha señalado a Duguin con insistencia es que el espíritu de los rusos es hechizo dado que la iglesia ortodoxa fue prácticamente aniquilada por el estado soviético. Y que las verdaderas tradiciones ahora, en la Rusia actual, son las que mantuvo el estado soviético en su afán de dominio y de modernización alterna. Entre estas tradiciones están la autocracia y el paternalismo. Por esta preferencia en fincar una identidad, no deja de ser tildado como un político conservador si no es que ultramontano y más aún, fascista, aunque otra cosa deja ver el paradójico nombre del partido del cual fue el ideólogo y fundador: el Partido Nacional Bolchevique.

LA ENCRUCIJADA LATINOAMERICANA

Para la perspectiva latinoamericana de la identidad regional del subcontinente fue fundamental procesar las transformaciones ocurridas a partir de la década de los noventa, luego de que en la década anterior se truncaron las esperanzas desarrollistas.

Por otro lado es preciso recordar que en la mayor parte de la región, entre otras reflexiones, se ha estado cuestionando, desde distintos ángulos y disciplinas, el proyecto de modernidad y modernización que se ha venido implementando.¹⁰ Subercaseaux

¹⁰ Es preciso no perder de vista que la modernidad se construyó en torno al

(2015) sintetiza estos diversos puntos de vista marcando los hitos más importantes de la discusión y define términos los términos que soportan la discusión: modernización, modernidad y modernismo.

Los posicionamientos acerca de la identidad latinoamericana se pueden resumir, desde una perspectiva cultural, agrupándolas en dos grandes perspectivas: la primera pone en tela de juicio, para examinarlo, la totalidad del proyecto modernizador pues lo considera como un conjunto de fenómenos impuestos por las culturas europeas que condujeron a ocultar y soslayar lo que consideran la “verdadera identidad” de América Latina. Esta identidad constreñida es la que parecería caracterizar mejor al latinoamericano y no las imitaciones falseadas de una modernidad refleja que nunca ha sido propiamente la suya. Según este enfoque, encontrar y proyectar la verdadera identidad consistiría en ahondar en las formas de vida desterradas o soslayadas por la modernidad. Esto significa, tanto un retorno a lo telúrico, a los orígenes de la identidad cultural latinoamericana como una reivindicación y rescate de lo premoderno, que se ha proyectado también como una vía para superar las concepciones racionales de carácter instrumental propagadas por la modernidad. Juan Carlos Scanonne (1995), por ejemplo, propone un sentido de pertenencia que significa un “estar nosotros en la tierra”, la tierra concebido como una donadora y madre. En la misma línea, vale decir que existen otras variantes que ponen el acento en otros aspectos y que sería importante destacar: está la que propone una recuperación de la verdadera identidad a través de la vía religiosa, o la de recobrar una constitución cultural afincada en el reconocimiento del carácter barroco e híbrida de la vida del latinoamericano, bien diferenciada de la occidental.

En suma, se trata de una propuesta, como afirma Pedro Morandé (2001), de que nuestra racionalidad no es la misma que la que propone o proviene de la Ilustración europea. Así, por ejemplo, destaca que en gran medida la identidad latinoamericana se

dominio colonial que contaba con una metrópoli que sólo con muchas excepciones podría ser calificada como moderna. Este proceso implicó la subordinación de las culturas americanas y africanas, la sustracción de recursos naturales y productivos de este continente y la exclusión de los “otros” del logos occidental al ser tratados como inferiores o “bárbaros”. En este momento el proyecto modernizador europeo se podría denominar cristianización de los otros. La evangelización implicó, por supuesto, también un cambio del modo de vida entre la población autóctona.

define por su esencia religiosa que va acompañada por un marcado contenido alegórico de signo opuesto a la antirreligiosidad derivada de los postulados racionalistas europeos. Es un conflicto de difícil resolución en el que la modernidad aparece como algo “postizo”.

En conjunto, pues, la identidad latinoamericana se ve como una entidad homogénea para todas las culturas del continente, anterior a la experiencia de la modernidad de la Conquista. En defensa de esta identidad unitaria y homogénea está en todo momento la idea de que la modernización fue y sigue siendo un conjunto de procesos que en ciertos casos resultan, si no contraproducentes, sí constituyen una negación de la identidad del subcontinente, sobre todo en lo que se refiere a aspectos que tienen que ver con la construcción del imaginario y ciertos valores. En este sentido, Martín Hopenhayn (1995) insiste en la existencia de alternativas, que hay salidas críticas alternas al modelo si no moderno, sí al neoliberal.

Junto a esta corriente que se le ha dado por llamar “primordialista” está la amplia perspectiva, surgida de los estudios culturales y la crítica posmoderna. En resumen, ésta sustenta su visión crítica de los “relatos” que fundamentan la modernidad en cuanto se considera procuradora de beneficios y utopías. Correlativamente esta corriente va en la búsqueda de una salida alternativa y principalmente discurre acerca de los espacios excluidos de los modelos de modernidad que se han impulsado en Latinoamérica. En esencia, se señala que la modernidad latinoamericana no empezó efectivamente en el siglo XIX, sino hasta bien avanzado en el siglo XX, cuando este territorio se incorporó con fuerza al mercado internacional. Es patente, entonces, que se formó una cultura que desplazó la cultura y autoridad de la llamada “ciudad letrada” en favor de una legitimación de los imaginarios importados de la industria cultural, particularmente de Estados Unidos.

Por supuesto, en esta corriente se habla de una modernidad heterogénea en la que aún en muchos países subsisten las barreras del analfabetismo y hay grandes segmentos de la población que continúan marginados en la pobreza extrema y para quienes los beneficios de la modernización no han llegado de manera suficiente. De esta forma se señala que en América Latina conviven elementos premodernos con modernos. En este sentido Jorge Larraín (2005) profundiza en este hecho advirtiendo que la

modernidad latinoamericana está marcada indeleblemente por un conjunto de rasgos propios de la sociedad tradicional:

- a) El clientelismo, que va acompañado con el personalismo político y cultural.
- b) El autoritarismo como forma de ejercicio del poder en diversos ámbitos.
- c) La discriminación racial oculta y económica también.
- d) La marginalidad económica ligada extensos sectores que se mantienen en la economía informal.
- e) La falta de autonomía de la sociedad civil.
- f) Pervivencia en amplias capas de la sociedad civil de una ideología marcada por el tradicionalismo.
- g) Fragilidad de las instituciones estatales.

En Latinoamérica existen, pues, una mezcla de tradiciones premodernas que actúan con acciones comunicacionales (los medios masivos) educativas y políticas modernas que han propiciado lo que autores como Brunner (1996) y Larraín (2005) llaman “formaciones híbridas” que alcanzan a todos los estratos sociales. Esta modernidad híbrida o incompleta, es uno de los rasgos que definen la identidad local, tanto en lo discursivo como en el plano fenoménico.

Los proyectos de las naciones persiguen, pues, una realización histórica mediante la búsqueda de una modernidad cuyos referentes son los imaginarios nacionales orientados por un propósito unificador, considerados como necesarios para dar sentido de pertenencia a las repúblicas nacionales y de ahí tratar de establecer vínculos afectivos o efectivos con el resto de los países del subcontinente que permitan proponer un “nosotros”, una tradición común y una postulación de lo propio compartido. En todo caso, la consolidación de una identidad cultural regional significa construir una identidad en relación a sus propias dinámicas culturales, sociales, políticas y económicas. Y, asimismo, implica ver cómo América Latina ha respondido al proceso modernizador europeo y estadounidense, que bajo distintas versiones y con distintos contenidos, se ha constituido para vastos sectores latinoamericanos como el referente principal a seguir, aunque, para otros, este proceso constituye una amenaza para la integridad identitaria y cultural.

CONCLUSIÓN

La propuesta de Duguin parte de ubicar a Rusia en una posición hegemónica que es necesario recobrar y así constituirse como una sociedad para sí capaz de desarrollar su propia cultura sin dejar de lado la modernización. Para este propósito se vale de tres razonamientos: Rusia es una civilización, no un país, distinta a la europea occidental que, además, no ha sido colonizada; la modernización ha venido siendo impuesta por las elites para su propio beneficio. Al mismo tiempo señala que subsiste una esencia rusa fincada en las tradiciones rusas no modernas -particularmente las religiosas de cuño ortodoxo- que permanece viva aún después del periodo soviético, cuando se trató de borrar la religiosidad rusa. Por último, destaca que Rusia tiene capacidad de decisión de alcance planetario; debe recobrar su antigua posición para hacer prevalecer sus intereses en un mundo que tiende a la unipolaridad y a la uniformidad globalizadora. Así, el camino de la identidad rusa transita también el de la geopolítica mundial al proponerse como un referente de modernidad diversa a la occidental. Así, la base de esta hegemonía está en la constitución de Rusia como entidad con valores y formas de organización que muchas veces son contrarias al proyecto modernizador occidental en particular el de Estados Unidos.

En el caso de Latinoamérica y a propósito de los estudios referidos, la identidad queda definida por la heterogeneidad y la búsqueda de una modernidad alterna, un camino propio que contemple la inclusión y la diversidad –Beck (1998b) habla de una “segunda modernidad” o una “modernidad reflexiva”, propia de América Latina. Se trata de la modernidad adaptada a la fluctuante, contradictoria y heterogénea idiosincrasia latinoamericana que permita potenciar los elementos vernáculos y sea capaz de incorporar las ventajas de la modernidad. Por el otro lado, hay un rescate de lo premoderno como elemento fundante de la constitución como identidad cultural y política, pero este sustento pretende hacer un rescate de lo considerado como indígena depositario de lo telúrico (la “madre tierra”, la “pacha mama”) frente a los elementos culturales exógenos (referida principalmente a elementos ciertos elementos modernos, particularmente la cultura de masas) que aparecen como imposición y, por tanto, como negación de la identidad.

REFERENCIAS

- Beck, Ulrich (1998a), *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós.
- (1998b), *La invención de lo político*, México, FCE.
- Brunner, José Joaquín (1996), "Tradicionalismo y modernidad", *Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje* núm.13-14, pp. 301-333.
- Duguin, Alexander (2014b), "Eurasia en la Guerra de Redes (Redes eurasiánistas en vísperas del 2015)". <https://4tpes.wordpress.com/2014/12/18/eurasia-en-la-guerra-de-redes/>. Consultado el 28 de septiembre de 2015.
- (2014b), "Ukraine, Russia and "Westernia". http://openrevolt.info/2014/03/23/alexnader_Duguin_ukraine_russia/. Consultado el 3 de octubre de 2015.
- (2015a), "Occidente y su desafío (I)" (2015a) <https://4tpes.wordpress.com/2015/10/12/occidente-y-su-desafio/>. Consultado el 23 de septiembre de 2015.
- (2015b)", "Occidente y su desafío (II) <https://4tpes.wordpress.com/2015/10/19/occidente-y-su-desafio-ii/>. Consultado el 23 de septiembre de 2015.
- Fukuyama, Francis (1992), *El fin de la historia y el último hombre*, Buenos Aires, Planeta.
- Giddens, Anthony (2002), *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- Hopenhayn, Martín (1995), *Ni apocalípticos ni integrados. Las aventuras de la Modernidad en América Latina*, Santiago, FCE.
- Larraín, Jorge (2005), *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*, Santiago, LOM.
- Morandé, Pedro (2001), "Ethos latinoamericano y globalización. (Impacto cultural de la globalización en América Latina)", en *Atenea* núm. 484, pp.13-28.
- (1996), "La pregunta acerca de la identidad cultural iberoamericana. Análisis de algunas cuestiones disputadas". *Pysuah.co-op. Persona y sociedad*. <<http://Pysuah.Co-Op.Ci/La-Pregunta-Acerca-De-La-Identidad-Cultural-Iberoamericana-Analisis-De-Algunas-Cuestiones-Disputadas/>>. Consultado el 30 de septiembre de 2015
- Ortiz, Renato (2005), *Culturas imperiales: experiencia y representación en América, Asia y África*, Rosario, Beatriz Viterbo.

Scannone, Juan Carlos (1995), *La nueva evangelización del mundo de la ciencia en América Latina*, Frankfurt am Main/ Madrid, Verduert Iberoamericana.

Subercaseaux, Bernardo (coord.) (2015), *Modernidad, Modernización, Modernismo y Cultura*, Santiago, Universidad de Chile.

The Valdai Discussion Club (2014), *National Identity and Russia's Future*.http://valdaiclub.com/publications/reports/national_identity_and_russias_future/. Consultado el 20 de septiembre de 2015.

INTERCULTURALIDAD, IDENTIDAD CULTURAL Y HERMENÉUTICA DIATÓPICA EN AMÉRICA LATINA

THE IDENTITY SPEECHES AROUND THE ALTERNATIVE MODERNITIES IN LATIN AMERICA AND THE RUSSIAN FEDERATION (1990-2015)

СХОДНЫЕ ДИСКУРСЫ ВОКРУГ РАЗЛИЧНЫХ ПУТЕЙ МОДЕРНИЗАЦИЙ ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ И РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ(1990-2015)

Miguel Ángel Sobrino Ordóñez

Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen: La presente reflexión examina enfoques teóricos sobre la autonomía, el multiculturalismo liberal y el interculturalismo latinoamericano. El argumento principal es que el enfoque intercultural es más idóneo para fundamentar la autonomía que el multiculturalismo porque tiene un mayor alcance metodológico y sus horizontes normativos son más amplios. Un objetivo que se puede alcanzar recurriendo a las propuestas de la hermenéutica diatópica. Ésta es presentada como una actual y sugerente propuesta para afrontar en clave poscolonial y emancipadora las amenazas etnocéntricas que el imperialismo cultural implica para la diversidad cultural, permitiendo la configuración de un modelo alternativo de relaciones interculturales en el que la diferencia, lejos de ser un motivo para el enfrentamiento y la exclusión, sirve para el encuentro y el enriquecimiento mutuo.

Palabras clave: multiculturalismo liberal, interculturalismo latinoamericano, autonomía, hermenéutica diatópica.

Abstract: This reflection examines theoretical approaches on autonomy, liberal multiculturalism and Interculturalism Latin American. The main argument is that the intercultural approach is most suitable to support the autonomy that multiculturalism because it has a broader methodological and its regulatory horizons are broader. An objective that can be achieved by resorting to the proposals of the diatopical hermeneutics. Santos's theory of intercultural translation is presented as a current and suggestive proposal that seeks to address the ethnocentric risks neoliberal globalization involves for cultural diversity from a postcolonial and emancipatory position, allowing the configuration of a an alternative model of intercultural relationships. In this model, the difference, far from being a reason for confrontation and exclusion, serves for meeting and mutual enrichment.

Keywords: liberal multiculturalism, interculturalism Latin America, autonomy, diatopical hermeneutics.

Резюме: Настоящее отражение рассматриваются теоретические подходы на автономии, либеральной многокультурности и межкультурных отношений Латинской Америки. Основной аргумент заключается в том, что межкультурный подход является наиболее подходящим для поддержки автономии что мультикультурализм, потому что она имеет более широкие методические и нормативные горизонты являются более широкими. Цель, которая может быть достигнута путем обращения к предложениям diatopical герменевтики. Сантос в теории межкультурного перевода представлен как ток и наводящий предложение, которое стремится решить Этноцентрические риски неолиберальная глобализация предполагает культурного разнообразия с постколониальных и освободительных позиции, позволяя конфигурацию альтернативной модели межкультурных отношений. В этой модели разница, отнюдь не являясь поводом для конфронтации и изоляции, служит для совещания и взаимного обогащения.

Ключевые слова: либеральная мультикультурализм, межкультурных отношений Латинской Америки, автономии, diatopical герменевтики.

Afirmar que México es una nación multicultural no debería sorprender; como tampoco nos sorprende la afirmación que otras regiones de América Latina son territorios multiculturales. Estas afirmaciones no representan ninguna novedad. Desde tiempos remotos, los diversos grupos sociales y culturales interactuaron con otros. Costumbres, palabras y personas se mestizaron a lo largo del tiempo y cada rincón del planeta es hoy el producto inacabado, y siempre en construcción, de esas mezclas. Para dar cuenta de esta realidad y de los diversos procesos que surgen de ella se han utilizado dos categorías: “multiculturalismo” e “interculturalidad”.

El término “multiculturalismo” empezó a usarse en los sesenta y setenta en EE. UU y Canadá, para dar cuenta de un conjunto de políticas de reconocimiento de la diferencia, sin embargo, debido a su carácter discriminatorio comenzó a ser cuestionado, como señala Fidel Tubino: “El multiculturalismo surgió en los EEUU en los años setenta como respuesta al fracaso del modelo integrador del *melting-pot*. Éste fue duramente cuestionado por soslayar la discriminación de las minorías mediante una homogeneización cultural que reproducía las instituciones, las políticas y los “esquemas de pensamiento” de la tradición liberal anglosajona (Tubino, 2003).

Por su parte, la “interculturalidad”, es una categoría acuñada por los movimientos indígenas, que surgió en los años ochenta, formalizada por teóricos como Catherine Walsh y Fidel Tubino y ha alcanzado el grado de elaboración de un enfoque alternativo. Multiculturalismo e interculturalidad, frecuentemente, se usan en su sentido descriptivo, para designar la presencia de la diferencia y la diversidad cultural en un contexto dado (2003: 2007). Sin embargo, quienes en América Latina han argumentado en favor de la interculturalidad, le han conferido a este concepto un carácter prescriptivo, como un proyecto o un horizonte normativo que cuestiona la articulación entre las políticas del multiculturalismo, que empezaron a implementarse en la región en los noventa, y el modelo económico neoliberal. El argumento principal es que el enfoque intercultural es más idóneo para fundamentar la autonomía que el multiculturalismo. Tiene un mayor alcance metodológico al partir de una concepción relacional de la identidad y distinguir las culturas por sus relaciones de poder más que por su tamaño. Y sus horizontes normativos son más amplios: apuesta por ir más

allá de la tolerancia y la coexistencia para conseguir el respeto, la convivencia, el diálogo y el aprendizaje mutuo entre culturas.

La interculturalidad es distinta al multiculturalismo y al pluriculturalismo. Ella no solo se refiere a la existencia de esas diversidades sino a las complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales que genera esa existencia, buscando desarrollar una interacción entre personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes. La particularidad está en que esa interacción reconoce las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder, así como las condiciones institucionales que limitan la posibilidad para que el otro pueda ser considerado como sujeto con identidad, diferencia y capacidad de actuar. Es decir, no se trata simplemente de reconocer, descubrir o tolerar al otro, o la diferencia en sí, tal como algunas perspectivas basadas en el marco de liberalismo democrático y multicultural lo sugieren. Tampoco se trata de esencializar, ontologizar o naturalizar identidades o entenderlas como adscripciones étnicas inamovibles. Más bien, se trata de impulsar activamente procesos de intercambio que, por medio de mediaciones sociales, políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro, diálogo y asociación entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas. Como afirma Catherine Walsh: “A diferencia de la pluriculturalidad, que es un hecho constatable, la interculturalidad aún no existe, se trata de un proceso por alcanzar por medio de prácticas y acciones sociales concretas y conscientes” (2005:6). Dicho de otra manera, la multi y la pluriculturalidad sirven para caracterizar una situación mientras que la interculturalidad describe un tipo específico de relación entre culturas.

Como se ha señalado, la categoría de interculturalidad se elaboró en una crítica al multiculturalismo anglosajón que comprende cuatro aspectos: una crítica metodológica contra la concepción esencialista de la identidad colectiva y el supuesto de que la desigualdad entre las culturas se explica por su tamaño, para sugerir una idea relacional de la identidad y una concepción de la desigualdad entre culturas basada en la relación dominación/subalternidad. Una crítica a la concepción del otro implícita en el enfoque multicultural que propugna por ir más allá de sus horizontes normativos, la tolerancia y la coexistencia, para construir el respeto, la convivencia, el diálogo y el aprendizaje mutuo entre culturas. Una crítica a la concepción formal de justicia que abandera el multiculturalismo, en favor de una justicia sustancial que vaya más

allá del reconocimiento de derechos grupales para incluir cambios estructurales que ataquen las causas de la desigualdad y articulen la justicia cultural con la justicia social. Finalmente, una crítica a la concepción supremacista del multiculturalismo, que sostiene que las relaciones entre culturas se deben desarrollar en el marco liberal estableciendo a priori una desigualdad entre ellas.

La interculturalidad se refiere a las complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales que genera la existencia de la pluri y multiculturalidad, desarrollando una interacción entre personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes. Esa interacción reconoce las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder, así como las condiciones institucionales que limitan la posibilidad para que el otro pueda ser considerado como sujeto con identidad, diferencia y capacidad de actuar. Se trata de impulsar activamente procesos de intercambio que permitan construir espacios de encuentro, diálogo y asociación entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas. La multi y la pluriculturalidad sirven para caracterizar una situación mientras que la interculturalidad describe un tipo específico de relación entre culturas.

La interculturalidad debe considerarse como un proceso permanente de exponer ante la realidad, diversas formas de posiciones, conocerla y organizarla socialmente, haciendo explícita su contingencia. No se trata de imponer un punto de vista sino de diálogos donde cada una de las partes se puede dar el permiso de cambiar reflexivamente de opiniones, valores y prácticas lo cual constituye la base para pensar los derechos ciudadanos y la posibilidad de convivir en y con heterogeneidad. La comunicación intercultural se constituye en el proceso por el cual diversos grupos parten del reconocimiento de la diversidad de sus contextos, prácticas y saberes, pero se encuentran en diálogos y relaciones de doble vía, donde prima el interés común. Avanzar así en la comprensión de esos contextos, prácticas y saberes otros, requiere ensayar, aunque de manera tentativa y exploratoria, nuevas formas de la hermenéutica desde el Sur. El Sur aquí no hace referencia exclusivamente a un territorio, sino que remite al espacio epistémico que se habita, esto es, el *locus* de enunciación que se asume y desde donde se ejerce la acción de comprensión hermenéutica; el Sur es entendido aquí según la propuesta de la Epistemología del Sur que plantea en palabras de Boaventura de Sousa Santos:

la necesidad de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado; el valor de cambio, la propiedad individual de la tierra, el sacrificio de la madre tierra, el racismo, al sexismo, el individualismo, lo material por encima de lo espiritual y todos los demás monocultivos de la mente y de la sociedad –económicos, políticos y culturales– que intentan bloquear la imaginación emancipadora y sacrificar las alternativas (2009: 17).

Así, desde la Epistemología del Sur, surgen nuevas propuestas hermenéuticas que son adjetivadas para que puedan responder a esas localizaciones atravesadas por la colonialidad, esto es, la hermenéutica *diatópica* y *plutitópica*. En este sentido, son un conjunto de epistemologías, no una sola, que parten de esta premisa, y de un Sur que no es geográfico, sino metafórico:

[El Sur] es la metáfora del sufrimiento sistemático producido por el capitalismo y el colonialismo, así como por otras formas que se han apoyado en ellos como, por ejemplo, el patriarcado. Es también el Sur que existe en el Norte, lo que antes llamábamos el tercer mundo interior o cuarto mundo: los grupos oprimidos, marginados, de Europa y Norteamérica. También existe un Norte global en el Sur; son las elites locales que se benefician del capitalismo global [...] Desde la conquista y el comienzo del colonialismo moderno, hay una forma de injusticia que funda y contamina todas las demás formas de injusticias que hemos reconocido en la modernidad, ya sean la injusticia socioeconómica, la sexual o racial, la histórica, la generacional, etc., se trata de la injusticia cognitiva. No hay peor injusticia que esa, porque es la injusticia entre conocimientos. Es la idea de que existe un sólo conocimiento válido, producido como perfecto conocimiento en gran medida en el Norte global, que llamamos la ciencia moderna. No es que la ciencia moderna sea en principio errónea. Lo que es errado, o criticado por las Epistemologías del Sur, es este reclamo de exclusividad de rigor. Desde nuestro punto de vista este contexto tiene en su base un problema epistemológico, de conocimiento, y es por ello que es necesario empezar por las Epistemologías del Sur (2009: 17).

La concepción intercultural parte de la toma de conciencia de la pertenencia de la concepción ilustrada de la ciudadanía –tanto en su versión liberal como en su versión republicana- a un *topos* histórico-cultural determinado. La concepción moderna de la ciudadanía no es *a priori* universal. Para universalizarse debe primero interculturalizarse, es decir, modificarse, ampliarse y constituirse en una propuesta capaz de generar algo más que un “consenso traslapado” sobre los derechos humanos. La diferencia entre un “consenso traslapado” y un “diálogo intercultural” es que el primero consiste en generar acuerdos sobre cuestiones de justicia básica entre diferentes doctrinas comprensivas sin introducir modificaciones en éstas. El diálogo intercultural genera cambios en las personas y modificaciones en las doctrinas comprensivas involucradas, las fecunda y las amplía. Además, la meta del diálogo no es necesariamente el consenso. El diálogo es del orden de la conversación, no de la deliberación. Es parte de la convivencia razonable, y no hay una sino muchas formas de convivir razonablemente. En este sentido, el diálogo intercultural es más del orden de la fusión de horizontes gadameriana que del consenso traslapado rawlsiano. Tomar conciencia de esto implica reconocer el carácter no relativo, sino falible e incompleto de la concepción occidental-moderna del hombre, de la sociedad, de la política, etc. Esto no significa, sin embargo, rebajar el status epistemológico de la interpretación ilustrada desde un relativismo cultural inconsistente sino darle su justo valor.

Walter Mignolo afirma que la hermenéutica gadameriana tiene limitaciones en contextos permeados por la colonialidad, y ese es el punto de partida para justificar la construcción de una semiosis colonial que presupone más de una tradición (en contraposición a la monocultura occidental en la cual se basa Gadamer) y por lo tanto requiere de una hermenéutica diatópica o pluritópica. Su propuesta parte del concepto de “semiosis colonial” mediante la cual busca destacar “las fracturas, las fronteras y los silencios que caracterizan las acciones comunicativas y las representaciones en situaciones coloniales, al mismo tiempo que revela la precariedad hermenéutica del sujeto que se da por tarea su conocimiento y/o comprensión” (Mignolo, 2005: 2). Así, propone repensar las maneras de comprender el pasado según el legado de la hermenéutica filosófica de Gadamer al entender por hermenéutica “no sólo la reflexión sobre las formas de comprender, sino el acto mismo de comprensión” (2005: 7), lo cual implica desde su punto

de vista revisar la tradición sobre la cual la hermenéutica filosófica se ha fundado (o inventado) para concretar así una reformulación (o reinención) que logre dar cuenta de la pluralidad de tradiciones (y no de una falsa única línea) y de los múltiples y variados intercambios que se concretan a través de las fronteras culturales, entendidas éstas como porosas y dinámicas. En consecuencia, para Mignolo, tanto las situaciones coloniales como la semiosis colonial (cuyas relaciones no son de causa a efecto, sino de mutua interdependencia, dado que tanto las situaciones coloniales generan y son parte de la semiosis colonial, como ésta constituye y es parte de aquélla) presentan un dilema para el sujeto de la comprensión. Mignolo puntualiza que, históricamente, las situaciones coloniales fueron estudiadas desde el punto de vista de las culturas colonizadoras, y esto se explica, básicamente, porque es en ella (es decir, en la cultura colonizadora) donde se generaron las ciencias sociales, donde prima la mirada del otro cultural como exótico donde se lo describía en base a los propios parámetros del sujeto que observaba, esto es, visiones occidentales, europeas, de miembros de culturas colonizadoras.

Desde esta óptica, Boaventura de Sousa Santos, afirma que “el concepto de derechos humanos descansa sobre un conjunto de presupuestos bien conocidos” -entre los que cabe destacar, primero- “que hay una naturaleza humana universal que puede ser conocida por medios racionales” -y, segundo, que “el individuo tiene una dignidad absoluta e irreducible que debe ser defendida de la sociedad o del Estado” (1998: 353). La persona es un fin en sí mismo; por ello es digna, es decir, posee valor absoluto, razón por la cual debe ser respetada incondicionalmente. Para que puedan constituirse en propuesta universalizable es necesario que se abran a otros horizontes culturales de sentido y con ello a otras concepciones y a otras sensibilidades. En este campo, la praxis de la escucha hermenéutica podría hacer posible la “fusión de horizontes” y con ello la ampliación de estos a través de la fecundación recíproca. Solo a través del diálogo intercultural sobre los derechos humanos estos podrán adquirir legitimidad inter-contextual y recobrar su potencial liberador. En palabras de Boaventura de Sousa Santos habría que decir que “para poder operar como una forma cosmopolita y contrahegemónica de globalización, los derechos humanos deben ser conceptualizados como multiculturales” (1998: 352). Esto es una imprecisión conceptual, pues hay una diferencia profunda entre multiculturalismo e interculturalismo

que es ilegítimo desconocer, sobre todo por las implicancias ético-políticas que contienen.

En el área de los derechos humanos y de la dignidad humana, la movilización personal y social de las posibilidades y exigencias emancipatorias que contienen se concretará sólo en la medida en que tales posibilidades y exigencias fueran apropiadas y absorbidas por el contexto cultural local... Por esta razón, la lucha por los derechos humanos o por la dignidad humana nunca será eficaz si se basa en la canibalización o el mimetismo cultural. De allí la necesidad del diálogo intercultural y la hermenéutica diatópica (1998: 352).

En otras palabras, los seres humanos nos movilizamos y nos comprometemos sólo con aquello que tiene significado para nosotros. Los derechos humanos no forman parte de las culturas locales originariamente no occidentales ni del sentido común de la gente en sociedades como la nuestra. Para que pasen a formar parte del sentido común no basta con inculturarlos. Inculturar es adaptar un mensaje a otras categorías mentales para que dicho mensaje pueda tener sentido desde otro horizonte cultural. Interculturalizar es transformar los mensajes, ampliarlos, enriquecerlos en contacto con otros horizontes culturales. El diálogo intercultural no es un acto adaptativo, es un acto creativo, *poiético*. Como sostiene Christoph Eberhard, el diálogo intercultural nos permite

resolver los dos principales desafíos a la teoría y la práctica contemporáneos de los derechos humanos: (primero) escapar del callejón sin salida constituido por la alternativa entre universalismo y relativismo, introduciendo un enfoque pluralista sobre el derecho y los derechos humanos; y (segundo) superar la brecha entre las teorías y las prácticas, introduciendo un enfoque pragmático sobre el derecho y los derechos humanos que no se quede meramente en el campo del derecho oficial, escrito de estilo occidental, sino que reconozca y se apoye en las prácticas jurídicas reales de los pueblos del mundo, en los derechos vivos” (2002: 255-289).

Un enfoque pluralista es un enfoque hermenéutico y diatópico. Las interpretaciones son diatópicas porque son procesos que nunca terminan, que establecen vínculos entre lo aparentemente inconmensurable. Pero esto quiere decir también que siempre que intentamos dejar nuestro lugar cultural para trasladarnos al lugar del otro para ver el mundo desde su mirada —y no ya des-

de la nuestra- nos quedamos con un pie en nuestro *topos* y un pie en el otro *topos*. El hermeneuta no está “aquí” ni “allí”, está en el “entre”, y desde allí se reinterpreta a sí mismo, recrea su pre-comprensión y, al mismo tiempo, interpreta la visión del otro, y al hacerlo, la recrea desde su *topos* cultural, que no es estático sino que está simultáneamente en proceso de cambio. Pero lo más importante es ser consciente de los movimientos latentes de la interpretación. Ello nos permite evidenciar que las interpretaciones no pueden ser ni conmensurables totalmente ni totalmente inconmensurables sino sólo parcialmente conmensurables. Ni el yo ni el otro se agotan en una representación.

El diálogo intercultural conduce a movernos con un enfoque pragmático en el campo del derecho quiere decir, en este contexto, que nos permite reconocer la existencia de una pluralidad de derechos vivos en las culturas locales coexistiendo al lado del derecho oficial al interior de un mismo estado-nación. Nos abre, en otras palabras, a la valoración y al estudio del pluralismo jurídico viviente –o sobreviviente- en el mundo moderno. El enfoque pluralista y pragmático sobre los derechos humanos no debe verse como una nueva versión del viejo relativismo cultural del “todo vale” ni como un anti occidentalismo soslayado. Por el contrario, “comprometerse en un diálogo intercultural sobre los derechos humanos debería verse como un esfuerzo constructivo, no destructivo. La cuestión no está en deconstruir la visión occidental, negando su universalidad, sino en enriquecer este enfoque a través de perspectivas culturales diferentes, con el fin de aproximarnos progresivamente hacia una práctica intercultural de los derechos humanos, así como a la apertura de nuevos horizontes para “la buena vida de todos los seres humanos” (Eberhard, 2003: 255-289).

Como se sabe, la hermenéutica tiene una dimensión teórica y una dimensión pre-teórica. Habría que decir que toda interpretación así entendida es el corazón del diálogo. Cuando nos encontramos y conversamos interpretamos sin cesar a partir de nuestros códigos hermenéuticos implícitos y no tematizados, desde los gestos corporales hasta el contenido de lo que nos dicen. Lo que escuchamos es ya una interpretación de lo que nos han dicho. En otras palabras, la interpretación en el contexto del diálogo intercultural es un proceso muy complejo porque interpretar no es descifrar significados objetivos sino resignificarlos a partir de los nuestros. Nuestra pre-comprensión –por acción del diálogo-

también cambia y con ello nuestras posibilidades de descubrir, otorgar y construir nuevos sentidos.

Para entender la complejidad del diálogo entre culturas la distinción que hace Raimon Panikkar entre los dos niveles del diálogo intercultural proporciona luz sobre la problemática: un primer nivel que él denomina “dialogal” y que se mueve en un plano existencial, es decir, pre-teórico, y un segundo nivel, el del intercambio de racionalidades, que se mueve en un plano dialéctico, es decir, teórico. El diálogo dialéctico es “la confrontación de dos *logoi*” (Panikkar, 2002: 28), es decir, la disputa entre argumentos sobre un tema común. El diálogo dialéctico “presupone la racionalidad de una lógica aceptada mutuamente como juez del diálogo, un juez que está por encima de las partes involucradas” (Panikkar, 2002: 28). El diálogo dialéctico tiene una intencionalidad retórica porque lo que busca es la persuasión racional del interlocutor. A diferencia de éste, “el diálogo dialogal (pre-teórico, pre-lingüístico) no busca convencer al otro, esto es, vencer dialécticamente al interlocutor” (Panikkar, 2002: 36); por el contrario, lo que busca es el encuentro existencial entre un yo y un tú, y a través de ellos la puesta en contacto de diferentes horizontes de comprensión del mundo. El encuentro intercultural existencial no es del orden del estudio o de la teoría, es del orden de la vivencia y, más específicamente, del orden de la amistad. Se sitúa en un nivel más fundamental y por ello previo al de aquel en el que se desarrolla el diálogo dialéctico. “El terreno del diálogo dialogal no es la arena lógica de la batalla entre ideas, sino más bien el ágora espiritual del encuentro entre dos seres que hablan, escuchan y que esperamos sean concientes de ser algo más que [...] *res cogitans*” (Panikkar, 2002: 36). El “diálogo dialogal” es la base y la condición de posibilidad del diálogo dialéctico.

A diferencia del diálogo dialéctico, el diálogo existencial no requiere de metodologías ni de procedimientos previamente establecidos. Implica, eso sí, estar más allá de lo que Panikkar denomina “la epistemología del cazador”, es decir de “aquella actividad dirigida hacia la caza de información, llevada a cabo por una razón instrumental desconectada del resto del ser humano y, en especial, del amor” (Panikkar, 2002: 37). Cuando el diálogo intercultural se limita al nivel dialéctico se desvirtúa, pues se “reduce al intercambio en el plano de la conceptualización formal” (Fornet 2000: 86). El diálogo intercultural no es solo diálogo de racionalidades, es y debe ser desde el origen encuentro de afectividades y

de sensibilidades. Esto quiere decir que, si en el encuentro entre culturas nos mantenemos desde la actitud teórica del investigador y no hay apertura emotivo-existencial hacia los otros concretos, el diálogo intercultural como fusión de horizontes queda bloqueado. Cuando el intercambio dialéctico discursivo sustituye el encuentro vivencial el diálogo intercultural se interrumpe. Para que se produzca es importante crear espacios propicios para la convivencia intercultural, espacios que promuevan el encuentro de sensibilidades y el diálogo de racionalidades. Estos espacios habitualmente no existen, nos movemos por el contrario en espacios culturalmente asimétricos donde la posibilidad de una buena comunicación intercultural está usualmente bloqueada.

Pero la creación de espacios propicios de convivencia intercultural es una tarea larga y compleja porque involucra la deconstrucción progresiva de las estructuras simbólicas, vale decir, de los prejuicios y estereotipos que se hallan instalados en el super-yó cultural que introyectan los individuos en sus procesos primarios de socialización. Involucra el desmontaje de las categorías mentales que están a la base de la violencia simbólica y la estigmatización social. Deconstruir las estructuras simbólicas de la discriminación para generar espacios de convivencia: ésta es la tarea a la que nos convoca la praxis de la interculturalidad como proyecto ético-político. Esto es lo que propone Raúl Fonet Betancourt al sostener que

no hay que empezar por el diálogo, sino con la pregunta por las condiciones del diálogo. O, dicho todavía con más exactitud, hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc., que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad. Esta exigencia es hoy imprescindible para no caer en la ideología de un diálogo descontextualizado que favorecería sólo los intereses creados de la civilización dominante, al no tener en cuenta la asimetría de poder que reina hoy en el mundo (2000: 33).

Esto es teóricamente legítimo pero no por ello siempre válido en la práctica. Lo difícil es empezar a construir las condiciones del diálogo dialógicamente a partir del conflicto. Y optar por construir dialógicamente las condiciones del diálogo intercultural presupone esclarecer, primero, lo que involucra la tensión entre los inevitables conflictos de la convivencia y la exigencia ética del diálogo y,

segundo, lo que yace implícito en el diálogo a nivel hermenéutico. La lógica del diálogo intercultural es una lógica que está más cerca de la lógica hermenéutica que de la lógica formal. “La hermenéutica –sostiene Gadamer– afirma que el lenguaje pertenece al diálogo; es decir, es lo que es si porta tentativas de entendimiento, si conduce al intercambio de comunicación, a discutir el pro y el contra. El lenguaje no es proposición y juicio, sino que únicamente es, si es respuesta y pregunta” (Gadamer, 1998: 119). La lógica hermenéutica no es la lógica de la proposición, es la lógica de la pregunta y la respuesta. “Ahora bien, hablar de la pregunta significa hablar del diálogo [...] En efecto, en el diálogo se da esa participación personal de los dos interlocutores, ese ponerse en juego a sí mismos que excluye una relación puramente representativa entre sujeto y objeto” (Betti, 1994: 42). El diálogo no se mueve pues en un plano puramente racional. En el diálogo “lo que tiene que ocurrir –sostiene en este sentido acertadamente Charles Taylor– es lo que Gadamer denomina la “fusión de horizontes”. Por medio de ésta aprendemos a desplazarnos en un horizonte más vasto, dentro del cual lo que antes dimos por sentado como base para una evaluación puede situarse como una posibilidad al lado del trasfondo diferente de la cultura que hasta entonces nos era extraña “(Taylor, 1993: 99). En otras palabras, el diálogo nos permite ensanchar nuestra perspectiva y comprender dentro de ella a nuestra perspectiva de origen desde un marco de referencia más amplio.

Los pueblos no occidentales han desarrollado a través del tiempo concepciones sobre la dignidad humana no sistematizadas conceptualmente en términos de derechos. Por ello hay que partir del reconocimiento de que “todas las culturas tienen versiones diferentes de la dignidad humana, algunas más amplias que otras, algunas con un mayor compás de reciprocidad que otras, algunas más abiertas a otras culturas que otras” (De Sousa, 1998, 356). Las tematizaciones sobre la dignidad humana se construyen desde diversos “universos de sentido” que “constan de constelaciones de *topoi* fuertes”¹. Los *topoi* [...] funcionan como premisas de una argumentación, haciendo así posible la producción y el intercambio de argumentos [...] Entender una cultura dada desde los *topoi* de otra puede ser muy difícil, si no imposible. Por tanto, propondré una hermenéutica diatópica” (De Sousa, 1997: 9). Diatópica –como hemos dicho– quiere decir que nunca ponemos

¹ (De Sousa, 1997: 9)

ambos pies en el *topos* del otro, siempre estamos entre los dos, y desde allí interpretamos gestos, creencias, categorías, mensajes. En otras palabras, al interpretar, nos movemos dinámicamente estableciendo vínculos inéditos. La hermenéutica diatópica, al igual que el diálogo, posee un nivel existencial y un nivel dialéctico y que el primero es condición subyacente del segundo. El encuentro afectivo y vivencial es el momento del acercamiento, de la co-pertenencia. La interpretación teórica es el momento del distanciamiento, es una elaboración teórica de las vivencias interculturales que busca hacerlas inteligibles desde los presupuestos de nuestros respectivos *topoi*. La tensión irresoluble entre familiaridad y extrañeza es por ello intrínseca a la hermenéutica entre culturas

Por eso De Sousa Santos sostiene que: “comprender determinada cultura a partir de los *topoi* de otra cultura es una tarea muy difícil y, para algunos, imposible. Partiendo del presupuesto que no es una tarea imposible, propongo, para llevarla a cabo, una hermenéutica diatópica, un procedimiento hermenéutico que juzgo adecuado para guiarnos en las dificultades a ser enfrentadas, aunque no para superarlas enteramente” (De Sousa 1998: 357). Así, en el plano dialéctico de la hermenéutica diatópica lo que se debe buscar son equivalentes homeomórficos entre los universos culturales involucrados:

Los equivalentes homeomórficos no son meras traducciones literales, ni tampoco traducen simplemente el papel que la palabra original pretende ejercer [...] sino que apuntan a una función equiparable [...] Se trata de un equivalente no conceptual sino funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función [...] sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión (Pannikar, 1996: 18).

En materia de derechos humanos desde un enfoque intercultural no se trata de buscar en otras culturas conceptos o categorías conmensurables que traduzcan los conceptos involucrados en la concepción moderna de los derechos. Lo que se debe buscar no es lo que no existe sino aquello que cumple, por ejemplo, en las diversas culturas, una función semejante a la que cumple derechos humanos en el mundo moderno ilustrado. El problema es que cumple una diversidad de funciones distintas, éticas y una diversidad de funciones políticas. Quedémonos en este caso con

la función ética de derechos humanos y tratemos de buscar su equivalente homeomórfico, no su concepto correlativo. Esto sería el punto de partida.

La hermenéutica diatópica parte y nos conduce al reconocimiento del carácter incompleto y finito de nuestras comprensiones culturales del mundo; es lo que se llama su “carácter de incompletud”. No hay diálogo si no hay primero una toma de distancia crítica del propio punto de vista. Autorreflexión y diálogo son dos caras de la misma moneda:

El verdadero punto de partida es el descontento con la propia cultura, una sensación difusa de que no me proporciona todas las respuestas que busca. Esta sensibilidad difusa se vincula a un saber vago y a una curiosidad inarticulada acerca de otras culturas y sus posibles respuestas. La hermenéutica diatópica afianza la incompletud cultural, dándole una conciencia autorreflexiva (Portocarrero, 2005).

Por eso es muy importante que cuando se habla de educación intercultural se insista en la necesidad de incorporar en ella la formación de la conciencia crítica, autocrítica, la capacidad para la auto-reflexión de lo propio como punto de partida para la valoración de lo ajeno. Este es uno de los grandes aportes de la modernidad occidental en el plano del pensamiento. La hermenéutica diatópica visibiliza el hecho de que no existen interpretaciones acabadas, de que no hay culturas completas y de que las interpretaciones y taxonomías culturalmente contextualizadas de la dignidad humana poseen legitimidad local, no global. Pero “tal incompletud no es visible desde el interior de las culturas”. Para hacerla visible hay que intentar vernos desde la mirada del otro. Esta es la apuesta de la hermenéutica diatópica. Visualizar nuestras propias ideas y convicciones desde las ideas y convicciones del otro, observarnos desde su mirada. Esto proporciona la posibilidad de ver no sólo la incompletud sino también el carácter no evidente de nuestras evidencias. De allí que “en los intercambios y diálogos interculturales experimentamos frecuentemente la necesidad de explicar o de justificar ideas o acciones que en nuestra cultura son evidentes o de sentido común” (Portocarrero, 2005). “El objetivo de la hermenéutica diatópica, dice Boaventura de Sousa Santos, no es, alcanzar la completud, sino, por el contrario, ampliar al máximo la conciencia de incompletud mutua por intermedio de un diálogo que se desarrolla, por así decir, con

un pie en una cultura y el otro en otra cultura. En esto reside su carácter diatópico” (Portocarrero, 2005).

Desde la perspectiva de la hermenéutica diatópica parecería que siempre es posible hallar equivalentes homeomórficos entre los diversos *topoi* o paradigmas culturales. Esto permite percibir que la inconmensurabilidad cultural no es un imposible y que frente a estos casos la hermenéutica diatópica muestra no sólo el carácter falible e incompleto de nuestras concepciones compartidas sino también nuestra incapacidad para establecer nexos con la otredad. Pero esto no es del todo verdadero, porque las culturas son interiormente diversas. Lo que exige establecer puentes con alguna de ellas. De esta manera es posible proceder a un diálogo intercultural sobre lo que está en juego en la concepción moderna de los derechos humanos y de los pueblos. Sin embargo, un aspecto que no se puede perder de vista es que la hermenéutica diatópica no toma lo debidamente en cuenta las relaciones de poder intra e interculturales que existen entre las culturas de las que participan las personas al momento de plantear el diálogo intercultural. La simetría es una de las condiciones necesarias de todo diálogo, sea intra o intercultural. En condiciones asimétricas, de injusticia cultural y de injusticia distributiva, como son las existentes, el diálogo intercultural se transforma con frecuencia en un mecanismo para soslayar las desigualdades económicas y sociales o en un instrumento de conquista. El diálogo intercultural sobre los derechos humanos debe ser consciente de ello para dejar de ser un particular que se coloca como universal, dejar de ser un localismo globalizado desde arriba poder convertirse en un cosmopolitismo localizado desde abajo.

Recordemos que una de las funciones que Boaventura pide a la Epistemología del Sur es recuperar los conocimientos y prácticas de los grupos sociales que, a causa del capitalismo colonial y los procesos coloniales, se colocaron históricamente y sociológicamente en la posición de ser sólo objetos o materias primas de uno conocimiento dominante (lo que se comprende como epistemología del Norte), considerado durante siglos y siglos como el único válido. Por lo tanto, es más que una epistemología, en realidad son un conjunto de epistemologías. Una diferencia básica de la epistemología del Sur en relación con el Norte es la inclusión del máximo de las experiencias hasta el mundo de los conocimientos (incluso, después de reconfiguradas, experiencias de los conocimientos del Norte). El fortalecimiento de los saberes

del Sur no es, por lo tanto, a fin una postura combativa con el Norte, sino todo lo contrario, el objetivo es subvertir los modos de entender el mundo, donde está implícita una lógica binaria, combativa, intolerante y con pretensiones de universalidad. Razón por cual la hermenéutica diatópica exige como necesario una especie de “cambio de imaginario”, abandonar la idea de un “universal generalizante”, como la cuestión de la identidad nacional diseñado de manera más tolerante. Se refiere también a una poética de la relación (que se puede ampliar a una política de la relación), que comprende al otro como una inferencia, como una presencia implícita de nuestras prácticas, nuestras acciones, y así sucesivamente. Una poética de la relación asume un concepto de identidad relación, lo que supone un encuentro con el otro en condiciones de seguridad de dilución. Uno de los conceptos centrales de la epistemología del Sur propuesto por Boaventura de Sousa es la ecología de los saberes. Ello explica que “como cada conocimiento sólo hay dentro de una pluralidad de conocimientos, no pueden comprender a sí mismo sin hacer referencia a otros conocimientos”. Ello también dice: “Los límites y las posibilidades de cada conocimiento residen en la existencia de otros conocimientos y, por tanto, sólo pueden ser explorados y valorizados en comparación con otros conocimientos”.

La dificultad de la comparación se hace a causa de la asimetría entre los conocimientos, o lo que Boaventura llama a la diferencia epistemológica. Existen, dice, dos formas de vivir o desencadenar esta asimetría: i) maximizar la asimetría, lo que lleva a la máxima ignorancia acerca de otros conocimientos, con el fin de prácticamente declarar su ausencia (el fascismo epistemológico) - por lo que ha predominado en epistemologías hegemónicas de la modernidad occidental (es decir, que él nombra a la epistemología del Norte); y ii) o todos los conocimientos reconocer la asimetría y la convierte en el motor de comparación con otros conocimientos, este segundo camino es lo que él llama a “la ecología del conocimiento”, que tiene que ser uno de los conceptos fundamentales de la epistemología del Sur. A su vez, la ecología de los conocimientos enfrenta dos problemas:

- a) la forma de comparar los conocimientos, habida cuenta de la diferencia epistemológica, a esto responde lo que Boaventura llama traducción (forma específica, más o menos a través de los procedimientos para la búsqueda de concor-

dancia y proporción que permitan enfoques, y este hecho inevitablemente de reciprocidad, no el conocimiento, por lo tanto, ocupando el lugar de un saber dominante;

- b) cómo crear el conjunto de conocimientos que participa en un dado ejercicio de la ecología del conocimiento desde que la pluralidad del conocimiento es infinito –lo que Boaventura llama artesanía de las prácticas- a asumir que el lugar para el debate de los conocimientos no es sólo un lugar exclusivo por el conocimiento, por ejemplo, las universidades o centros de investigación.

Como sostiene Boaventura, “El lugar de enunciación de la ecología de conocimiento son todos los lugares donde el conocimiento se convoca a convertirse en experiencia transformadora”. Cuando utiliza la metáfora de la apuesta de Pascal (basado en la racionalidad y la razonabilidad de la fe) y lo que nos impulsa a trabajar duro sobre la base de la incertidumbre de las posibilidades de transformación: La apuesta es la metáfora de la precaria construcción, pero mínimamente creíble, la posibilidad de un mundo mejor, es decir, la posibilidad de emancipación social, sin la cual el rechazo de la injusticia en el mundo de hoy y antes de no conformidad no tiene sentido. La apuesta es la metáfora de la transformación social en un mundo donde las opiniones negativas y las razones (que fue rechazada) son mucho más convincente que las razones positivas (la identificación de lo que uno quiere y cómo llegar). Las epistemologías del Sur, se entienden básicamente como el reclamo de nuevos procesos de producción y valoración de conocimientos (científicos y no científicos). Partiendo de la interrelación de las diferentes clases y grupos sociales ante el sistema de injusticias y discriminaciones causadas por el capitalismo y colonialismo. La comprensión del mundo va más allá de la comprensión del mundo occidental. La diversidad del mundo es infinita, es decir, el mundo está conformado por distintos seres, pensamientos y formas de sentir. Las relaciones socioculturales varían de acuerdo a los espacios geográficos.

Partiendo de estas dos premisas mencionas, la epistemología del Sur tiene dos ideas centrales: i) Ecología de los saberes: No hay ignorancia o conocimiento general. Propone que la sociedad moderna está centrada en el conocimiento científico occidental y no permite el acceso de ningún otro conocimiento que no pueda expresarse en parámetros pre determinados por dicho sistema.

Las medidas alternativas en muchos casos son visto como prácticas de menor importancia o poca veracidad. Es ahí donde falla el conocimiento científico, pues las formas hegemónicas solo entienden de límites internos (restricciones del mundo real), a diferencia de las formas alternativas que reconocen límites externos (intervención de distintos conocimientos). Entonces la ecología de los saberes, sugiere que es importante plantear una confrontación y diálogo entre conocimientos (científicos y no científicos) para superar la ignorancia de uno y de otro. Generando así nuevos conocimientos que partan a la búsqueda de un equilibrio o justicia social (cognitiva), en el cual se reconoce no solo la existencia de un conocimiento científico sino de formas alternativas de conocimiento y cómo éstas se interconectan a partir de las prácticas científicas. La utilización contrahegemónica de la ciencia moderna, dentro de la ecología de saberes, constituye una exploración entre estos conocimientos (científicos y no científicos); y ii) la traducción intercultural. Esta segunda idea, propone entender de manera recíproca los diferentes conocimientos o prácticas culturales existentes en determinados espacios sin categorizarlos, evitando así una canibalización o desvaloración de culturales existentes en un determinado lugar.

La traducción intercultural asume dos importantes funciones: i) La hermenéutica diatópica, a través de la cual se contrastaran las características, formas de organización y prácticas de dos o más culturas y como estas aportan conocimientos a las realidades de los lugares que comparten o cohabitan. Como se ha señalado, la hermenéutica diatópica parte de la idea de que todas las culturas son incompletas y solamente alcanzaran un universalismo relativo a través de la confrontación y el dialogo con otras culturas; ii) las formas de organización y objetivos de acción de los movimientos sociales actuales. La traducción de estas prácticas es relevante entre prácticas no hegemónicas, dado que la inteligibilidad reciproca es la articulación base. Entonces, a partir de esta articulación, es que la traducción intercultural trata de esclarecer lo uno y separa estos movimientos y sus diferentes practicas (posibilidades y límites de articulación o agregación entre ellos).

La labor que realiza la traducción intercultural resulta compleja, pues incide simultáneamente en los saberes y las culturas y en las prácticas y agentes (movimientos sociales), es decir, identificar los elementos que unen y separan a las diversas organizaciones sociales existentes. Ninguna cultura es completa, todos

se complementan en la medida que el intercambio de saber sea favorable para ambos. ¿Y qué pasa si es desfavorable? Entonces habría que indagar cuales son los mecanismos que se han implementado, si han cumplido con los objetivos pactados o no. Es como decir: no pretendamos que los derechos humanos sean universales si no han sido diseñados con participación de todas las culturas, se ha querido englobar en el marco occidental sin ser previamente entendidos, escuchados y respetados a los pueblos indígenas y esto simplemente a desbordado en el rechazo por parte de estos a las imposiciones legales para ser un “ciudadano del mundo”. La ley no puede ser universal si solo es creado por un grupo social y para este grupo. Lo moderno no siempre es sinónimo de progreso.

El interculturalismo latinoamericano está basado en la distinción entre culturas dominantes y subalternas, más que entre mayoritarias y minoritarias. Para Walsh (2009:28), América Latina se caracteriza por relaciones de desigualdad entre culturas legadas por la dominación colonial, que no necesariamente coinciden con su carácter mayoritario o minoritario y que ella, siguiendo a Anibal Quijano, denomina “colonialidad” (2000: 342-386): un patrón de poder sustentado en la idea de raza como herramienta de jerarquización social. Así, existen sociedades pluriculturales dominadas por estados monoculturales. En muchos de los países, las élites blancas o mestizas han copado los lugares de poder y los estratos sociales altos, mientras que las antiguas “castas” de la Colonia, indígenas y afrodescendientes, están confinados a los estratos bajos (cf. Walsh,2009: 125). En consecuencia, en aquellos países donde la cultura mestiza es mayoritaria, la colonialidad puede concordar con la distinción entre minorías y mayorías. No obstante, donde el mestizaje es menos marcado, lo que existe es la dominación de una cultura minoritaria. En cualquier caso, la colonialidad impide una relación dialógica y equitativa entre culturas, por la que apuesta el concepto de interculturalidad.

Finalmente, siguiendo la lectura que hace Catherine Walsh (2009: 125), el concepto de interculturalidad, igual que el multiculturalismo, apunta a relaciones equitativas entre culturas, pero enfatiza en los intercambios y el aprendizaje mutuo entre ellas. Las relaciones y el aprendizaje tienen lugar cotidianamente donde existe diversidad cultural, pero se llevan a cabo en condiciones de desigualdad o colonialidad. La interculturalidad es un proyecto descolonizador: propugna por que desaparezca toda desigual-

dad entre culturas. Ello no implica eliminar el carácter siempre conflictivo de las relaciones entre culturas, sino actuar sobre las estructuras, instituciones y relaciones que producen la diferencia como desigualdad y tratar de construir puentes de interrelación entre culturas. De acuerdo con Walsh, la interculturalidad significa el contacto e intercambio entre culturas en términos equitativos; en condiciones de igualdad. El intercambio siempre es conflictivo. Pero los seres humanos comparten muchos aspectos, lo cual permite el diálogo. Se trata de romper con las relaciones de subordinación entre culturas para garantizar un “con-vivir” en condiciones de respeto mutuo. Un enriquecimiento mutuo entre las culturas que no implica diluir la identidad de los interlocutores para formar una síntesis única.

Esta perspectiva se basa en una concepción muy diferente de la otredad de la que sostiene el multiculturalismo. La interculturalidad, según Walsh (2009), apuesta por un reconocimiento del otro como sujeto, como otro yo, igual y al mismo tiempo diferente a mí. Este es el criterio de justicia entre culturas por el que apuesta el interculturalismo. Reconocer a la otra cultura solo como igual puede equivaler a desconocer su particularidad y tomarla como idéntica a la cultura propia (asimilacionismo). Pero reconocerla solamente como diferente puede generar una relación de desigualdad (colonialidad). Una relación justa implica reconocer a la otra cultura como igual y diferente a la cultura propia en forma simultánea. Y es aquí donde la propuesta de la hermenéutica diatópica cobra especial relevancia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ansion, J. (2007), “La interculturalidad y los desafíos de una nueva forma de ciudadanía”, en AA. VV., *Educación en ciudadanía intercultural*. Lima, PUCP, pp. 37-62.
- Betti, Enrico (1994), “¿Cómo argumentan los hermenéutas?”, en: Vattimo, Gianni (compilador), *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Norma.
- De Sousa Santos, Boaventura (2009), *Una epistemología del Sur*, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores/CLACSO.
- De Sousa Santos, Boaventura (1997), “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, en *Análisis político*, núm. 31 pp. 29-56.

- De Sousa Santos, Boaventura (1998), "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos", en *De la mano de Alicia*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre Editores/ Facultad de Derecho Universidad de los Andes/ Ediciones Uniandes.
- Fornet Betancourt, Raúl (2000), "Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas", en *Interculturalidad y globalización*, San José, DEI.
- Gadamer, Hans Georg (1998), "La diversidad de lenguas", en *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós
- Mignolo, Walter (2005), "La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas", en *AdVersus*, año II, núm 3 (2005). Disponible en: www.adversus.org/indice/nro3/articulomignolo.htm (fecha de consulta: febrero 2016)
- Panikkar, Raimon (1996), "Filosofía y cultura: una relación problemática", en *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*, Aachen, Verlag der Augustinus.
- Portocarrero, Gonzalo, Comentario de *Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos*, publicado en su blog, sección textos comentados (<http://gonzaloportocarrero.blogspot.com/2005/08/27/hacia-una-concepcion-multicultural-de-los-derechos-humanos-boaventura-de-souza-santos/>)
- (2002), *El discurso intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Quijano, Anibal (2000), "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research*, vol. XI, núm. 2 , pp. 342-386.
- Taylor, Charles (1993), *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*, México, FCE.
- Tubino, Fidel (2003), *Interculturalizando el multiculturalismo*, Monografías CIDOB.
- Walsh, Catherine (2009), *Interculturalidad, Estado, sociedad*, Quito, UASB-Abya-Yala.

TÓPICOS ARGUMENTATIVOS DE LA IDENTIDAD AMERICANA: EL ETHOS DEL ENSAYISTA EN LA EXPRESIÓN AMERICANA, DE JOSÉ LEZAMA LIMA

ARGUMENTATIVE TOPICS OF THE AMERICAN IDENTITY: THE ETHOS OF THE ESSAYIST IN THE AMERICAN EXPRESSION, OF JOSE LEZAMA LIMA

АРГУМЕНТАТИВНЫЕ ПРИЕМЫ АМЕРИКАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ЭТОС ЭССЕИСТА В АМЕРИКАНСКОЙ ЭКСПРЕССИИ ХОСЕ ЛИЗАМА ЛИМА

Juan Carlos Carmona Sandoval

Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen: Con base en la retórica antigua, en este capítulo se analiza la argumentación que surge del *ethos* previo y discursivo del autor en *La expresión americana*. El yo discursivo del ensayista pone en juego sus costumbres y su capacidad literaria para defender su visión de la identidad americana, en la que el estilo barroco tiene una importancia esencial. Se constata la gran coherencia que existe entre la causa de LEA y las costumbres de José Lezama Lima, así como entre ese *ethos* prediscursivo y el *ethos* que el yo de la enunciación va construyendo con su discurso mismo. Se confirmó que la literatura no solamente contiene identidad, sino que la crea.

Palabras clave: retórica, literatura latinoamericana; ensayo; *ethos*

Abstract: Based on ancient Rhetoric, the argumentation that arises from *The American Expression* author's both prior and discursive *ethos* is analyzed in this chapter. Essayist discursive self puts its customs and literary abilities to defend his vision of American identity, where the Baroque style has an essential importance. Great coherence between the cause of LEA and José Lezama Lima customs was found, as well as between the pre-discursive and discursive *ethos*. It confirms that literature not only contains, but creates identity.

Keywords: Rethoric; Latin American literature; essays; *ethos*

Резюме: В данной статье анализируется, с опорой на античную риторику, аргументация дискурсивного этоса автора в *Американской экспрессии*. Дискурсивное «я» эссеиста вводит в игру свои привычки и литературные способности, чтобы защитить свое видение американской самобытности, в которой огромное значение принадлежит барочной стилистике. Выявляется сторговая последовательность между LEA и привычными приемами Хосе Лезама Лима, равно как и тесная связь между предискурсивным этосом «я» персонажа, который строится вместе с самим дискурсом. Тем самым подтверждается, что литература не только имеет свою идентичность, но и создает ее.

Ключевые слова: Риторика, латиноамериканская литература, эссе

En todo americano hay siempre un
gongorino manso

JLL

INTRODUCCIÓN

Conocedor profundo de la tradición literaria hispanoamericana y observador avezado de los debates teóricos de su circunstancia histórica y cultural, el editor y polígrafo cubano José Lezama Lima logró, con las cinco conferencias de *La expresión americana*¹, insertarse en la tradición ensayística del pensamiento americano y aportar una visión original sobre la identidad cultural de América en devenir, visión sustentada en la naturaleza del continente y su historia cultural, forjada en contrapunto con las visiones que negaban a Hispanoamérica toda posibilidad de desarrollo propio e incluso de asimilación a la cultura europea.

La tradición ensayística americanista se fue tejiendo con reflexiones obligadas por las crisis históricas, las circunstancias políticas y las corrientes ideológicas vigentes en cada etapa de la historia. Así, diversos intelectuales hispanoamericanos propusieron distintos enfoques y propuestas de solución para abordar la problemática de la identidad como una “angustia ontológica”, diría Irleamar Chiampi. Entre los forjadores más conocidos de esa tradición esta investigadora cita a Facundo Sarmiento, José Martí, Francisco Bilbao, José Victorino Lastarria, en el siglo XIX, y a José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Ricardo Rojas, Pedro Henríquez Ureña y José Carlos Mariátegui, en el siglo XX, como parte de un primer bloque. Así como a Fernando Ortiz, Alfonso Reyes, Mariano Picón Salas y Alejo Carpentier, como parte de un segundo bloque que acabó por reconocer el mestizaje de América como “nuestro signo cultural [...] asumiendo la heterogeneidad de su formación racial sin renunciar al ambicionado universalismo” (Chiampi, 2005: 11-13). A diferencia de esa tradición, Lezama Lima también incluye en su visión continental a Estados Unidos, por ser parte de una geografía única, y, quizás por influencia de María Zambrano, se auxilia de una prosa más lanzada hacia la expresividad lírica y el logos poético que contenida en una sintaxis

¹ Originalmente fueron cinco conferencias que luego se publicaron como capítulos de un gran ensayo. Sus títulos son: I. Mitos y cansancio clásico; II. La curiosidad barroca; III. El Romanticismo y el hecho americano; IV. Nacimiento de la expresión criolla, y V. Sumas críticas del americano.

lineal y una semántica unívoca, como generalmente ocurre en la prosa historiográfica y filosófica.

Así, para leer la prosa de Lezama Lima cabe tomar en cuenta la advertencia de Mansilla Torres (2006): la literatura no solamente contiene identidad, sino que la crea, particularmente tratándose del género del ensayo. Aullón de Haro (1992: 128) ubica al ensayo literario como un género “reflexivo”, que se mueve en un área de indeterminación en donde se intersectan ciencia, pensamiento y arte, un espacio de hibridación donde el discurso del ensayo:

se constituye como núcleo radical de vinculación, o como simultánea relación de conjunción y disyunción, entre discurso teórico y discurso artístico. Su formulación, dicho simplícidamente, responde a la variabilidad de hibridación entre un lenguaje conceptualizador y organicista predominantemente denotativo y un lenguaje plurisignificativo de expresión artística predominantemente connotativo (Aullón de Haro: 1992: 127).

El dueño de esos dos lenguajes, desde luego, es el autor: el Yo que toma posición sobre el mundo y sobre sí mismo, y al verbalizar esa posición genera un estilo. Cobra relevancia entonces el hecho de que “la literatura no produce identidad sólo por la vía de reafirmar lo identitariamente dado”, sino que también la genera mediante “la problematización de la realidad referida y de las estrategias retóricas constituyentes de los discursos” (Mansilla Torres, 2006: s/n).

Por ello, en este estudio de *LEA*² usamos el instrumental teórico-metodológico de la retórica antigua, tratando de observar la manera en que José Lezama Lima construye su credibilidad como autor de un ensayo en el que se propone una nueva forma, una forma poética, de interpretar la historia cultural de América (Lezama Lima, 2005, y Chiampi, 2005) y a partir de ésta proponer al continente como “un espacio gnóstico”. Dada la importancia que en el ensayo tienen tanto las ideas como el estilo en que son planteadas y argumentadas, probaremos las capacidades explicativas de la teoría y el método que nos ha legado la retórica antigua.

² Este ensayo es resultado de una investigación más amplia, en la que se observa cómo opone Lezama Lima la identidad de América Latina a Occidente; cuáles son los referentes que él identifica como signos identitarios de América Latina y cómo argumenta retóricamente la existencia de estas construcciones.

Recordemos que la argumentación retórica comprende el *ethos* (la credibilidad que genera el orador), *pathos* (la apelación a las emociones del auditorio) y *logos* (las razones expresadas en el discurso mismo por medio del conocimiento que se vierte en el texto). Dada la importancia de ese yo que en el ensayo hace uso de sus dotes verbales expresivas e imaginativas para proponer una visión original del mundo, o de algún aspecto de éste, aquí nos centraremos en observar la manera en que Lezama Lima argumenta en *LEA* con el *ethos*.

RETÓRICA

Aristóteles definió la retórica como “facultad de hacer contemplar lo persuasivo, admitido respecto a cada particular” (2002: 5), estableció una agrupación de las *probaciones artificiales* poniendo como base la tripartición de “el que habla” (orador), “disponer de alguna manera al oyente” (público) y “el discurso mismo” (asunto), y dividió las “persuasiones”, en “sin arte” y “dentro del arte”. Entre las primeras incluyó a las que “no han sido suministradas mediante nosotros, sino que anteriormente existían, como testigos, torturas, escritos y cosas semejantes”; mientras que “dentro del arte” incluyó las que puede inventar el orador: “el carácter del que habla” (*ethos*), “disponer de alguna manera al oyente” (*pathos*), y “el discurso mismo” (*logos*) (2002: 6).

Así, dice Beristáin, “Los argumentos y las ideas funcionan como instrumentos intelectuales (que convencen) o como instrumentos afectivos (que conmueven) para lograr la persuasión” (2013: 273). Por ello, la invención de un discurso consta de tres elementos: costumbres, que prueban el carácter fidedigno del orador (pruebas éticas: *ethos*) y están orientadas al *delectare* del auditorio; pasiones, que buscan la moción de las emociones en los oyentes (pruebas patéticas: *pathos*) y están dirigidas a mover (*move*) al auditorio, y las consecuencias lógicas de la exposición del asunto mismo (pruebas reales: *logos*), que están al servicio del *docere*, enseñar o instruir al auditorio.

Visto que el *ethos* implica el carácter del orador, éste cobra una importancia fundamental en el discurso, toda vez que es “por medio del carácter, cuando de tal manera es dicho el discurso, que hace fidedigno al que habla. Pues a los honestos más creemos y con más rapidez” dice Aristóteles (2002: 6). Asimismo, este autor aclara que esto debe ocurrir mediante el discurso y no “por

estar juzgado de antemano qué clase de persona es el que habla” (2002: 6). Sin embargo, autores modernos, como Dominique Mainguenu y Oswald Ducrot, distinguen entre “*êthos* dicho y *êthos* mostrado”:

elêthos dicho corresponde a lo que Ducrot llama *el locutor como λ*, el locutor como ser o personaje del mundo. Se trata de los casos en los que el locutor se autor representa explícitamente con ciertas cualidades; el *êthos* mostrado, en cambio, corresponde a lo que Ducrot llama *el locutor como tal*, que es la fuente de la enunciación: se trata en este caso de un *êthos* implícito, una imagen que surge del orador a partir de indicadores diversos. Asimismo, (Ducrot) diferencia el *êthos* discursivo, la imagen del orador construida por el propio discurso, del *êthos* prediscursivo, las representaciones del orador que posee el auditorio antes de que este tome la palabra (Vitale, 2013: 9).

Basándose en Isócrates, Ruth Amossy también distingue entre el *ethos* o la credibilidad que surge del discurso y la que surge del estatus social del orador, y apuntala la idea de que existe un *ethos* que “se apoya en la autoridad individual e institucional del orador (la reputación de su familia, su estatus social, lo que se sabe de su modo de vida, entre otros elementos)”, al cual denomina *ethos* “previo” (Vitale, 2013: 10), y que, desde luego, tiene que ver con las costumbres. Visto así, el *ethos* prediscursivo o previo formaría parte de las persuasiones sin arte. Liliana Weinberg apunta que el *ethos* prediscursivo radica en el ámbito del “productor de la enunciación”; mientras que el *ethos* discursivo sólo es atribuible al producto, al “yo de la enunciación enunciada” (2011a: 37). Entonces tenemos que José Lezama Lima ostenta un *ethos* prediscursivo, mientras que el yo de la enunciación enunciada o *ethos* dicho por Lezama Lima construye su *ethos* dentro del discurso mismo de LEA.

ETHOS PREDISCURSIVO

En la tradición retórica se distinguen seis etapas en la configuración del discurso, desde su planeación hasta su ejecución: *intellectio* (donde se define la causa y se prevén las condiciones en las que será expresado el discurso, incluyendo el tipo de público al que va dirigido), *inventio* (búsqueda de los argumentos con los que se defenderá la causa), *dispositio* (definición del orden el que

aparecerán los argumentos), *elocutio* (donde se adecua el lenguaje al tipo de público al que va dirigido), memoria (memorización del discurso mediante la nemotecnia) y *actio* (ejecución del discurso ante el público y para la cual existe toda una codificación de la entonación de la voz y el lenguaje corporal que apoya la argumentación. Así, antes de iniciar la producción del discurso, el orador debe evaluar si él es un rétor idóneo para la causa que va a defender, cuál es el género de ésta, qué tan defendible es; la condición y actitud del público al que va dirigido el discurso, el referente del discurso y el contexto de la comunicación, actividades que constituyen la operación retórica denominada *intellectio* (Albaladejo, 1991: 65-71). Como se ve, en esta etapa cobra suma relevancia el *ethos* prediscursivo del orador.

En este acápite observaremos cuál es el *ethos* prediscursivo (cfr. Vitale, 2013) con el que José Lezama Lima (1910-1976) dicta a principios de 1957 las cinco conferencias que componen *LEA*, pues cabe preguntarse por qué habría que prestar atención a una escritura en la que abundan los errores de puntuación, donde las citas, si nos atenemos a la edición anotada por Irlemar Chiampi, frecuentemente presentan erratas e imprecisiones, y donde los anacolutos enturbian la comprensión de un discurso que se desentiende de la *perspicuitas*, y se complace en la expresividad poética. Sobre este aspecto de la escritura lezamiana Roberto González Echeverría ha dicho que:

Los ensayos de Lezama están plagados de anacolutos, anfibologías, oraciones defectuosas, idiotismos, neologismos, alusiones certeras y erradas, pero en todo caso proliferantes [...] Y sin embargo, los ensayos de Lezama son textos brillantes, con momentos de elevación no alcanzados por Paz, Cortázar o Carpentier (González Echeverría, citado en Ugalde Quintana, 2006: 8).

Veamos, como ejemplo, un anacoluto en *LEA* con el cual inicia un párrafo: “Para impedir cualquier conclusión, tan falsamente gozosa como desaprensiva, en su apariencia semejante a la de algunos irreductibles sectores sobre los cuales Oswald Spengler pareció haber ejercido una influencia deslumbrante, con los llamados por la historiografía contemporánea hechos homólogos” (2005, 62). Y ahí termina la ‘oración’ ¿Para impedir cualquier conclusión, qué?

Más acá de la *oscuritas* como estrategia retórica, que habremos de abordar más adelante, ese estilo proliferante y expresivo del productor de la enunciación tal vez puede ser explicado por el método de trabajo empleado por José Lezama Lima, de quien Ciro Bianchi Ross, compilador y editor de sus diarios, apuntó:

No escribe nunca a máquina, ni siquiera cuando siente el texto ya hecho, y revisa muy poco lo que ha escrito. Nuevos poemas, fragmentos de su próxima novela e ideas para ensayos le afluyen con facilidad, pero los medita mucho antes de llevarlos al papel, Cuando decide hacerlo, más que inventar se dicta a sí mismo, Después María Luisa, su esposa, mecanografía el manuscrito (2010: 122).

Acerca de cómo emprende la tarea de escribir un nuevo libro, Lezama Lima respondió a Bianchi, en una serie de entrevistas — concedidas entre 1970 y 1975, y editadas como una sola bajo el título “Asedio a Lezama Lima” —, lo siguiente:

Yo no tengo método de trabajo. Escribo cuando tengo apetito para expresarme, para configurar para penetrar en un coto desconocido. Pero generalmente trabajo en el crepúsculo, y a veces en la medianoche cuando el asma no me deja dormir y entonces decido irme a una segunda noche y empiezo a verme las manos penetrando en el hálito de la palabra. Podemos decir que el método cubano de trabajo intelectual es la suma de poquedades. Todos los días se escribe un poco, con apetito, con gusto, con voracidad verbal [...] (Bianchi, 2010: 151).

Es en esa voracidad verbal donde surge el *ethos* discursivo del ensayista, cuya fuente es el hombre que veintidós años antes había publicado su primer ensayo, “Tiempo negado” (1935), en la revista *Grafos*, y dos años después de este debut había sacado a la luz la revista *Verbum* (1937), órgano oficial de la Asociación Nacional de Estudiantes de Derecho de Cuba, su primera publicación periódica. Ahí se estrenó como poeta con “La muerte de Narciso”, y publicó por primera vez una conferencia: “El secreto de Garcilaso”. De *Verbum* sólo se editaron tres números (Alvarenga, 2002).

La breve vida de esa publicación fue suficiente para dejar claros tanto la ambiciosa vocación del editor José Lezama Lima como su gusto por la literatura barroca. Lezama queda bien plantado como editor de textos artístico-literarios cuando, a los veintisiete

años, logra incluir en la revista *Verbum* dos textos del connotado poeta hispano Juan Ramón Jiménez: “El brazo español”, ensayo sobre cuatro pintores iberos contemporáneos [Eduardo Rosales, José Gutiérrez Solana, Juan de Echevarría, Eduardo Vicente] y “Límite de progreso”, un artículo que reúne diversas notas tomadas por Jiménez durante una estancia en Nueva York (Alvarenga, 2002). En cuanto a su entusiasmo por el barroco español, Lezama lo muestra claramente en la tópica de “El secreto de Garcilaso”, pero también por la poética que empieza a delinear en “La muerte de Narciso”.

En agosto de 1939, Lezama insiste en publicar una revista literaria y lanza *Espuela de Plata. Cuaderno Bimestral de Arte y Poesía*, revista que se publicó desde entonces y hasta agosto de 1941, con un total de seis números (Enciclopedia Britannica, s/f). A esta empresa sucedería *Nadie Parecía. Cuaderno de lo Bello con Dios*, una revista de arte y poesía con orientación católica, cuyo primer número apareció en septiembre de 1942 y fue publicada hasta marzo de 1944, codirigida por Lezama y el sacerdote y poeta Ángel Gaztelu. Poco tiempo después, en la primavera de 1944, José Rodríguez Feo y José Lezama Lima empezaban a coeditar la revista *Orígenes*, publicación emblemática sobre la cual escribió Rodríguez Feo en 1987: “La crítica, tanto nacional como internacional, ha reconocido que la revista *Orígenes* y el grupo que fue aglutinándose a través de los años alrededor de sus fundadores, a partir de 1944, representan el más alto exponente de la labor cultural cubana en los doce años de su publicación” (Rodríguez Feo, 1991: 9).

Y con objeto de reforzar su opinión cita al académico José Prats Sariol para enumerar “los rasgos más sobresalientes” de *Orígenes*: “La representatividad histórica-cultural [sic], la integridad literaria y artística, la ruptura del fatalismo generacional, la contemporaneidad universal, el rescate de lo cubano, el concepto de solidaridad latinoamericana y la diversidad afirmativa” (Rodríguez Feo, 1991: 9).

La correspondencia entre los codirectores de *Orígenes* da cuenta de una orientación editorial culterana, cosmopolita, elitista, en búsqueda siempre de las más reconocidas plumas de los ámbitos hispanoamericano, anglosajón y francés. Además, las cartas entre ambos codirectores no sólo dejan ver el interés por los textos que habrán de publicarse, sino cómo compartían lecturas

y valoraciones al vuelo sobre las mismas³. Por ejemplo, luego de que Rodríguez Feo hubo conseguido una colaboración de Georges Santayana, Lezama Lima le escribió en abril de 1949 desde la Habana: Albricias por lo de Santayana. Pescaste trucha mayor y el próximo *Orígenes* se irá a letras áureas en su primer número para la gloria del '49... Mándame copia de la carta que te envió para publicarla en *Orígenes*, en un lugar oportuno (Rodríguez Feo, 1991: 154).

En las siguientes líneas de la misma carta deja entrever el ambiente cultural en que se desenvolvía Rodríguez Feo en Estados Unidos:

Es imperdonable que no le dieras a Américo Castro mi dirección; me hubiera gustado charlar con él, o por lo menos tener directas noticias tuyas. Vinieron también [a la Habana] [Antonio] Castro Leal, José Luis Martínez, etcétera [...] Tú te has acostumbrado a esa vida de *diletantti* de hoy, conciertos en Nueva York, exposiciones retrospectivas ([Pablo] Picasso o [Georges] Braque), amistades de relumbrón y sensaciones meramente artísticas. Aquí, en La Habana, tu vida tendría que ser más profunda y comienzas a ir del desconcierto al hastío, del hastío a un tranquilo y disfrutado caos.

[...]

Posible sumario del *Orígenes* 21, según el número de página que alcance George Santayana: Jorge Guillén, Fina García Marruz, Cintio Vitier (nota sobre el libro de E.[Eliseo] Diego), V.[Virgilio] Piñera, *Falsa alarma* (teatro), Vicente Gaos, "Señales" (referencias a problemas actuales de nuestro paisito), la muerte de F. [Fidelio] Ponce de León. Y también alguna referencia a la muerte de [Ramón] Guirao.

Hay también la posibilidad (es casi segura): la publicación de unas páginas de viaje de un discípulo de [John Henry] Newman [Charles Augustus Murray], sobre Cuba. Lo de [Jonathan] Jenkins, Eliseo [Diego], a quien se lo di, no lo ha terminado" (Rodríguez Feo, 1991: 155).

³ Entre los colaboradores cubanos se cuentan Alejo Carpentier, Roberto Fernández Retamar, Fayad Jamis, Samuel Feijóo, Eugenio Florit, Enrique Labrador Ruiz, Lydia Cabrera, Virgilio Piñera, Clea Solís... Y entre los extranjeros, Juan Ramón Jiménez, Aimé Césaire, Paul Valéry, Vicente Aleixandre, Albert Camus, Luis Cernuda, Paul Claudel, Macedonio Fernández, Paul Éluard, Gabriela Mistral, Octavio Paz, Alfonso Reyes, José Revueltas, Rufino Tamayo, Theodore Spencer, Thomas Stearns Eliot y George Santayana.

Por otra parte, López Segrega define a los poetas agrupados en torno a *Orígenes* como “católicos, universitarios”, que “pertenecen a la burguesía”, impulsores de un “arte hermético y alejado de todo lo profano [...] que les brinda un psicoanálisis y una catarsis [...] (lo cual) les proporciona un asidero firme en su infinito dudar, y sobre todo” habrá de calmar “sus apetitos y necesidad de trascendencia” (1977: 88).

Según el propio Lezama, *Orígenes* “resolvió un criterio de selección cubano-hispanoamericano y lo que se hacía en ese momento en el mundo [...] fue] un taller de tipo renacentista, creando en una gran casa, animado por músicos, dibujantes, poetas, tocadores de órgano [...] fue en realidad la generación de *Orígenes* la que impuso la expresión nueva y el espíritu de modernidad” (*Cuba literaria*, s/f: s/n).

Todo esto forma parte del *ethos* previo de José Lezama Lima, quien al momento de dictar las cinco conferencias de *LEA* no sólo contaba entre sus ‘costumbres’ la de ser codirector de esa portentosa publicación, sino un especialista en literatura barroca y un amigo entrañable de muchos de los colaboradores. Aparece entonces como un rétor que busca insertarse en la tradición del ensayo de pensamiento americanista, con una notable competencia intelectual para defender, ante una audiencia sofisticada, compuesta por intelectuales latinoamericanos y europeos, no sólo la causa de la identidad del continente americano, sino también un estilo de vivir esa identidad, un método de interpretación de la historia y una amplia teoría cultural que, entre otras cosas, se propuso combatir la hegeliana idea, puramente especulativa, de que América Latina carecía de toda potencialidad de desarrollo original. Y todo lo anterior, en un contextopersonal donde, tras el cierre de *Orígenes* en 1956, José Lezama Lima parecía buscar un medio para expresar la vigencia de su voz y de su pensamiento entre las élites intelectuales del mundo hispanoamericano.

Ese *ethos* prediscursivo con el que Lezama Lima emprende la elaboración de *LEA*, permite vislumbrar tanto el público al que van dirigidas las conferencias—audiencia que superaría con mucho a quienes estuvieron presentes en el Centro de Altos Estudios del Instituto Nacional de Cultura de Cuba los días 16, 18, 22, 23 y 26 de enero de 1957—como los objetivos pragmáticos de su discurso. Veamos ahora cómo se confirman estos indicios al observar la manera en que el rétor argumenta desde su *ethos* discursivo.

ETHOS DISCURSIVO

Las primeras veinte palabras de *LEA* corroboran las costumbres de José Lezama Lima, es decir, su *ethos* elitista, al tiempo que delimitan la audiencia a la que va dirigido su discurso: “Sólo lo difícil es estimulante; sólo la resistencia que nos reta es capaz de enarcar, suscitar y mantener nuestra potencia de conocimiento [...]” (Lezama Lima, 2005: 57). Y lo hace, como se ve, con el enca-recido énfasis anafórico en el breve y excluyente adverbio ‘sólo’. Se observa así que este discurso no está hecho para halagar a las masas ni para adoctrinar incultos, sino para dialogar con aquellos que saben paladear el amargo cacao de la demora intelectual. En ese famoso íncipit cabe escuchar el retintín de la sentencia con que Góngora defiende la *obscuritas* y el asianismo (Albaladejo, 1991: 126) como una estrategia retórica para delimitar a su auditorio: “Demás, que honrra me ha causado hazerme obscuro a los ignorantes, que essa es la distinción de los hombres doctos, hablar de manera que a ellos les parezca griego, pues no se han de dar las perlas preciosas a animales de cerda” (Góngora; citado en Azustre Galiana, 2005: 44).

Así, Lezama apuesta por la literatura difícil, esa que Octavio Paz (1986) asocia con los tiempos de crisis, cuando el sentido común ya no es útil para entender la realidad y hay que formular un nuevo pensamiento que nos sirva como punto de referencia para transformar la realidad. Y vaya que en este caso se cumple esa condición, las conferencias de *LEA* fueron dictadas en enero de 1957, apenas dos meses después del desembarco en Cuba del *Granma* por los revolucionarios del Movimiento 26 de Julio, y dos años antes de que los barbudos insurgentes comandados por Fidel Castro irrumpieran con sus fusiles al viento en La Habana, acabando así con los siete años de la dictadura de Fulgencio Batista.

Si continuamos observando cómo avanza la prosa de Lezama Lima en “Mitos y cansancio clásico”, vemos que lanza las siguientes preguntas, que podrían parecer retóricas: “¿qué es lo difícil, lo sumergido, tan sólo, en las maternales aguas de lo oscuro?, ¿lo originario sin causalidad, antítesis o logos?” (Lezama, 2005: 57). Y se responde con este párrafo:

Es la forma en devenir en que un paisaje va hacia un sentido, una interpretación o una sencilla hermenéutica, para ir después hacia su recons-

trucción, que es en definitiva lo que marca su eficacia o desuso, su fuerza ordenancista o su apagado eco, que es su visión histórica. Una primera dificultad, es su sentido, la otra, la mayor, la adquisición de una visión histórica. He ahí, pues, la dificultad del sentido y de la visión histórica. Sentido o el encuentro de una causalidad regalada por las valoraciones historicistas. Visión histórica, que es ese contrapunto o tejido entregado por *laimago*, por la imagen participando en la historia (Lezama, 2005: 57).

Si bien oscura, pues no queda claro cuáles son los referentes del discurso—“un paisaje va hacia un sentido”, “su apagado eco”, “causalidad regalada”, “contrapunto o tejido entregado por la *imago*”— ¿acaso no es una prosa seductora?

Irrumpe el verbo copulativo con una fuerza performativa: “Es”. Y luego se encarecen los sustantivos por la anadiplosis de los artículos determinativos: “un paisaje ... una interpretación... una sencilla hermenéutica”, o bien, por la reiteración del adjetivo posesivo y de la conjunción disyuntiva: “su reconstrucción, su eficacia o desuso, su fuerza ordenancista o su apagado eco”; figuras de repetición que dan a la elocución un tono vehemente. Es clara la intencionalidad persuasiva por la vía de la desautomatización del lenguaje y del ornato elocutivo, que pican el interés del lector, cuyo oído interno se deja acariciar por la suavidad de los fonemas fricativos sordos, y los labiales y dentales sonoros: “forma”, “devenir” “paisaje” “sentido”, “después”, “definitiva”, “eficacia” “desuso”, “fuerza” “visión” “dificultad” (Lezama, 2005: 57).

A continuación, se lanza a “una sencilla hermenéutica” de cuatro imágenes renacentistas: “Septiembre”, de los hermanos Limbourg, en *El libro de las horas*, del Duque de Berry; *La cosecha*, de Pieter Brueghel el Viejo; *Canciller Rolin*, de Roger van der Weyden, y *Madonna del Canciller Rolin*, de Jan van Eyck.

Compara “Septiembre”, donde se observa un grupo de campesinos trabajando abnegadamente con el fondo de un castillo o ciudad amurallada, con “La Cosecha”, donde en medio de la feracidad de los campos, se muestra un grupo de campesinos descansando, bebiendo y comiendo bajo la sombra de un árbol, y concluye que “(en estos cuadros se encarnan) dos formas de campesinado. Una, diríamos, como vigilada por un hechizo; otra, abandonada al cantábile de su propia alegría, que se recrea en un tiempo ideal” (Lezama, 2005: 50). Al respecto, Ugalde considera que “Lezama quiere ilustrar con un cuadro medieval (“Septiem-

bre”), es decir, con un hecho artístico, las relaciones sociales del periodo histórico. Este lienzo, en palabras de Lezama, manifiesta el ‘sentido histórico’” (2006: 43). El cuadro de Brueghel, en cambio, donde se observa “el espíritu de kermesse para cumplimentar sus comidas y la propia alegría” (Lezama, 2005: 59), manifiesta la ‘visión histórica’. De esta manera, concluye Ugalde, “el sentido histórico se encarga de la historia real, la historia comprobable en los hechos; mientras que la visión histórica se extiende por las zonas de lo idealizado, lo que sólo se confirma por la intuición” (Ugalde, 2006: 44).

Por lo que toca a la comparación de las obras pictóricas *Canciller Rolin*, de Roger van der Weyden, donde el canciller aparece hincado y en actitud de orar, con el rostro de “un típico señor feudal, que mezcla los torneos y los juramentos, el pulso de las preocupaciones de gobierno con las más severas amonestaciones ascéticas” y *Madonna del Canciller Rolin*, de Jan van Eyck, donde el mismo personaje aparece sentado frente a una Virgen que sostiene un niño Dios y se lo presenta al señor feudal, ocurre un cambio que es atribuido por Lezama al hecho de que en este cuadro el canciller está “como penetrado de otra luz más alta que lo modifica al hombre y lo lleva a nueva vida” está representado con el mismo rostro severo, “torvo e indeclinable. Sin embargo, en el cuadro de Van Eyck, hay como un brillo alegre, como si el mismo hombre estuviese contemplando el misterio que se acerca”. De este modo, Lezama enfrenta dos símbolos que surgen de los cuadros para ilustrar su idea del sentido y visión histórica mediante el método del contrapunto, instrumentado por el productor del discurso y objetivado discursivamente —cabe decir, prosopopéyicamente— por el *ethos* discursivo del ensayista como “sujeto metafórico”, entidad capaz de elegir datos culturales con la potencia suficiente para, por obra de la *poiesis* del ensayista, generar nuevos sentidos y visiones históricas. El sentido histórico da cuenta de “ese mundo profano que acontece y se desenvuelve en la cotidianidad; la visión histórica aspira a dar cuenta del mundo sagrado. Ambos son símbolos del acontecer del hombre”, concluye Ugalde (2006: 45-46).

ETHOS DISCURSIVO Y SUJETO METAFÓRICO

Es preciso notar que Ugalde (2006) demuestra que Lezama ha obtenido sus ejemplos de *El otoño de la Edad Media*, del histo-

riador holandés Johan Huizinga, libro que el escritor cubano no menciona. El sujeto metafórico, el yo discursivo del ensayista, sin embargo, relaciona esas comparaciones con el hexagrama “puerta que se abre” del *I Ching* y una leyenda ecuatoriana sobre el origen del fuego para acabar exclamando: “¡Manes de Victoria y de Palestrina, erudita polifonía con cuatro momentos de cultura integrándose en una sola visión histórica!” (2005: 60). Expresa así su gozo por la comprobación de su método de contrapunto como procedimiento interpretativo de la historia.

Más adelante se pregunta el yo de la enunciación “Cómo se ha obtenido esa revolución, esa rotación de tres unidades para integrar una nueva visión, que es una nueva vivencia y que es otra realidad con peso, número y medida también”. Y se responde: “Lo que ha impulsado esas entidades ya naturales o imaginarias, es la intervención del sujeto metafórico, que por su fuerza revulsiva, puso todo el lienzo en marcha, pues, en realidad, el sujeto metafórico actúa para producir la metamorfosis hacia la nueva visión” (2005: 61-62).

Hay aquí todo un juego de espejos en el que el yo de la enunciación enunciada se desnuda ante el lector —entre centellas y humo de juegos pirotécnicos elocutivos— para recordarle quién habla. El sujeto metafórico es, pues, la imaginación poética puesta a generar nuevo conocimiento a partir de datos culturales constatables o imaginarios (pero verosímiles).

Desde luego, cuando Lezama proclama que es su subjetividad, objetivada como “sujeto metafórico”, la que elige las “entidades naturales” y las “entidades culturales imaginarias” para, mediante la comparación contrapunteada, derivar nuevas visiones históricas, cuando todo esto tiene lugar, observemos, José Lezama Lima está poniendo en juego su *ethos*, su credibilidad como intelectual autorizado para crear nuevas imágenes, para escribir bellamente y para dialogar con el canon Occidental. En consecuencia, el Lezama Lima prediscursivose erige así como un rétor idóneo para indagar el problema de la identidad americana y proponer una visión original sobre el devenir espiritual del continente. En esta empresa revisará la historia cultural de América, desde los mitos prehispánicos como el contenido en el *Popol Vuh*, pasando por el barroco americano —Aleijadinho, el indio Kondiori, Sor Juana, Carlos Sigüenza y Góngora—, que resiste a la Conquista y se revela como un estadio cultural que avanza hacia el pensamiento ilustrado; los héroes independentistas como

Fray Servando Teresa de Mier, Simón Bolívar, Simón Rodríguez, Francisco de Miranda, José Martí, hasta la inclusión de Herman Melville y Walt Whitman y su tradición protestante en unión con la tradición católica hispanoamericana para constituir un “espacio gnóstico” de enorme potencialidad y originalidad creadora que habrá de ser habitado por individuos libres de complejos. Dicho en palabras de Irleamar Chiampi, una de las mayores lecciones de *LEA* es que nos enseñó:

a ver, en su diseño del devenir americano, la imagen del propio autor. En él Lezama se mira para reconocer, en la *poiesis* demoniaca de sus poetas, artistas, personajes mitológicos e históricos preferidos, la marca de su ejercicio escritural, esa suma barroca que sigue renovando en la poesía, el ensayo o la ficción la literatura hispanoamericana con la radicalidad de una invención formal que recupera los fragmentos aditivos de nuestros imaginarios ancestrales (2005, 37-38).

REFLEXIONES FINALES

Cuando se habla de argumentación retórica, generalmente se le contrapone a la argumentación lógica y se establece la dicotomía entimema / silogismo; retórica / lógica. Sin embargo, desde Aristóteles quedó claro que en materia de discurso retórico existen tres formas de persuasión: el *ethos*, el *pathos* y el *logos*. En este trabajo nos hemos limitado a observar el carácter del orador José Lezama Lima y una breve muestra de *LEA* para indagar sobre la manera en que el *ethos* de este rétor argumenta en favor de la causa de la identidad americana dentro del discurso.

Resulta importante constatar la gran coherencia que se muestra entre la causa de *LEA* y las costumbres de José Lezama Lima, así como entre ese *ethos* prediscursivo y el *ethos* que el yo de la enunciación va construyendo con su discurso mismo.

Habrà que observar este texto desde la perspectiva del *pathos* y del *logos* para completar el análisis retórico de *LEA* y determinar qué otras estrategias retóricas utiliza Lezama Lima para proponer una interpretación original sobre la identidad americana.

REFERENCIAS

- Albaladejo, Tomás (1991), *Retórica*, Madrid, Síntesis.
- Alvarvenga, Luis (2002), “‘Sólo lo difícil es estimulante’. José Lezama Lima y la revista *Verbum*”, *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 56, pp. 95-108.
- Aristóteles (2002), *Retórica*, México, UNAM.
- Aullón de Haro, Pedro (1992), *Teoría del ensayo como categoría polémica y programática en el marco de un sistema global de géneros*, Madrid, Verbum.
- Azautre Galiana, Antonio (2005), “Citas de autoridades y argumentación retórica en las polémicas literarias sobre el estilo culto”, *Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica*, núm. 14, pp. 36-72. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/00362841977972839932268/029206.pdf?incr=1>
- Beristáin, Helena (2013), *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México.
- Bianchi Ross, Ciro (2010), “Asedio a Lezama Lima”, en José Lezama Lima, *Diarios 1939-1949 / 1956-1958*, La Habana, UNIÓN.
- Chiapi, Irleamar (2005), “La historia tejida por la imagen”, en José Lezama Lima, *La expresión americana*, México, FCE.
- Cuba literaria (s/f), “José Lezama Lima, Bibliografía pasiva. Revistas”, en *Cuba literaria. Portal de Literatura Cubana*, Instituto Cubano del Libro. http://www.cubaliteraria.cu/autor/lezama_lima/bibliografia_revistas.html#espuela. ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (s/f), “José Lezama Lima”, <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/338457/Jose-Lezama-Lima>.
- Houvenaghel, Eugenia (2003), *Alfonso Reyes y la historia de América. La argumentación del ensayo histórico: un análisis retórico*, México, FCE.
- Lausberg, Heinrich (1984), *Manual de retórica literaria (Fundamentos de una ciencia de la literatura)*, vol. 2, Madrid, Gredos.
- Lezama Lima, José (2005), *La expresión americana*, México, FCE.
- López Segrera, Francisco (1971), “Lezama Lima, figura central del grupo *Orígenes*”, *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, núm. 16, pp. 87-97.
- Mansilla Torres, Sergio (2006), “Literatura e identidad cultural”, *Estudios Filológicos*, núm. 41, pp. 131-143. http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-17132006000100010&lng=es&tlng=es. 10.4067/S0071-17132006000100010. Consultado el 6 de febrero de 2015.

- Paz, Octavio (1986), *El arco y la lira*, México, FCE.
- Quintiliano (1999), *Institución oratoria*, México, Conaculta/ DGP.
- Rodríguez Feo, José (1991), *Mi correspondencia con Lezama Lima*, México, ERA.
- Ugalde Quintana, Sergio (2012), *La biblioteca en la isla: para una lectura de La expresión americana*, Tesis de doctorado, México, El Colegio de México.
- Vega Nava, Brenda (2012), "América vista como hacer poético: una lectura de *La expresión americana*, de José Lezama Lima", en *Iberoamericana*, XII, pp. 45-58.
- Vitale, María Alejandra (2013), "Éthos y legitimación política en los discursos de asunción de la presidente argentina Cristina Fernández de Kirchner", *Icono 14*, vol. 11, núm. 1, pp. 5-25.
- Weimberg, Liliana (2011), *Umbral del ensayo*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos / UNAM.

OCTAVIO PAZ Y JOSÉ GAOS: DOS FILOSOFÍAS EN POS DE LA IDENTIDAD PROPIA, O LA BÚSQUEDA DE LA IDENTIDAD COMO MOTOR DEL PENSAR

*OCTAVIO PAZ AND JOSE GAOS: TWO PHILOSOPHIES THAT SEEK
SELF-IDENTITY, OR THE SEARCH FOR IDENTITY
AS MOTOR OF THINKING*

*ОКТАВИО ПАЗ И ХОСЕ ГАОС: ДВЕ САМОБЫТНЫЕ ФИЛОСОФИИ,
ИЛИ ПОИСКИ ИДЕНТИЧНОСТИ КАК ДВИЖУЩЕЙ
ПРУЖИНЫ МЫСЛИ*

Roberto Andrés González Hinojosa

Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen: El presente empeño tiene como propósito la factura de un análisis comparativo entre Octavio Paz y José Gaos. Ambos autores prosiguen por su cuenta el desarrollo temático de su propio camino, uno por la vía de las bellas letras, mientras que el otro por las páginas de la historia de la filosofía; no obstante, hemos podido encontrar, en el tópico de la identidad personal, un punto en el cual ambas formas simbólicas coinciden. En este sentido, si bien resulta cierto que entre ambos autores se lleva a efecto una tematización en torno al hallazgo inmediatamente referido, también resulta cierto que en cada cual esta meditación posee una salida diferente, pues mientras que en Gaos se concibe a la singularidad de cada sujeto como irreducible e irrompible; en Paz se avizora la posibilidad de romper con la soledad del sujeto mediante la palabra y la caricia.

Palabras clave: hombre; filosofía; pensamiento

Abstract: This effort aims to make a comparative analysis of Octavio Paz and José Gaos. Both authors are continuing their own thematic development of their own way, one by way of belles-lettres, and the other through the pages of the history of philosophy; we have yet to find, on the topic of personal identity, a point in which both symbolic forms coincide. In this regard, although it is true that the two authors is carried indeed a theming around finding immediately referred, it is also true that in each this meditation has a different output, because while Gaos conceives the singularity of each subject as an irreducible and unbreakable; in Paz the possibility of breaking with loneliness of the subject by word and caress is looming.

Keywords: Man; Philosophy; Thinking

Резюме: Цель настоящей статьи – это попытка провести сравнительный анализ между Октавио Пазом с Хосе Гаосом. Каждый из этих авторов следует собственным тематическим путем: если один из них возвращается в пространстве беллетристики, то другой шагает по страницам философии истории. И тем не менее, мы можем найти в пространстве персональной идентичности такую точку отсчета, в которой обе символические формы совпадают. В этом смысле, хотя оба автора и осуществляют тематизацию непосредственных открытий, тем не менее в каждом из них эта медитативные находки завершаются по-разному, если Гаос сингулярность каждого субъекта видит в его нерушимости и нередуцируемости, то Паз остерегается возможности разрушить одиночество субъекта посредством слова и окружает его лаской.

Ключевые слова: Человек, философия, мышление

En la presente investigación se ha desarrollado un análisis comparativo entre dos propuestas teóricas hermanadas por la búsqueda de la identidad propia, o mejor dicho, animadas por la búsqueda del rostro del ser humano. Nuestro trabajo está compuesto por dos partes: en la primera de éstas se desarrolla un acercamiento al tópico de la identidad personal a partir de la obra de José Gaos; mientras que en la segunda parte se desarrolla la exploración de la búsqueda del rostro humano a partir de la obra de Octavio Paz.

JOSÉ GAOS: LA FILOSOFÍA COMO EXPRESIÓN DEL SER PROPIO

Desde el punto de vista de José Gaos, la filosofía es una actividad cuasi natural de todo ser humano. Desde luego, esta es una idea sorprendente que podría prestarse a desconcierto si es que antes no se aclara su fundamento. Hay que aclarar que la viabilidad de esta propuesta se encuentra montada en dos supuestos, o más bien, debe cumplir con dos condiciones, a saber: por un lado, debe existir en el hombre la capacidad para intuir o interpretar las cosas; y en segundo lugar, éste debe estar colocado en situación (en un espacio y tiempo determinado). Es así que a partir de esta óptica, el hombre puede conceptuarse como el ser que configura interpretaciones, toda interpretación es una creación; así, el hombre sería el ser que existe configurando mundos desde algún rincón del cosmos. Existir, decía Heidegger, es poseer una preconcepción del ser. Esto significa que el hombre transcurre en la barca de la filosofía aun cuando no tenga la menor noción de lo que sea propiamente la filosofía. Esta preconcepción del ser que todo ser humano tiene, demuestra, por un lado, que todo hombre está capacitado para la factura de cualquier suerte de interpretación; mientras que por otro, demuestra también que el hombre, en cualquier situación que se encuentre, tiene de cualquier forma ya una posición. De esta manera, diría Gaos, es como todos los hombres concursan de la filosofía. Este concurso puede explicarse en virtud de que para nuestro autor la filosofía es, ante todo, una interpretación del mundo, es decir, una preconcepción de la realidad. Todo hombre ha menester de una preconcepción del ser precisamente para ser, luego entonces, de alguna u otra manera, todo hombre concursa de la filosofía. La posición, que es lo que caracteriza la existencia, da de sí a cada singular una postura y un punto de vista frente al mundo y frente a la vida misma. Nuestro

autor define al hombre en los siguientes términos: “el individuo es un punto de vista sobre el universo” (Gaos, 2002: 153). Se dirá que por cuanto que todo hombre se encuentra posicionado en el mundo resulta asimismo irrepitable, esto es, por cuanto que cada individuo despliega su existencia en un espacio y en un tiempo intransferible e irrepitable, resulta singular en el más estricto de los sentidos.

En este sentido, existir es poseer un punto de vista, esto quiere decir, por un lado, que el hombre es de suyo en todo momento un hermeneuta, y por lo mismo se encuentra ya interpretando su entorno; mientras que por otro, al ser un hermeneuta significa al mismo tiempo que el rasgo más distintivo de éste, filosóficamente hablando, es la *conciencia*. Consideramos que este punto resulta de capital importancia, pues a través de este tópico nos enfrentamos por lo menos a tres sentidos imbricados en la noción de razón, a saber: un sentido epistemológico, un sentido vital y un sentido entendido como conciencia.

Dice Ramón Xirau que “la palabra razón significa en la obra de Gaos ya una forma de la razón ligada a la vida humana” (1980: 307). La razón en Gaos posee un corte vital, esto es, se encuentra inmersa en todas las empresas del hombre. La razón no es objeto de una alternativa, ni una propiedad taxonómica del ser de éste. El hombre siempre es razón cualquiera que sea su puesto en el cosmos. Ahora bien, cabe aclarar que cuando decimos que el hombre siempre es razón, no queremos afirmar que siempre haya de tener la razón; no, no todo lo que se piensa en la existencia es edificante o resulta convincente. Epistemológicamente hablando, el hombre se desenvuelve entre alternativas, debido a que cada uno puede ser acertado o bien puede estar errado en sus juicios. Amén de que cada juicio habrá de ser válido para un preciso momento. La descripción, por ejemplo, que yo hago en esta mañana acerca de la posición del sol, vale exclusivamente para esta ubicación del planeta y no para la de hace un rato o la de la tarde. Se diría que la razón, en el horizonte epistemológico, se encuentra obligada al despliegue de una mirada atenta, pues cada cambio en el ser, que de suyo acontece, precisará del planteamiento de un nuevo juicio que obedezca a la nueva situación de la realidad aludida. Esta condición como estado de despierto de la razón en griego se entiende como *alétheia*. Así, ante la evanescencia de la realidad y la premura de los juicios, el hombre en Gaos poseería

la consigna de un estado permanente de vigilia. Aunque, a decir verdad, no siempre se cumple con esta exigencia.

No obstante, pese a este riesgo y tarea que el hombre experimenta en lo epistemológico, existe un sentido de la razón que se sustrae al riesgo de la alternativa del error o el acierto, ésta es la razón vital, de hecho la presencia del error nos habla justamente de esta vida que tiene que vivirse como razón, siendo el error una alternativa de la misma razón. No obstante, ni el acierto ni el error ponen en suspenso el magisterio de la razón. Así, la razón opera en todos los órdenes de la existencia, independientemente de cualquier posición, es decir, independientemente de cualquier forma de vida que cada uno lleve. El existencialismo hablaba de dos maneras antropológicas de estar en el mundo, la existencia auténtica y la inauténtica: la primera exige aquél estado de despierto, mientras que en la segunda no siempre se exige este estado de alerta. Pese a esto, Gaos diría que la razón vital se encuentra igualmente presente en uno u otro modo de la existencia.

El hombre sería racional no porque piense correctamente, sino ante todo porque piensa, es decir, porque se representa la realidad a partir de una precomprensión de sí. La razón tampoco posee una connotación orgánica como parte taxonómica del ser del hombre, tal como lo quiso alguna vez Nietzsche, pues esta visión, evidentemente haría suprimible, con la mayor facilidad del mundo, la razón. Lo cierto es que Nietzsche ha querido ver en la razón una parte del cuerpo que en el mejor de los casos, al igual que el hígado o los riñones, puede ser prescindible. No obstante, el sentido vital de la razón en Gaos impide la reducción de ésta a una de sus funciones o a una de las partes del cuerpo. Desde Gaos podría decirse que el hombre tiene por naturaleza una razón que de suyo intuye lo propio y lo ajeno o, si se quiere, rememorando una fórmula de Cassirer, la razón posee una naturaleza simbólica, la cual hace apto al hombre para el ejercicio de una vida lógica y de sentido (1993b: 133). La idea de razón vital, le permite a Gaos ampliar los horizontes de comprensión de la misma, y al mismo tiempo le permite integrar las diferentes partes y funciones que puedan tener lugar en la noción de razón, sin que por ello pierda su dinamicidad y capacidad intelectual.

Por otra parte, extremando un poco los términos, y en virtud de esta alusión de una razón vital, el pensamiento filosófico de Gaos podría entenderse también como una *filosofía de la conciencia*. En términos generales, la conciencia puede definirse como la pro-

piEDAD de un ser capaz de existir frente a sí mismo (apercibido de su propio ser), es así que solo el hombre puede definirse por esta cualidad, ya que es el único ser que puede existir, y de hecho existe, frente a sí teniendo una idea de lo propio y de lo ajeno: el hombre existe diferenciándose y distinguiéndose a cada momento. Esta diferenciación existencial es prueba de que el hombre vive como un ser para sí.

Que el hombre es un ser que existe frente a sí, es un dato que no requiere mayor justificación porque constituye una realidad de experiencia común. De hecho, podría decirse que desde el momento en que éste despliega cotidianamente su capacidad hermenéutica en la existencia, confirma a cada momento que la conciencia no es mero accidente, sino la nota preeminente que subyace modalmente a cada transformación histórica en cada sujeto.

Pero ¿de qué tipo de filosofía de la conciencia se puede hablar en Gaos? Resulta evidente que pese a la admiración que Gaos profesa por Descartes o por Kant, no estamos hablando de una filosofía de la conciencia tal. La admiración que nuestro autor siente hacia un autor como Descartes, por ejemplo, no es por el sentido que en éste pueda tener una filosofía de la conciencia, sino más bien porque en el autor francés la filosofía adquiere por primera vez el adjetivo de *autobiografía*, “haciendo incompatibles con ella todas las demás autobiografías dadas por filósofos” (Gaos, 1993b: 51). Desde luego que en un autor como Descartes existe una filosofía de la conciencia, su filosofía representa el modelo de las subsecuentes filosofías de la conciencia; en este sentido, Gaos también se encuentra prendido del ejemplo del francés. No obstante el autor oriundo de Gijón dice: “La obra filosófica de Descartes constituye un documento único en la historia entera de la filosofía [pues en ésta] adquiere [la filosofía] la expresión personal del filosofar subjetivamente los filosofemas” (1993b: 51).

Gaos piensa que la circunstancia actual exige que a la reflexión subjetiva modulada por Descartes, en el horizonte de una filosofía de la conciencia, le sea agregada la conciencia de la historia. De esta manera, la filosofía de la conciencia, derivable del autor de las *Confesiones profesionales*, adquirirá un rostro propio, consiguiendo con esto, a un mismo tiempo, un avance de la misma filosofía y retener el adjetivo también de filosofía personal o autobiográfica. La filosofía de la conciencia, entonces, en nuestro autor precisará la fusión de la noción de subjetividad y de histo-

ricidad: este sería el *plus* que Gaos le infunde a la filosofía de la subjetividad, a saber, que esta subjetividad debe situarse en el claro de una coordenada específica en el ser. Cabe aclarar, que si bien es cierto que en Descartes el sujeto pensante posee una perspectiva, no obstante, resulta cierto también que esta perspectiva se encuentra privada de una posición histórica.

El ser del hombre es histórico por definición, pero no lo es porque acontezca en la historia, sino antes bien porque es temporal en el fondo de su ser. Esta idea ya la había expresado Heidegger hacia 1927: “El análisis de la historicidad del “ser ahí” trata de mostrar que este ente no es “temporal” por “estar dentro de la historia”, sino que a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser” (1997, § 72, 407). El tiempo no es una estructura mental *a priori* para el conocimiento, sino la forma de la realidad, la cual a través de y por el hombre se vuelve historia. La historia es la forma del tiempo del ser del hombre. Dice Gaos que por el simple hecho de que el hombre posee una historia se encuentra volcado frente a sí mismo: “Al repetido menor esfuerzo por filosofar sobre nuestra vida se le descubre ésta como caracterizada última, decisivamente por su “historicismo”. Tenemos un saber histórico, un saber de nuestra historia [...] Este saber nos ha dado una conciencia histórica nueva en la historia” (1995: 103). Digamos que ha sido la conciencia de la historia la que ha propiciado un nuevo posicionamiento del hombre en el mundo, caracterizado por la emergencia de una nueva conciencia, a saber, que la realidad del hombre es una realidad histórica. Este apereamiento ha llegado con cierto retraso a la filosofía. No obstante, esto no significa que a partir del mismo hallazgo las creaciones culturales hayan comenzado a ser en el tiempo, no, sino que como lo dice nuestro autor, este saber nos ha dado una conciencia nueva en la misma historia. El apereamiento de la historia, ha permitido, por un lado, el ensanchamiento de la cultura, y por otro, la integración de esta misma, en el entendido de que la diversidad cultural tiene como factor común justamente la historicidad. La historicidad ha venido a liberar a la cultura, pues ésta no precisa de un modelo específico para ser; ahora cada cultura tendrá que desarrollarse dentro de sus propias posibilidades. Cada cultura habrá de ser lo que es y lo que puede llegar a ser en la relatividad de sus circunstancias. Esta misma inferencia puede aplicarse cabalmente al individuo.

De esta manera tenemos que el hombre finalmente se encuentra presente frente a sí mismo, y paradójicamente descubre que siempre lo ha estado: pues percibe el mundo desde un determinado ángulo específico e intransferible; esto es, mira lo ajeno desde su propia condición y situación. Se mira a sí y a lo ajeno precisamente desde su propia identidad. Esta es una condición insalvable de cualquier individuo. Cada uno está condenado a ser lo que es y a experimentar el mundo desde sus propias posibilidades. Cada visión del mundo tiene como punto de partida una razón subjetiva capaz de percibir lo dado y de interpretar su entorno. La filosofía así se va forjando, ante todo, como una visión del mundo. Este tipo de expresiones o de visiones acerca del mundo pueden localizarse en diferentes latitudes geográficas y en diferentes bloques históricos; de tal suerte que cualquier pueblo, desde los más arcaicos, hasta los más modernos, pueden presumir la posesión de una filosofía. Pues ésta, ante todo, no es un lujo exclusivo de los griegos, ni alemanes o franceses. Sino del hombre en cuanto tal: todo sujeto, de alguna u otra manera, posee su filosofía.

La conciencia de la historia ha venido a reavivar la emergencia del individuo, y ha propiciado el resquebrajamiento de los diferentes ideales de bronce de la historia y las visiones sustancialistas del hombre (nada permanece, todo cambia). Esta nueva conciencia de la historia ha traído consigo una liberación antropológica, es decir, ha permitido que todos los hombres posean la consigna de buscar y responder por su propia posición en el mundo, creando su propio concepto de lo dado. Esta vida de libertad se entiende justamente porque “el hombre no tiene naturaleza, sino historia”(Gaos, 1995: 105), este principio rompe las cadenas de la determinación, y da cauce a la liberación de todos los hombres para que cada cual sea relativamente en su esencial historicidad, y pueda desplegar su ser en lo que cabe y puede. De esta manera podemos ver una vez más cómo se ve satisfecha la idea de Gaos de una filosofía movida en pos de la identidad personal, y al tiempo como liberación permanente; esto es, no solo como liberación del pensamiento, sino que mediante la conciencia histórica, los hombres también se han vistos liberados existencialmente varados frente a sí.

La realidad histórica, por principio, apuesta por una lógica de la diferencia. La historia siempre es de alguien, quien por ser histórico ya es diferente desde sí. Cada fragmento de historia cons-

tituye un punto de vista exclusivo. En este sentido, la perspectiva de cada hombre se singularizaría no solo por el pensamiento, sino también por la realidad histórica en la que cada cual se encuentra. Podría decirse que esta imagen de la filosofía que se dibuja a partir de la conciencia histórica en nuestro autor nos ofrece el espectáculo de un concierto de perspectivas históricas irreductibles entre sí e irrepetibles para consigo mismas. La filosofía se ha trastocado al fin en una autobiografía.

Finalmente, hay que decir que con esto el pensamiento filosófico se trastoca en inmanentismo. La filosofía de Gaos, por todo lo argüido, es un inmanentismo cuya virtud se despliega sobre la existencia y sobre el conocimiento. De cierta forma podría decirse que el inmanentismo también conlleva hacia una suerte de liberación conceptual. En donde la filosofía ya no gira alrededor de una tesis propiamente dicha, sino más bien en pos de un camino que se antoja inagotable. Justo por esto nuestro autor remata diciendo que “el inmanentismo es la única filosofía posible” (1995: 2013), pues éste, al no depender de una tesis central, no bloquea ningún acceso, no le cierra el paso dialécticamente a ninguna otra corriente; por el contrario, abre camino al pensamiento hacia la pluralidad y hacia el porvenir.

Desde esta óptica se diría que más que hablar de la filosofía habría que hablar de las filosofías. Cada hombre es portador de su filosofía. Por esto el autor dice: “Mi filosofía, lo que yo puedo llamar así, en sentido indicado, está determinado por una cierta idea de lo que la filosofía debe ser para mí y en mí”(1993a: 7). Cada hombre concursa de la filosofía, no sólo porque posee la natural disposición para el conocimiento. El criterio de la filosofía sería más bien el inmanentismo, porque finalmente lo que pasa con la palabra idea debe también pasar con la palabra historia, en el entendido de que siempre es de alguien: “Con la palabra “*idea*” pasa lo que con la palabra “*historia*”, idea es, también esencialmente, idea “de” algo”(2002: 141). Así, pues, la filosofía precisa de un representante, porque ésta es una manera articulada de ver. Es obvio que el ver no se da por sí o en sí, sino como producto de alguien que ve; es decir, es producto de alguien que se encuentra posicionado en el mundo. En torno a este criterio de la filosofía Gaos afirma: “los [filósofos] de la edad contemporánea hasta los de nuestros días, erigen en criterio de la filosofía su propio inmanentismo”(1995: 209). Este inmanentismo abandona el sistematismo y propicia que el sujeto se encuentre consigo mis-

mo, tornando a este último en absolutamente responsable de lo que hace y lo que piensa.

De esta manera es como accedemos a la idea gaosiana que entiende a la filosofía como una confesión personal. Y aquí el autor se hunde melancólicamente hasta los rincones más insalvables de la soledad. La verdad, ha de ser ante todo para mí, ha de valer para mí, ha de tener sentido para mí. Esto, en virtud de que dicha verdad se correspondería con lo que percibo en este momento y en este lugar. Y en este sentido, esta verdad habrá de ser, en cierta manera, incompatible con nadie más. Con la verdad del otro. Esta verdad —dice Gaos— “me impone con una responsabilidad absolutamente singular, que no puedo descargar sobre nadie, que no puedo compartir con nadie”(2002: 145). La experiencia personal de la vida es la fuente del conocimiento, y esta experiencia es irreplicable e intransferible. Esta experiencia del conocimiento hunde al individuo al rincón más abismado de la soledad. Mi filosofía estaría condenada a la incompreensión en tanto que ha sido facturada en la más estricta soledad. “No hay forma de compañía, de comunicación, de identificación, que reduzca del todo, sin residuo, que suprima, que aniquile la soledad, la individuación” (2002: 147). El conocimiento sería el pretexto para la incomunicación y para la singularización más extrema, la cual en el peor de los casos resulta comunicante. Dice Gaos, “qué es *ser yo*, sino este *pensar* —no compartido, no comprendido; este *amar*— sin fusión del espíritu; este estar en mi tiempo —a destiempo, este ser— en la sola realidad de este *Augenblick*, del *punto de vista de este momento*” (2002: 166-167). El misterio del ser es el misterio de la individualidad. La verdad, refulge ahora como misterio comunicante.

Con todo, consideramos que la virtud y la vigencia de una apuesta filosófica como la vertida por nuestro autor, se cifra no en la aportación o posesión de una tesis propiamente dicha, sino en el esbozo de una idea del quehacer filosófico entendida como una empresa de permanente emancipación o liberación, en la cual tienen lugar de una manera intercalada la construcción y destrucción del conocimiento.

OCTAVIO PAZ: IDENTIDAD PROPIA Y OTREDAD, O DE LA DIALÉCTICA DE LA SOLEDAD

Podría decirse que, desde el punto de vista de Octavio Paz, una manera de concebir la idea del hombre es susceptible de ser entendida mediante el término de 'soledad', esto es, cada mortal viene a ser descubierto en el claro de una coordenada bajo el signo de una suerte de soledad en el mundo. Esta última acepción es una bella metáfora que el autor emplea para la factura de su concepción antropológica. Cada uno de nosotros es una partitura del universo, esta molécula cósmica a Paz le ha parecido oportuno adjetivarla bajo el epílogo de soledad. Hay que subrayar que este término le permite al autor configurar un cuadro escénico sobre el cual es llevado el hombre a desarrollar su mejor actuación posible, pues cada uno de nosotros somos justamente eso, a saber, actores de nuestra propia existencia, amén de que cada uno ha sido llamado a desarrollar, de la mejor manera posible, un papel que la vida misma ha delegado en nosotros.

La vida se le revela al hombre como algo particular e insalvable: "a todos, en algún momento, se nos ha revelado nuestra existencia como algo particular, intransferible [...], se manifiesta como un sabernos solos" (Paz, 1992: 9). Cada uno es un singular que está llamado a desplegar su ser conforme a sus posibilidades y capacidades; justo por esto la existencia es intransferible, pues nadie, sino el singular mismos puede existir en el espacio y el tiempo que existe. Cada uno es una soledad que se descubre esforzándose en seguir hacia adelante a cada instante. En este sentido, cada uno ha de ser irremediamente responsable de lo que es y puede llegar a ser. En la autonomía de cada singular cada uno se encuentra a solas con su propio despliegue.

En medio de la soledad se descubre el ser humano, toda vez que "la soledad es el fondo de la condición humana" (1992:175), y desde su soledad éste emprende la escarpada de la vida arriesgándose hasta el umbral donde se desvelan frente a sí otras soledades que le salen al paso y que se descubren, como él, también escarpando la vida. Cada singular se identifica y al mismo tiempo se diferencia de las otras soledades que le han salido al encuentro. Ve en estos otros, los puntos de referencia desde donde se acotan sus coordenadas existenciales.

Ahora bien, desde nuestro punto de vista, son dos las acepciones preeminentes que pueden desprenderse a partir de

la noción de soledad en Octavio Paz, a saber, por un lado, ésta puede ser entendida como *caída* y, por otro, como *promesa*. Tratemos de atisbar brevemente el sentido de cada una de estas dos acepciones.

El autor dice: “Al nacer, rompemos los lazos que nos unen a la vida ciega que vivimos en el vientre materno, en donde no hay pausa entre deseo y satisfacción. Nuestra sensación de vivir se expresa como separación y ruptura, desamparo y caída” (1992:175).¹ Con el nacimiento, de pronto cada uno ha sido arrojado a la vida y ha despertado en medio de un espacio extraño y hostil, abandonado a sus propias fuerzas encubando el sentimiento de soledad. Al nacer hemos sido arrojados fuera del paraíso original donde no había mediación entre el deseo y la satisfacción, donde todo era uno, hemos sido lanzados fuera del vientre materno allende el espacio de solidaridad primordial. Ahora amanezcamos en medio de la dialéctica entre dos océanos que lidian en nuestro interior, a saber: el presente que somos y la ausencia de lo que originariamente fue. “Nada tan grave como esa primera inmersión en la soledad que es el nacer [...], es otra caída” (1992: 176).

Evidentemente Paz, con esta noción de caída, nos transporta hasta la nostalgia del paraíso perdido. En el claro de esta acepción de la dialéctica de la soledad podemos ver justamente la dislocación del tiempo en la que queda situado el hombre, éste no está plenamente aquí pero tampoco completamente allá, esto es el contraste entre el pasado y el presente. La nostalgia del pasado y lo insoportable del presente es lo que caracteriza el espínazo sobre el que se yergue la aventura humana proyectada en la historia.

La historia se sitúa justamente en las antípodas del paraíso, es la negación flagrante de éste por la ausencia de eternidad. La caída es en suma la eternidad rota, fragmentada, negativa. La cual refulge como el anverso imposible por la experiencia inminente de la corrosión del presente. El teatro humano es llevado a escena aquende el infierno temporal, el recuerdo del paraíso perdido representa el colofón y el tesoro más anhelado del espíritu, pero por ello mismo el más distante, evocación ésta que transfiere inevitablemente a la edad de oro, la era del paraíso.

En torno a esto, dice Cioran, “el paraíso gime en el fondo de la conciencia, mientras la memoria llora” (2012: 52). En la medida

¹ Énfasis puesto.

en que nos ensañamos excavando en los adentros de la conciencia y la memoria, más reparamos en la vigencia del recuerdo del paraíso perdido, bien puede alegarse que dicha reminiscencia es el resorte del trajín humano, pues todos los esfuerzos que el hombre emprendió desde sus primeros pasos como animal racional están dirigidos al retorno y conquista del jardín paradisiaco, porque la edad de oro reviste justamente lo allende al desamparo, lo allende a la separación y la ruptura. Octavio Paz dice, “estamos condenados a vivir solos y a rehacer los lazos que en un pasado paradisiaco nos unían” (1992: 175). Esto quiere decir, que el motor de la historia, en cierta manera, se encuentra en este anhelo por lo primordial: el hombre busca el camino de regreso hacia el paraíso perdido.

En esta dialéctica el hombre se revela como un ser que, por su anhelo, se remonta más allá del tiempo, más allá de la memoria: “La memoria no sólo es argumento contra el tiempo, la memoria actúa contra este mundo, revelándonos confusamente los mundos probables del pasado” (Cioran, 2012:45). La soledad del hombre corroe el interior de su memoria, haciendo florecer el recuerdo de aquella caída por la cual éste advino a ser en el tiempo. El hombre se descubre sin uñas, sin embargo queriendo arañar el recuerdo.

No obstante, es sólo a partir de la nostalgia de la caída donde amanece el otro rostro de la dialéctica de la soledad en Octavio Paz, la cual puede entenderse como promesa. El autor en torno a esta otra faceta de la soledad dice: “la soledad es una pena, esto es, una condena y una expiación. Es un castigo, pero también una promesa del fin del exilio”² (Paz, 1992: 176). Aquí podemos encontrar la evocación pronunciada por Hölderlin, cuando decía que ahí donde subyace el peligro también sobre abunda lo que salva. Así, si la soledad es una pena, también resulta cierto que semejante condena lleva implícita la esperanza de una expiación, una redención, una salvación. Paz dice: “Del mismo modo que la sombra requiere la luz, la ausencia es hija de la presencia”. La soledad nos ha hundido en el recuerdo imposible del ayer, no obstante, esta condena también lleva a cuentas la posibilidad del fin del exilio.

Para entender un poco esto hay que mencionar que el hombre se sabe aquí y en este instante, pero por el llanto de su memoria se ve arrancado abruptamente de su inmanencia para traspasar

² Énfasis puesto.

los márgenes de su singularidad a encontrarse con otras soledades que, como yo, también son añorantes del paraíso; pues el hombre es el único ser que se sabe y se siente solo, “por eso cada vez que se siente a sí mismo se siente como carencia de otro, como soledad” (Paz, 1992: 175). La experiencia de esta soledad es la que marca la ruta hacia el exilio, o hacia la luz al final del túnel.

Es la memoria la que en primera instancia me sustrae de mí, la que me descubre esta posibilidad sobrenatural de sobreponerme a mis límites existenciales. Ha sido ese paraíso que gime en el fondo de la conciencia el que ha propiciado esta existencia que se trasciende a sí misma. La soledad, ciertamente, es un castigo. Pero ahí donde abunda la pena, también sobreabunda lo que salva. En este sentido es que asentimos, junto con Paz, que la soledad al ser una condena es al mismo tiempo la pauta para la expiación. Toda vez que aquella lleva implícita una promesa antropológica para la justicia y para el fin del exilio.

Aquí cabe subrayar el inmenso entusiasmo que Octavio Paz coloca acerca del fin de este exilio, el cual se deja atisbar desde el epígrafe de *El laberinto de la soledad*, donde dice: “Lo otro no existe. Identidad = realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, *uno y lo mismo*. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes” (en Paz, 1992: 7). Para el autor, lo otro, va ser el ingrediente que va a venir a remover las aguas templadas de la inmanencia de la soledad en cada singular. Esto es, la soledad va a venir a ser redimida, o si se quiere, va a venir a ser rescatada por obra y gracia del otro; a esto el autor le denomina fin del exilio.

Por esta expiación el hombre puede darse reparación y se hace justicia de su condición desgraciada, esta reparación hace las veces de un concierto entre unos y otros; esto es, cada singular queda volcado frente a la individualidad del otro a quien reconozco como mi semejante. Este rebase antropológico, fincado desde una condena, como forma de ser del hombre es lo que augura la expiación como posibilidad para la existencia. La expiación es una promesa que se le hace al ser oprimido, al ser que está sufriendo, al ser caído. El hombre finca todo su empeño en asirse de esta promesa, pues toda promesa dibuja su semblante en el horizonte del porvenir, es para hoy y para el mañana, desde donde se muestra un cauce de despliegue y emancipación al ser

subyugado y desgraciado. De esta manera vemos que la existencia adquiere sentido justo en el marco de la promesa de la expiación. Podría decirse que las diferentes utopías que han movido el decurso de la historia se encuentran hilvanadas por la flecha de esta promesa, toda vez que por causa de la promesa el hombre también es lanzado fuera de sí, es atraído por la promesa hacia el porvenir, en el ánimo de que el otro puede curar mi soledad.

Pero, ¿cómo se lleva a cabo esta expiación, según el pensamiento de Octavio Paz? Hay que reconocer que esta expiación puede provenir exclusivamente del otro a quien puedo llamar tú. El autor dice: “estamos condenados a traspasar nuestra soledad” (Paz, 1992: 175). Pues si el hombre no tuviese esta condena, entonces no tendría manera de desplegar su ser en el horizonte del tiempo ni en lo abierto del ser con los otros. El hombre fue creado como un ser insuficiente, por eso trae congénitamente el deseo de traspasar su soledad, o sea de salir de sí.

Algo semejante afirmaba Sartre cuando decía que “el otro es indispensable a mi existencia. El descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo el otro, como una libertad colocada frente a mí, que no piensa y que no quiere sino por o contra mí” (Sartre, 2007: 54). El hombre no vive en un universo obtuso, sino en un mundo humano que ha sido creado por la elección recíproca entre sus semejantes. Cada singular se trasciende por su capacidad de elección, por el ejercicio de su libertad. Es así que por el estado de abierto entre unos y otros se configura un mundo común y habitable. Octavio Paz dice, “la revelación de dos soledades que crean por sí mismas un mundo que rompe la mentira social, suprime tiempo y trabajo y se declara autosuficiente” (1992: 179).

En este punto, puede venir muy bien a cuenta el mito del andrógino, el cual revela magistralmente el fundamento de esta condición ontológica del hombre que, por su cuenta, Octavio Paz está tratando de descifrar. La narración de este mito aparece en *El banquete* de Platón (2008, 191a); ahí se nos dice que el hombre tal como hoy lo conocemos no siempre fue así, sino que en el origen éste estaba compuesto por ocho extremidades, cuatro brazos y cuatro pies, cuando corría lo hacía circularmente, alcanzando velocidades asombrosas, poseía dos cabezas, y poseía una fuerza extraordinaria, podía escalar montañas y recorrer distancia a una velocidad sorprendente. Eran tan inteligentes y temibles que los dioses mismos se sintieron intimidados. De tal suerte que es-

tos últimos, habiéndose aconsejado entre sí, decidieron cortar por la mitad a aquel ser temible, quedando reducido en sus fuerzas y capacidades: desde entonces cada singular es un ser menguado e incompleto: desde entonces cada hombre es medio ser. Se diría que desde entonces el hombre lleva sobre sí la condena de ser singular, y al mismo tiempo lleva a cuestas la esperanza de encontrar la parte que le fue negada por los dioses.

Preguntemos nuevamente, ¿Cómo se lleva a cabo la expiación y reparación antropológica, partiendo del dato de la condición desgraciada del hombre, en la óptica de Octavio Paz? Se diría que la misma condición desgraciada de éste es la que sustenta y propicia el despliegue del ser en cada singular, toda vez que, al ser creado como un ser insuficiente, el hombre se ve compelido en cada momento a traspasar su soledad con la esperanza de encontrar aquella otra parte de sí que los dioses le arrancaron en el origen de los tiempos. En este sentido, podría decirse que el hombre está condenado a darse a la búsqueda de aquello que le hace falta. Cabe subrayar que es justamente esta búsqueda la que confiere sentido y originalidad a cada existencia.

Con todo, hay que enfatizar que en Octavio Paz esta búsqueda adquiere un tinte específico, pues si bien es cierto que el hombre está condenado a traspasar su soledad a cada instante, también resulta cierto que este rebase lo consigue de una manera muy especial. Toda vez que desde el punto de nuestro autor, cada singular consigue expiar su soledad a través de dos instancias específicas, a saber, mediante la articulación simbólica y mediante el abrazo físico con el otro. Este es un aporte *sui generis* derivado de la propuesta del autor mexicano.

En torno a esto último Paz dice: “Cada época escoge su propia definición del hombre. Creo que la de nuestro tiempo es ésta: el hombre es un emisor de símbolos. Entre esos símbolos hay dos que son el principio y el fin del leguaje humano: el abrazo de los cuerpos y la metáfora poética” Paz, 2003, I: 316). Podría decirse que por el lenguaje, o más bien, por la metáfora poética, o bien por los símbolos, el hombre reconstruye los fragmentos esparcidos en cada singularidad dando forma a la comunidad del logos; esto es, por el lenguaje el hombre deja de ser un huérfano y pasa a formar parte de una comunidad, la comunidad del logos. Por el lenguaje la soledad ve realizada su justicia y se hace reparación una con otra. Así también, por el abrazo con el otro el sujeto sujeta las heridas que cada uno de los fragmentos del todo dejaban

a su paso cuando no se sabía conveniente con su semejante: mediante los abrazos cada soledad reconstruye la comunidad ontológica del hombre. El hombre es símbolo del hombre, porque cada cual se ve complementado con el otro.

El hombre traspasa sus confines singulares eligiendo, ejerciendo su capacidad de trascendencia a partir de sus actos. Así es como cada cual se construye incidiendo en el otro quien viene a mi encuentro, y yo me anticipo a su salida. “Construyo lo universal eligiendo; lo construyo al comprender el proyecto de cualquier otro hombre” (Sartre, 2007: 56). Cada cual elige frente a los otros y se elige a sí siempre.

Puede verse que la expiación de la soledad, en la óptica de Octavio Paz, queda afianzada tan pronto el singular rompe su ostracismo haciéndose compañía con su semejante. Este ostracismo se rompe cada vez que se actúa, cada vez que se habla, cada vez que uno se expresa. La comunidad es la única fuente de salud. Este grupo queda engarzado por esta recíproca incidencia entre los mortales. La emergencia del grupo ha venido a trastocar completamente la soledad, ésta queda expiada por la comunidad del logos, pues el hombre se descubre como agente activo en la facturación de un organismo. En torno a esto el autor concluye: “la solidaridad social posee un carácter orgánico y vital. El individuo es literalmente miembro de un cuerpo” (1992: 185).

Pero, ¿cómo es posible esto, es decir, cómo es posible el encuentro entre dos soledades? Paz afirma: “en el interior de la identidad, aparece la otredad. La diferencia no está fuera, en los muchos, sino dentro, en el Uno. La otredad es otra cosa: es la diferencia dentro de la identidad” Paz, 2006, X: 30. Aquí se trastoca la soledad erigiéndose ahora en participación y comunión: el otro ya está sembrado desde el origen en mí, por cuanto que no soy completo el otro representa esta parte que soy pero que no poseo por ahora, aunque al mismo tiempo poseo pero tengo que salir a buscarla en el marco de la comunidad del logos y en lo abierto del ser. En este sentido, no es casual la expresión vertida por el mismo autor que dice, todos los rostros son en realidad un solo rostro. Octavio Paz no apuesta por un hombre regional o provinciano (aislado), sino por un hombre universal, injertado en la comunidad de la razón. En donde se reconozcan y respeten las diferencias: no existen hombres superiores, ni hombres inferiores, solo existen hombres diferentes comulgando en una comunidad global. Dice Diana Valencia, “con razón Octavio Paz busca una

comunidad universal fraterna donde sus miembros convivan en concordia, a pesar de sus diferencias económicas, culturales o religiosas” (Valencia, 2010: 102), donde se abracen eróticamente y se expresen recíprocamente.

Como conclusión, diremos que, desde nuestro punto de vista, en Octavio Paz puede notarse un eminente avance en torno a la cuestión antropológica, y en la concepción de la identidad personal, respecto a la propuesta vertida por José Gaos. Desde luego, entre estos insignes autores no hay un diálogo directo y abierto, sin embargo, nosotros hemos intentado hacer este contraste. Decimos que en Paz se registra un avance en la interpretación del hombre, toda vez que en Gaos el pensamiento es literalmente entendido como una confesión personal, así también, la obra de un autor, ya sea un filósofo, o un poeta, o cualquier mortal, en general, es entendida sin más como *autobiografía*; cada singular sería una suerte de logos expresándose para sí mismo y para sí solo. Gaos no está dispuesto a romper el ostracismo de su propia soledad: en éste no existe la promesa de la expiación de la soledad. Este último es un fiel seguidor de la monadología de Leibniz, en la que cada mortal existe ensimismado, sin necesidad ni posibilidad del diálogo con el otro. Por el contrario, en Octavio Paz, si bien la concepción del hombre comienza afirmando la soledad como condición ontológica de cada singular, esta soledad trae consigo una promesa a través de la cual se anuncia el remedio a esta condición desgraciada, a saber, el hombre posee el destino de darse a la búsqueda de aquella parte complementaria que le hace falta. Esta parte faltante de cada soledad puede verse satisfecha solo en la otra soledad; aunque vale la pena aclarar que esta satisfacción es momentánea, pues cada singular se ve forzado a emprender esta búsqueda a cada instante. Para Paz, el hombre está condenado a traspasar en cada circunstancia los linderos de su soledad, este rebase existencial se factura a través de dos instancias, a saber, mediante la configuración simbólica y a través del abrazo erótico. En el pensamiento de Octavio Paz, el singular es llevado hasta la comunidad de lo universal, siendo precisamente la comunidad del logos la englobante de cada soledad.

REFERENCIAS

- Abellán, José Luis (1999), "México y el pensamiento mexicano" en, *Homenaje a José Gaos*, Boletín Editorial, no. 79, México, El Colegio de México.
- Alfaro López, Héctor (1993), "José Ortega y Gasset y José Gaos: consonancias y disonancias. Dos visiones de América", en *Panoramas de Nuestra América*, México, UNAM.
- Cioran, Emil (2012), *De lágrimas y santos*, México, Tusquets.
- Gaos, José (1951) "De paso por el historicismo y el existencialismo" en, *Cuadernos Americanos*, año X, núm. 2, pp. 129-139.
- (1957), *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, México, UNAM.
- (1959) "¿Qué clase de ciencias son las políticas y sociales?" en, *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, México, Universidad Veracruzana.
- Gaos, José (1973), *Historia de nuestra idea del mundo*, México, FCE/ El Colegio de México.
- (1993a), *Curso de metafísica, 1944. Historicismo e inmanentismo*, vol. I, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- (1993b), *Curso de metafísica 1944. Mi filosofía*, vol. II, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- (1995), *Las ideas y las letras*, Selección, Fernando Salmerón, México, UNAM.
- (1996), *Sobre la filosofía y la cultura en México*, en *Obras Completas*, vol. VIII, México, UNAM.
- (2002a), "Prólogo" a *Historia de nuestra idea del mundo* en, Álvaro Matute, *El historicismo en México. Historia y antología*, México, UNAM.
- (2002b), *Confesiones profesionales*, México, UNAM.
- Heidegger, Martin (1997), *El ser y el tiempo*, México, FCE.
- Matute, Álvaro (2002), *El historicismo en México. Historia y antología*, México, UNAM.
- Paz, Octavio (1992), *El laberinto de la soledad*, México, FCE.
- (2003), "La nueva analogía: poesía y tecnología", en *Obras completas* vol. I, México, FCE.
- (2006), "Prólogo. Nosotros: los otros", en *Obras completas* vol. X, México, FCE.
- Platón (2008), *El Banquete*, Madrid, Gredos.
- Rescher, Nicholas (1995), *La lucha de los sistemas*, México, UNAM.

- Sartre, Jean Paul (2007), *El existencialismo es un humanismo*, México, Quinto Sol.
- Valencia, Diana (2010), *Octavio Paz, una mirada al nuevo milenio*, México, Gobierno del Estado de México.
- Xirau, Ramón (1970), *Octavio Paz: el sentido de la palabra*, México, Joaquín Mortiz.
- (1980), "Los filósofos españoles transterrados", en *Historia de la filosofía en México*, México, UNAM.

LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDAD BOGOTANA: UNA LECTURA DESDE LAS NOVELAS DE ÁLVARO SALOM BECERRA

*КОНСТРУКЦИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ БОГОТЫ: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
НОВЕЛЛ АЛЬВАРО ШАЛОМА БЕСЕРРА*

Nicolás Javier Jaramillo Gabanzo

Institución Universitaria Colegios de Colombia

Resumen: El escrito tiene como propósito central presentar algunos rasgos culturales distintivos de los habitantes de Bogotá, tal como son presentados en las novelas de Álvaro Salom Becerra. Para ello se hace la presentación de algunos escenarios donde se evidencia su proceso de construcción en las novelas de Salom. Finalmente, a propósito de la narrativa de Salom, se concluye con algunas reflexiones finales orientadas a presentar la incidencia de los procesos de identidad en la cultura política y jurídica colombiana.

Palabras clave: Identidad; Bogotá; Álvaro Salom

Abstract: The text has as main purpose to present some distinctive features of the inhabitants of Bogota, as they are presented in the novels by Alvaro Salom Becerra. To achieve this purpose it made the presentation of some scenarios where the construction process is shown in the novels of Salom. Finally I conclude by reflecting on the impact of identity processes in Colombia's political and legal culture.

Keywords: Identity; Bogota; Alvaro Salom

Резюме: Цель настоящей статьи состоит в презентации некоторых культурных черт, характерных для жителей Боготы, так как они представлены в новеллах Альваро Шалома Бесерры. В начале дается краткое размышление о понятии идентичности, за которым следует представление некоторых сценариев, раскрывающих процесс ее конструирования в произведениях упомянутого автора. Наконец, в заключении подводится итог в форме размышления, ориентированного на раскрытие процессов, в которых идентифицируется политическая и юридическая культура Колумбии.

LA BOGOTÁ TRÁGICA Y CÓMICA EN LAS NOVELAS DE SALOM BECERRA

Marx inicia su análisis sobre lo acontecido en Francia alrededor del periodo histórico que rodeó el ascenso de Luis Bonaparte, sosteniendo que los hechos y personajes en la historia universal se repiten dos veces: “la primera, como tragedia, y la segunda como farsa” (Marx, 2005). Tomando las novelas de Salom Becerra como guía de interpretación histórica, se podría modificar esta aseveración para el caso de Bogotá y Colombia en general: se presenta y se repite como tragicomedia. En esta versión literaria de la historia, el protagonista de su primera novela *Don Simeón Torrente* (1997), más que ilustrar en forma de sátira la realidad bogotana describe una satírica realidad. En efecto, don Simeón para eludir el pago de sus deudas (pues nunca tendría el dinero suficiente para pagarlas) finge estar loco para lograr su interdicción. Al entrar al “Banco Democrático” vestido con vieja capa española, portando un cúbilo y un bastón, ocasionando la risa entre empleados y clientes preguntó: “¿Qué os mueve a risa, granujas y bribones? ¿Ignoráis es que “es necia la risa que de leve causa procede? ¿Pero qué podéis saber vosotros, miserables lacayos del capitalismo, aduladores de los poderosos y perseguidores implacables de los desposeídos, guardianes abyectos del tesoro de vuestros amos, amasado con el sudor y las lágrimas de millones de siervos...? ¡Reíd ahora que los pobres reiremos después!” (Salom, 1997: 193-194)

El dictamen emitido por el psiquiatra sostuvo que Torrente sufría de una anomalía psíquica, ya que padecía de “ricofobia, politofobia y justifobia”, la “dialéctica marxista – era – notoria en sus pensamientos”, era ateo, criticaba la cultura occidental y sostenía una posición pesimista de la vida sin ningún fundamento (Salom, 1997: 195-196). Sin embargo el día en que tuvieron lugar los hechos, un cajero le había dicho a otro en voz baja “¡Este señor está loco, claro está! ¡Pero no es nada bruto y dice cosas muy ciertas!” (Salom, 1997:194)

El anterior recuento da cuenta de las diferencias en la forma de interpretar los acontecimientos entre el pueblo y la élite. Como lo sostiene Villanueva esta novela expresa el sentir de una sociedad (2014), que siente su voz ausente en los diarios e inclusive, en algunos escritos académicos, sin contar los discursos políticos

de los líderes más excelsos que “se hinchan como sapos” al alzarse como sus representantes.

Este tono en la descripción histórica de la Bogotá del siglo XX, más precisamente entre los años 1900 y 1970, que podría ser compartida cuando menos por los habitantes colombianos, es una constante en las obras del escritor bogotano y dibuja en acento artístico los conflictos y acuerdos entre las elites y el pueblo que habitan este territorio. Las tensiones entre estos actores, como se describirá a continuación, marcan la lectura de la identidad bogotana a la luz de las novelas en comento. Con el propósito de realizar una aproximación analítica a esta identidad, desde una perspectiva más social que individual, se presentará una descripción de algunas costumbres vividas en la ciudad de Bogotá, seguida de las tensiones entre las élites y los sectores populares, el papel de la religión y finalmente las bipartidistas. Lo anterior, con el propósito de hacer, posteriormente, una relectura de estas dinámicas desde la construcción de la identidad en los habitantes de la ciudad.

LA BOGOTÁ DECENTE Y CORDIAL

La Bogotá de inicios del siglo XX, afirma Salom Becerra, “se parecía a Napoleón: tenía un cuerpo diminuto pero un alma inmensa” (Salom, 1985), aunque no había salido de la colonia (Salom, 1997) y sus gentes estaban ancladas en la Edad Media (1988). La ciudad era una villa apacible que Marco Fidel Suárez, presidente entre 1918 y 1921, denominó la “nodriza amorosa de todos los colombianos” (Salom, 1988: 29). Sin embargo, sus habitantes no tenían en alto grado “el espíritu emprendedor de los antioqueños, ni la entereza de carácter de los santandereanos, ni la malicia cazurra de los boyacenses, ni el temperamento jacarandoso de las gentes del litoral” (Salom, 1988:30).

Esta villa estaba compuesta por unas cuantas cuadras, no tenía la gran cantidad de colegios con nombres en inglés, ni la cantidad de universidades que forman los profesionales y técnicos que representan la actual “comedia de la eficiencia”, ni el número de fábricas donde buena parte de dichos profesionales se emplean en la actualidad. Aunque ello no era obstáculo para el desarrollo del ingenio, la creatividad y el trabajo. Tampoco contaba con automóviles, buses, camionetas o motos, ni por supuesto con “trancones” (embotellamientos en el tráfico), para excusar la firme

puntualidad bogotana característica de la vida de antaño y de ho-gaño: pues sin excepción el tren de las 10 salía, naturalmente, a las 11 (Salom, 1997:31, 139).

En este escenario los avances tecnológicos eran tan extraños y asombrosos que causaban una conmoción colectiva, pues la “llegada del aviador Benjamín Méndez (tres meses y dieciocho etapas de Nueva York a Bogotá) provocó el delirio colectivo que le costó la vida a numerosas personas, muertas por asfixia en la Plaza de Bolívar” (Salom, 1997:123). Por supuesto, tampoco habían radios ni televisores ni “todos esos artefactos infernales que matan, enloquecen o idiotizan al hombre de nuestro tiempo” (1997).

Las personas actuaban por superstición y miedo al demonio, seguían hablando de la “Muta Herrada”, de don “Ángel Ley”, de leyendas de espantos y apariciones. La gente creía que debajo de todo árbol de “brevo” había un santuario, que todas las noches estaban rodeados de extrañas luces y curas sin cabeza. Este ambiente servía de base para que la teocracia fundamentara el poder civil ejercido por “gramáticos oscurantistas y gazmoños”, concibiendo que leer a Vargas Vila era pecado mortal y que cualquier bestialidad dicha por alguien mayor en “edad, dignidad y gobierno” fuera un dogma de fe. Por su parte, los menores de edad no podían hacer visitas, ni opinar sobre nada y mucho menos sobre política. “Como ciertas monjas debían hacer votos de castidad, silencio y obediencia”, que incluía la prohibición de fumar, tener novia o leer libros que no gozaran de la aprobación del clero. Igualmente, debían adoptar a pie juntillas las ideas políticas de sus padres (que así llamaban en aquella época al adscribirse al partido liberal o conservador) y con sumisión aceptar la profesión designada por sus progenitores: monjas o maestras para las mujeres y curas, abogados o militares para los hombres (Salom, 1988: 41)

Pero lo anterior no era obstáculo para que sus habitantes hicieran gala de una gracia inagotable. Esta villa alojaba congresistas con talento, tenía una “Gruta Simbólica”, un “Loco Arias” y un “Bobo Borda” (Saloma, 1997: 29).¹ Bogotá le sonreía a sus pro-

¹ “La Gruta Simbólica fue un círculo o tertulia literaria que surgió en Bogotá a comienzos del siglo XX. Su existencia permitió concentrar un buen número de escritores que habían nacido aproximadamente 30 años antes y que, más que bohemios, tuvieron una motivación humanística y poética para sus encuentros.” (Miranda, 2006). El Loco Arias y el Bobo Borda, eran unos de otros tantos personajes de la época como “La loca Margarita”, “el Conde de Cuchicuti”, “Pomponio”, etc., representativos de la forma como Salom Bece-

pías penas, convertía los dramas en sainetes, disolvía los problemas con “el ácido corrosivo del humor” y hacía huir la solemnidad, el tedio y el dolor, con el “retruécano oportuno” (Salom, 1988: 29; 1985: 58). Como lo señaló don Simeón Torrente, quien carecía de todo lo necesario para vivir a excepción de unos buenos pulmones y un gran corazón: “¿Quiere saber cuál es mi fórmula para resolver todos los problemas? ¡Tres cucharadas de fe y cuatro granos de humor...!”, y así podremos burlarnos “...de la pobreza que ella se ha burlado bastante de nosotros” (Salom, 1997:138, 80)

Las personas poseían una gran sensibilidad, eran capaces de sentir, de gozar, de padecer, de conmoverse con un poema y arrobarse una sinfonía” (Salom, 1997:31); y gozaban de un gran sentido de la solidaridad humana, manifestada en sentimientos de empatía frente al dolor ajeno, incluso en la enfermedad y la muerte de un vecino o alguien desconocido (Salom 1997:32).

El humor y la solidaridad iban de la mano con la cortesía, la cual ponderaba el bogotano por encima de la verdad, en su afán de ser siempre amable sin importar la procedencia económica y social del contertulio. Tan es así, que de otras partes del país se califica dicha cortesía de insincera, sin comprender que los “bogotanos permutan cumplidos e intercambian lisonjas mecánicamente, sin una partícula de interés ni un átomo de cálculo” (Salom, 1985: 58). En efecto, la ráfaga de preguntas con las que suelen saludar sin dar tiempo a la oportuna respuesta² y las recomendaciones que suelen dar para el cuidado de la familia, son solo muestra de que son “exuberantemente cordiales. Tienen la obsesión de la cortesía. La idea fija de la amabilidad” (Salom, 1994:59). Cuando Baltazar Riveros, ferviente liberal con la fe de que el pueblo llegaría al poder, le dijo al dueño de la prendería al negarse a darle un préstamo: ¡cuando triunfe la revolución y llegue el pueblo al poder, los patíbulos y las horcas estarán llenos de agiotistas sin conciencia como usted! Los días del capitalismo

rra dibuja a la Bogotá de inicios del siglo XX.

² La forma acelerada de preguntar se ilustra en una pequeña crítica hecha por Simeón Torrente a al poema de José Eusebio Caro titulado “El huérfano sobre el cadáver”, el cual debería llamarse más bien “indagatoria a un cadáver”: “Este tu cuerpo, este es, ¡oh, padre mío! ¡Padre! ¡Ya no respondes! ¿Qué te has hecho? / ¿Eres acaso el cuerpo inmóvil, frío, que yace aquí sobre este aciago lecho?” ¡Claro que ese es! -critica Simeón - ¡Y si no responde es porque está muerto...! ¿Hay derecho para escribir tantas pendejadas?” (Salom, 1997: 173-174)

están contados y ya sabe lo que le va por la pierna arriba... ¡Godo tenía que ser!! ¡Una feliz tarde! (porque los bogotanos no abandonan la cortesía ni aun en los momentos de ira e intenso dolor) -y salió de la prendería- (Salom, 1994: 75-76).

En esta villa apacible se tenía la tranquilidad que nadie iba a atentar contra la propiedad y los únicos homicidios que se registraban eran por efecto de la chica (bebida fermentada a base de maíz). Estos eran acontecimientos tan extraños, que uno solo de ellos era tema de discusión en los medios de comunicación por semanas y meses. Los incidentes callejeros se resolvían con trompadas (puños) y en todas las clases sociales había “trompachines temibles” (Salom, 1997: 32). No obstante como rezago de tal época, hoy día de vez en cuando se opera el milagro de que un bogotano llegue seguro “a su casa, a las doce de la noche, sano y salvo, con dinero, reloj, anillo, lapicero y escapulario” (Salom, 1988: 20)

Dentro de los recuerdos de los antiguos cachacos y de los materiales de enseñanza en algunos colegios de mediados del siglo XX, se destacaba también a Bogotá con el seudónimo de la “Atenas suramericana”³. En efecto,

aunque nunca produjo un Solón, un Aristóteles ni un Fidias se llamaba la “Atenas Suramericana”. Los bogotanos no eran geniales pero si ingeniosos. La abeja de la gracia revoloteaba por toda la ciudad. Se posaba en la boca de las vivanderas y en la de los mozos de cordel. Se colocaba a los salones de los ricos y zumbaba en las pocilgas de los pobres. Retozaba en los labios de graves y doctos señores y le picaba la lengua a los pilluelos (Salom, 1985: 57-58)

Aunque los poemas y composiciones literarias no se caracterizaron a juicio de algunos estudiosos de la época por su genial estética, si evidenciaban un esfuerzo por lograrlo, lo cual era característico no solo de los nacidos sino de los habitantes de la ciudad, incluyendo a sus gobernantes. Don Simeón Torrente, quien a

³ Este título ha sido objeto de discusión por parte de historiadores y expertos literarios. En general alude a los conocimientos en gramática, letras y poemas populares por parte de la población en general. Para algunos es un mito construido por los propios bogotanos, mientras que para otros era un justo título. Sobre este tema se puede profundizar, entre otros, en el artículo escrito por Adriana María Suárez Mayorga (2008).

duras penas terminó sus estudios básicos, se refiere así a una de las estrofas del Himno Nacional:

El trópico no produce genios. Alemania produjo a Beethoven y a Goethe; nosotros al Maestro Morales Pino y a Delio Saraville. Tchaikovski compuso “El lago de los cisnes”...; Garzón y Collazos compusieron: ¡“Los cisnes del lago”...! Aquí nos tienen convencidos de que don Rafael Núñez⁴ fue un gran poeta. ¿Puede ser un gran poeta el individuo que escriba esto: “La patria así se forma/ termópilas brotando/ constelación de cíclopes/ su noche iluminó/ ¿La flor enturnecida/ mortal el viento hallando/ debajo los laureles/ seguridad buscó...!!!?”/ ¡Eso no tiene ni pies ni cabeza! Y es exactamente igual a aquello de: “Iba don Pánfilo/ con una múcura/ y en una cascara/ se resbaló...”. ¿Y qué opinan ustedes de estos otros versos? ¿“La virgen sus cabellos/ arranca en agonía/ y de su amor viuda/ los cuelga del ciprés”? ¿No se necesita estar en el último grado del “delirium tremens” para escribir eso? (Salom, 1997: 172)

Es recurrente en las novelas de Salom señalar a varios políticos de la primera mitad del siglo XX como “expertos” en gramática, el uso del castellano y “excelentes oradores”, aunque no conociesen lo básico para poder ejercer las funciones de sus respectivos cargos. Por ejemplo, de Guillermo Valencia (ex congresista y padre del futuro presidente Guillermo León Valencia) sostuvo que emitía discursos grandilocuentes que el vulgo nunca entendía, ya que hablaba de la “atónita luz meridiana”, de “la anárquica diátesis”, del “yambo de la venganza”, de los “cascabeles de los locos”, de “las pupilas atónitas”, del “seide innominado” y quizá la única que todos entendieron fue: ¡Oh, democracia, bendita seas aunque así nos mates!” (Salom, 1997: 72-73). Igualmente, en la campaña electoral para la Presidencia de la República Marco Fidel Suárez:

se limitó a redactar unos cuantos mensajes a los que, gramaticalmente, no había nada que agregar, enmendar ni suprimir... Su programa lo constituyeron sus propios versos... El candidato, complaciente, se subía a un coche y rompía a declamar: “En el umbral de la polvorosa muerte...”. O: “Dos lánguidos camellos, de elásticas cervices”. O: “De cigüeñas la tímida bandada”... Y en una ocasión, el Coronel Epaminondas Torrente leyó “un ejemplar del “Diario Oficial”, en el que, a falta de

⁴ Político colombiano que llegó a ser Presidente de la República en varios periodos en el siglo XIX y fue el compositor del Himno de la República de Colombia aún vigente.

leyes y decretos, aparecía una larguísima carta del Presidente Suárez, gramaticalmente perfecta, destinada a probar que, aunque las “Euménides” dijeran lo contrario, él no sólo era el primero sino el mejor de los empleados del país y que su gobierno, a pesar de que las apariencias lo mostraron como inepto, era el más dinámico de cuantos había tenido la nación (Salom: 1997: 73, 93).

Así, la “Atenas Suramericana” se denominaba como tal por su afán de resaltar el buen uso del castellano en sus formas de expresión oral y escrita, aunque como lo recuerda el autor, la forma tuviese un contenido ambiguo. Esta era la sensación que producían, para el novelista, los discursos del doctor Enrique Olaya Herrera, quien a sabiendas de que al vulgo le gustaban las palabras terminadas en “ción”, como Regeneración, restauración o transformación, propuso uno de concentración. Efectivamente: “oyendo un discurso suyo, pronunciado con una voz que pareciera que saliera del fondo de la tierra, se tenía la sensación que lo había dicho todo; leyéndolo al día siguiente, se llegaba a la certeza absoluta de que no había dicho nada” (Salom, 1997:140)

No obstante, ante las dificultades para que los “guaches” accediesen la educación básica impartida en los colegios, en los escritos se deja la sensación de que eran pocos los individuos del populacho que lograban adquirir un mínimo de información que les permitiese un correcto uso del castellano. Los héroes en las novelas de Salom Becerra sobre los cuales enfatiza Villanueva Osorio (2014), se caracterizaron por acceder a una educación básica realizando grandes sacrificios económicos. Así, ante el analfabetismo reinante en la época, el buen uso del castellano y la composición de poemas (así fuesen de mínima calidad) se perfiló como un criterio de distinción entre la élite y los demás, aunque todos en general se destacaban por su ingenio y los buenos modales.

Para el autor, en los años 70 de lo descrito ya quedaba muy poco. La ciudad creció a una velocidad “uniformemente retardada”, a pesar de los “esfuerzos que, para impedirlo realizaban gobernantes y gobernados” (Salom, 1997:80) y “solidaria y mancomunadamente conservadores y liberales” (Saloma, 1994:59). Llegaron los medios de transporte hoy conocidos y las fábricas comenzaron a “empañar, con el humo de sus chimeneas, el cielo de la Sabana”. La ciudad tomó rumbo al norte y decuplicó su población debido a la migración producida por la violencia (hoy lla-

mada desplazamiento forzado) y la explosión demográfica (1997: 154). “Y con el progreso llegó su hermano gemelo: el delito” (Salom, 1997:154)

El novelista bogotano terminó concibiendo su ciudad como un cuerpo grande con un alma diminuta (Salom, 1985). La muerte de la aldea vino acompañada del fallecimiento del ingenio, las buenas maneras, “la cortesía y el donaire, el calambour y el piropro ingenioso, el chispazo fino y el sarcasmo sutil” de los viejos cachacos⁵(Salom Becerra, 1997: 202). El autor menciona El Bogotazo⁶ a manera de hito de la ruptura entre la Bogotá de inicios del siglo XX y la vigente en su época: “La ciudad se encanalleció. Vino el imperio de la ordinariez y del mal gusto. Rastacueros y nuevos ricos reemplazaron a los antiguos cachacos. El chispazo, condimentado con sal española y mostaza inglesa, fue sustituido por el cuento insípido o el chiste brutal (Salom, 1997: 183).

De aquella villa que aún permanecía en la colonia se pasó a una urbe donde “el castellano había sido declarado lengua muerta y el inglés idioma oficial de la ciudad” y “los ciudadanos... tenían sobradas razones para considerarse súbditos del Tío Sam” (1985: 113). Se cambió la palabra vestíbulo por la palabra “hall”, alacena por “closet”, cómoda por “chifonier”, seibó por “buffet”, excusado por “sanitario”, piquete por “picnic”, correcto por “all right”, está bien por “okey” y adiós por “good bye” (Salom Becerra, 1997: 29, 202; Salom Becerra, 1985: 113).⁷ En efecto, los colegios con nombres en inglés comenzaron a expandirse en la ciudad y se puede agregar, se intensificó la preocupación por ser un buen anglohablante, aunque el correcto uso de las tildes en castellano, comenzó a ser parte de los grandes misterios de la humanidad para buena parte de los jóvenes de hoy.

⁵ “Individuo encantador, de buen vestir, maneras amigable y gentiles, fino humor, sociable, discreto, caballeroso, bien hablado, provisto de agudo ingenio y visitante de cafés y salones de baile” (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2011:42).

⁶ “Úsase para aludir a los eventos subsiguientes al asesinato del candidato liberal Jorge Eliécer Gaitán, el 9 de abril de 1948, acontecidos en Bogotá. Si bien el uso de la expresión es generalizado, su perspectiva resulta un tanto reduccionista, pues limita el alcance de lo ocurrido al contexto capitalino” (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2011: 38)

⁷ “Un día [León, uno de los hijos de Bernabé] fue testigo presencial de un accidente callejero: un ladrillo caído de un edificio en construcción golpeó a un transeúnte en la sien, privándolo del conocimiento. León refirió así lo ocurrido a un policía que intervino en el caso: “Pues vera my dear agente: de ese building cayó un brick que hirió a este man en la one hundred y no ha vuelto en yes” (Salom Becerra, 1988, p. 23)

Así, el autor reconstruye históricamente una Bogotá, con la que de paso él se identifica, como habitada por gentes supersticiosas e impuntuales; aunque corteses, solidarias, amables, espirituales y con un humor fino que espantaba a los dramas y las tragedias. Sin embargo, a partir de los hechos acontecidos el 9 de abril de 1948 se le presenta una Bogotá que aun intentaba comprender y se dedicaba a juzgar. El título mítico de “Atenas Suramericana”, que contrasta con las dificultades para acceder a la educación formal por parte de la mayoría de la población, vislumbra un criterio que perfila la distinción de dos grupos o redes de pobladores: la “jai” y la “guacherna”, cuyo conflicto como se puede entrever, circulaba alrededor de la posición de los bienes económicos necesarios para garantizar la supervivencia.

LA “JAI” Y LA “GUACHERNA”

No obstante, desde el ambiente que se vivía en las reuniones familiares y sociales se puede comenzar a perfilar una forma de reconocimiento del otro: su adscripción a la “jai” o a la “guacherna” o “los guaches”. La primera compuesta por la élite, solía ser reservada, calculadora, egoísta, hipócrita y sinuosa. Se comunicaba con eufemismos y sonrisas estereotipadas, no comían aunque tuvieran hambre ni bebían, aunque tuvieran sed. Aunque fuesen finos y parcos para comer e incapaces de un vocablo soez, eran “incapaces de arruinar en un negocio a su mejor amigo o de engañarlo con su propia esposa...!”, o de planear contratos leoninos. Por el contrario los sectores populares o “los guaches”, no tenían ni buen gusto ni refinamiento, hablaban y se reían con “escandalosa vulgaridad”, lo cual era muestra de su característica espontaneidad donde nadie “disimulaba su apetito, ni recataba sus emociones, ni escondía sus pensamientos”: “extrovertidos, espontáneos, diáfanos, generosos, serviciales, sin dobleces ni tapujos, dotados de un noble sentido de la solidaridad humana”, aunque se pusiesen muy afectuosos o peligrosos después de unos “traguitos” (Salom, 1985: 114).

Las diferencias económicas servían de base para el reconocimiento y señalamiento del otro. La “high class” o la “jai”, se reconocía a sí misma como heredera de la pureza de sangre de sus antepasados y con pleno derecho a la riqueza, lo cual los habilitaba para el ejercicio de los altos cargos burocráticos, los de elección popular y para vivir del trabajo de los demás. Según Clí-

maco Arzayús (personaje de la novela *El Delfín*⁸), en su libro titulado “Soluciones del Doctor Arzayús a los problemas del mundo”:

La humanidad se divide en trabajadores y hombres de trabajo. Los trabajadores son los que trabajan y los hombres de trabajo son los que no trabajan y viven del trabajo de los trabajadores. “Está científicamente demostrado que el rendimiento de un empleado u obrero es directamente proporcional al grado de hambre que tenga en un momento determinado. Las pirámides de Egipto no fueron construidas por gastrónomos satisfechos sino por esclavos desnutridos. Por tanto los aumentos de salario son inconvenientes pues disminuyen la capacidad de trabajo de quienes lo reciben” “Educar es corromper. Los campesinos analfabetos viven en el santo temor de Dios, cumplen las leyes y respetan las instituciones republicanas y democráticas. Pero aprenden a leer y se vuelven comunistas”. “Mientras la gente crea que todo lo que le falta aquí abajo le va a sobrar allá arriba, el orden jurídico y la paz social están asegurados”. “Bolívar y su pandilla de agitadores comunistas cometieron la estupidez de abrir la jaula de las fieras para que todos los creadores de riqueza y los hombres de bien, españoles y criollos, fueran devorados. El último buen gobierno que hubo en este país fue el de Sámano⁹(Salom, 1985: 17).

Los que eran señalados o reconocidos como trabajadores eran los campesinos, los obreros, los asalariados, los “minus habientes”, siervos de la gleba y en general, los que conformaban la mayoría del pueblo soberano en su acepción jurídica (Salom Becerra, 1994: 112), los representantes de la miseria (por falta de recursos) y del atraso (por falta de educación). Los problemas para la supervivencia de este sector, que estaba compuesto por alrededor de cuatro millones novecientos noventa y cinco mil ciudadanos, eran vistos por la “jai”, los cinco mil restantes propietarios de la tierra, el agua y el aire, como producto de la imaginación de aquellos (Salom, 1985: 17). La “jai” consideraba que “la guacherna” recibía el pago justo por su trabajo y que ésta solo deseaba que todo les cayera del cielo. Total, los “hombres de trabajo” y no los trabajadores, eran vistos como los “generadores de riqueza”.

⁸ El novelista utiliza la palabra para indicar al “sucesor, designado o probable, de una personalidad importante, especialmente de un político” (*DRAE*).

⁹ Juan José de Sámano y Uribarri de Rebollos y Mazorra. Último virrey del Virreinato de la Nueva Granada (antigua Colombia aunque con más territorio... y sigue disminuyendo).

La “guacherna” o los “guaches” se veían a sí mismos como víctimas de un grupo que explotaba sus necesidades económicas y cuya única vía para sobrevivir, era vender su fuerza de trabajo o adscribirse a algún partido político, ante la falta de abolengos y su condición de “minus propietarios”. Debido a que éstas eran las condiciones para la supervivencia, ni siquiera la educación se veía como un mecanismo de ascenso social, no solo por la falta de recursos para acceder a ella, sino porque la posibilidad de vivir de un empleo se facilitaba si se tenían influencias políticas. Efectivamente, cuando sucede el nombramiento de “El Delfín”, quien respondía al nombre de Julián Arzayús, como gobernador de Cundinamarca:

La ciudadanía se enteró... con la apática resignación con que se ha enterado, durante siglo y medio, de los relevos administrativos.

-¡Un oligarca más! -comentó Martin Ulloa, viejo empleado de la Gobernación

-Es el heredero del trono Arzayús: El papá a pesar de ser el hombre más rico del país, no ha soltado la teta del presupuesto desde que nació y el hijo va por el mismo camino... Me dicen que no sabe dónde está parado... Pero ¿eso que importa? Para algo es uno de los dueños de la hacienda... ¡Naturalmente todo seguirá igual o peor! (1985, p. 108).

Como se enunció anteriormente, además de las diferencias económicas, los miembros de la élite también solían identificarse según sus abolengos o descendencias familiares. Cuando Julián Arzayús es vencido en el debate de control político que citó el senador Juan José Jiménez, solo le molestó que hubiese sido vencido por un “pobre yangüés” (Salom, 1985:196). Era signo de prestigio el decir que se era descendiente de algún prócer de la patria, de algún antepasado colonial o líder político prestigioso de un pasado no muy lejano.

En la novela inmediatamente citada, única compuesta por personajes en su totalidad producto de la imaginación del escritor, comenta que los Arzayús Seispalacios vivían en lo que los bogotanos denominaban una mansión, en la que podía verse tallado un escudo de armas de la familia Seispalacios. Catalina, madre de Julián, era identificada como descendiente de Don Sancho el conquistador y Clímaco, el padre, se ufanaba de ser nieto

de Francisco José Arzayús, mártir de la independencia (Salom, 1985:18-19,15).

Los líderes políticos que llegaban a los altos cargos estatales, usualmente eran familiares de personas que habían ocupado cargos similares. Así reconoce al General Pedro Nel Ospina (presidente entre 1922 y 1926) quien era “miembro de una de las familias felizmente reinantes en el país desde mediados del siglo pasado, como que era hijo del expresidente Mariano Ospina Rodríguez y había nacido en el Palacio de su padre (el presidencial), como cualquier príncipe heredero...” (Salom Becerra, 1994: 23). También menciona la dinastía de los López al referirse al expresidente Alfonso López Pumarejo (1934-1938, 1942-1945), quien fue hijo de un banquero y a su vez padre del presidente Alfonso López Michelsen (1974-1978)¹⁰; a Guillermo León Valencia (Presidente entre 1962 y 1966) hijo del ex congresista, “Príncipe de las letras castellanas” y descendiente de “los Condes de la Casa Valencia”, Guillermo Valencia (Salom, 1997; 1994); a Carlos Lleras Restrepo primo de Alberto Lleras Camargo (Presidente entre 1945-1946 y 1958-1962); y a los líderes del partido conservador de apellido Holguín que el autor denominó con el epíteto de “Holguinocracia”.

Así, una forma de dejar de reconocerse como parte de “los guaches” e ingresar a la “jai” era demostrar “pureza de sangre”. Para el caso de Doña Catalina Seispalacios, un detractor político de Clímaco Arzayús publicó un folleto titulado “De cómo un Palacio se convierte en seis”, en el que narró como el labriego Sancho Palacio había evadido la cárcel de Oviedo tras ser condenado por asesinar a su propio padre tras intentar robarle. Después de probar su codicia y crueldad en la forma como se apoderó de oro y esmeraldas de los indígenas, se amancebó ya siendo rico con la indígena Prudencia Chivatá y estableció una plaza de comerciante en Santa Fe. Posteriormente, a un nieto le pareció más elegante cambiar el apellido paterno por el de Trespalacios y un tataranieto de Don Sancho, “considerando que tres eran pocos había agregado al apellido tres palacios más” (Salom, 1985: 18-19). Doña Catalina vivió auto reconocida como descendiente de una prestigiosa familia colonial.

De otro lado, Clímaco Arzayús se auto reconoció como descendiente de un mártir de la independencia, ya que su abuelo ha-

¹⁰ El título de la novela “Al pueblo nunca le toca” se puede interpretar como una respuesta irónica al lema de campaña de López Michelsen cuando era candidato presidencial: “Ahora le toca al pueblo” (Villanueva, 2014: 9)

bía sido condenado a muerte en 1816 por haberle prestado dinero a los patriotas al 30% para la compra de armas – según él –. Por ello, el ilustre nieto se refería a aquel como un héroe desprendido de todo lo material, con el corazón y el cerebro puestos al servicio de la patria, por la cual había aceptado la muerte sin pronunciar palabra, exhalar un suspiro o contraer un músculo. Sin embargo: “Posteriormente se comprobó que la heroica inercia y el sublime mutismo del mártir habían obedecido al hecho de que un infarto producido por el terror le había paralizado el corazón. Las balas disparadas por el pelotón de fusilamiento agujerearon simplemente su cadáver” (Salom, 1985: 15).¹¹

Entre otras, sobre estas bases se configuró lo que Salom Becerra llamó la casta de los brahmanes o sea la “jai” o la “gente decente” y los parias, o sea la “guacherna”, entre los cuales “había un abismo insondable” (58). Esta sociedad segregada es evidente inclusive en la arquitectura de las casas y las formas del vestir. La primera casta habitaba castillos y mansiones, cuya denominación se justificaba porque no eran construidas con “chusque”¹² y adobe, aunque para el caso de las familias más pudientes, las fachadas rememoraban el más puro estilo francés y en su interior, se exhibían finos muebles, pianos, rafias, espejos y tapetes. Las damas solían vestirse con sombreros de plumas, pieles de zorro y los caballeros con sacoleva y sombrero. La “guacherna” solía vivir en ranchos destartalados o cuchitriles “denominados casas para efectos puramente catastrales” y la gente de “medio pelo” (clase media), en casas de un piso. Los guaches se vestían con ruana, sombrero de jipa y las “guarichas” con pañolón y alpargatas (Salom Becerra, 1997: 29; 1994: 19; 1985: 20). La clase media a la que se refiere esporádicamente el novelista, la señala como la representante de la “farsa de la holgura”, de la “prosperidad a debe” y se distinguía, por “ganar menos que los de abajo” pero “gastar

¹¹ Un caso similar ilustra el autor en “Al pueblo nunca le toca” con el señorito bogotano Pedro Felipe de la Santísima Trinidad Ezpeleta y Borbón, conocido con el sobrenombre de “El Marqués”. Sostuvo que era descendiente de los Virreyes José de Ezpeleta y Antonio Amar y Borbón. Sin embargo, el bibliotecario del Jockey Club descubrió que el primero murió soltero y el segundo no tuvo hijos. El escudo familiar de El Marqués fue elaborado por una especialista en heráldica, quien lo diseñó a gusto del cliente (Salom, 1994: 135-136)

¹² “Chibchismo. Chusquea scandens. Planta gramínea, especie de bambú, de gran altura, tallo nudoso y hojas estrechas” (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2011: 65)

más que los de arriba” y hacer “milagros para cubrir las apariencias; tomando “pola” (cerveza) y eructando champaña” (1997: 83).

Al contexto material referido a la propiedad, al linaje y a las distinciones en las formas de vestir y los espacios de vivienda, los cuales servían de base para la segregación que describe el novelista, se siguió una representación del otro basada en el odio por parte de las dos castas. Juan José Jiménez, quien fue el hijo no reconocido de Clímaco Arzayús, ya que sería una deshonra para una familia honorable, afirmó en el Senado:

¡A los hombres como usted, señor Arzayús (refiriéndose a su medio hermano), para quienes la patria está formada por una buena mesa, una mejor bodega y un rico guardarropa, no puede pedírseles patriotismo... ¿cómo no aprovechar esta ocasión para recordar algunas cosas que el país sabe y revelar muchas que ignora acerca de ese flamante personaje que por el solo hecho de ser hijo de su padre, por el derecho divino de los reyes, ha ocupado las más altas posiciones del Estado, sin mérito ni esfuerzo, sin capacidad ni preparación de ningún género?... ¡mi madre odió a su verdugo como ningún ser humano ha odiado a otro!... Y me transmitió su odio. ¡Yo no mamé leche de los senos maternos; yo chupé rencor! ¡“El odio es anticristiano” me dirán los gazmoños que no han llevado el estigma del deshonor en la frente, ni han sentido el latigazo del escarnio en el rostro, ni el dolor de la frustración en el alma! (Salom, 1985: 183, 187-188).

La escasez de oportunidades para una mejor vida económica, la atribuía la “guacherna” a la avaricia y la codicia de los de la “jai”. Como se mencionó anteriormente, éstos consideraban legítimo vivir del trabajo de otros, por lo cual los denominó Clímaco Arzayús “hombres de trabajo”, en oposición a los trabajadores. Estos al decir de la “jai” eran pobres porque no trabajaban, sin reconocer que buena parte de sus ingresos se derivaban también de empresas y negocios heredados (no obtenidos por su propio trabajo).

Ricardo Sáenz, hijo de un próspero banquero y compañero de estudios de Simeón Torrente en el colegio San Pascual Bailón de propiedad de las señoritas Urruchurto, le respondió a Simeón cuando fue a solicitar un préstamo que era menester “trabajar honradamente como lo he hecho yo... Economizar, ser previsor, hacer inversiones productivas... Naturalmente para eso se necesita talento” (Salom, 1997: 147).

En otra oportunidad, desesperado por las deudas, Torrente hizo circular 1748 cartas entre personas que podrían prestarle dinero para cubrir sus deudas, de las cuales solo recibió respuesta de uno de los destinatarios, quien le sostuvo: “Realmente su carta no merece respuesta. Pero como yo tengo la manía de dar consejos, ahí van unos. Para conseguir plata hay que hacer lo que yo he hecho ¡trabajar!... con mi plata si no cuente. Bastante trabajo me costó conseguirla, para regalársela al primer vagabundo. Firma ilegible” (Salom, 1997: 159-160).

El odio y el resentimiento también se evidencia en Baltazar Riveros, liberal quien siempre confió en que el pueblo algún día iba a llegar al poder. Cuando fue a conversar por un aumento de sueldo, su jefe, perteneciente a una rica y antigua familia de banqueros, le contestó lo siguiente:

En primer lugar, usted no lo merece; en segundo, yo nunca he sido partidario de los aumentos de sueldo a los empleados porque está demostrado que trabajan mejor con hambre; y en tercero, el Banco no puede, por ahora, hacer esas erogaciones...

-¿Y las utilidades obtenidas en el último semestre?- se atrevió a preguntar Baltazar –

-¿No pretenderá que se las dé a usted para premiarlo? ¿verdad?... Esas utilidades no son para distribuir entre los parásitos y zánganos que viven del Banco...

La cólera que lo ahogaba no le permitió a Baltazar responder. Habría sido feliz arrojándole una bomba al grotesco tirano para verlo saltar en pedazos. Y muchas veces después, gozó voluptuosamente imaginándose frente a un pelotón de fusilamiento revolucionario o colgado de una horca levantada por la justicia popular... (Salom, 1994: 79).

La élite o los brahmanes como los llama el novelista, se dirigían a la “guacherna” con actitudes de superioridad, desprecio y asco, tal como lo ejemplifica el autor en Don Juan Crisóstomo de Uricoechea (jefe de cuentas corrientes a quien Baltazar le solicitó el aumento de sueldo) y en Julián Arzayús. Este último, cuando visitó el municipio de Anacopia en calidad de gobernador de Cundinamarca, debió tomarse fotos con “la plebe”. Hubo un momento en que no pudo más, volvió a la casa cural donde estaba hospedado,

“exigió que le trajeran un balde y vomitó hasta las mismas tripas” y le dijo a don Procopio Quirós, propietario de la única botica:

-¡Quiero oler “Agua de Colonia”! Se empapó las manos y la cara, vertió buena parte del contenido de un frasco que le alcanzaron en el pañuelo y aspirándolo profundamente agregó:

-¡Este es mi olor! ¡El olor que he percibido desde que nací! ¡Y no el de esa plebe inmunda! ¿Quién le dijo a usted, señor Alcalde, que yo había venido a este pueblo a dejarme manosear de la canalla? ¿A ponerme sombreros asquerosos, a besar viejas hediondas y a alzar chicuelos a quienes no les han limpiado las narices desde que nacieron?

-El “encuentro democrático” fue organizado por el Presidente del Concejo... -dijo tímidamente el Alcalde-.

-¿Encuentros para qué? ¡Con esa gentuza no quiero encontrarme ni en el cielo! – tronó el Gobernador - ¡Los señores nacimos para mandar y los peones para obedecer!

- Después de retirarse el boticario y estar a solas con sus amigos el Delfín prosiguió –

... la comedia no puede llegar hasta el extremo de tener que renegar de mi propia clase y revolcarme en el barro para probar por el pueblo un amor que nunca he tenido... ¡Yo no soy Felipe Iguualdad! ¡Aristócrata nací y aristócrata moriré! (Salom, 1985: 126-127)

El odio y resentimiento de la “guacherna” se alimentó por la forma como la “jai” manejaba las marchas populares. El 16 de marzo de 1919 en pacífica manifestación, unos sastres fueron a pedirle al Presidente-Paria (Marco Fidel Suárez)¹³ que se les adjudicara un contrato para renovar los uniformes militares y no sastres extranjeros. La respuesta gubernamental fue una “descarga de fusilería” (Salom, 1994: 22-23). En el Delfín también se narran los sucesos de forma novelesca, caracterizando a los sastres como personas con dificultades para conseguir empleo, por lo cual requerían del contrato y no entendían por qué debían darle ese trabajo a extranjeros, siendo que ellos estaban capacitados para hacerlo. Cuando

¹³ Se denominaba así, debido a que no era hijo de alguna familia prestante ni de la ciudad ni del país.

un manifestante arrojó una piedra sobre las puertas cerradas del Palacio Presidencial, éstas se abrieron bajo la orden de ¡¡fuego!! Disolviendo a la muchedumbre y dejando varios muertos y heridos (Salom, 1985: 62-63).

El 7 de junio de 1919 tuvo lugar un movimiento en contra de la “rosca”, “una sociedad formada por “Chichimoco” (Arturo Hernández), Rengifo (Ignacio), el General Ruperto Melo, Gobernador de Cundinamarca y varios prominentes funcionarios de la administración municipal” (Salom, 1988: 43), que hicieron del presupuesto y los cargos de la ciudad un conjunto de bienes de su exclusiva propiedad. La destitución del Alcalde Luis Augusto Cuervo fue la gota que rebosó la copa, ya que éste no estaba de acuerdo con el proceder del Gobernador y su Compañía. La marcha fue atendida con otra “descarga de fusilería” en la que falleció el estudiante de Derecho de la Universidad Nacional Gonzalo Bravo Pérez.¹⁴ Este suceso vivido por Bernabé Bernal en su juventud (personaje protagonista de una de las novelas), le costó un arresto de 72 horas al haber sido acusado de “graves delitos contra el régimen constitucional y la seguridad interior del Estado”, (43) aunque su único delito fue haberse encontrado en el lugar de los hechos sin ser parte de la movilización.

Finalmente y a manera de ejemplo, Salom Becerra alude a la Masacre de las Bananeras acaecida en 1929. Los obreros que trabajaban para la “United Fruit Company” y unos empresarios colombianos, exigieron mejoras salariales y en los contratos sobre seguros. Aunque el movimiento comenzó pacíficamente después empleó medidas violentas, por lo cual, siguiendo lo expreso en La Historia de Colombia escrita por Jesús María Henao y Gerardo Arrubla:

El gobierno declaró turbado el orden público el día cinco del mes siguiente, como medio de defensa social, una vez agotados los recursos que indicaba la prudencia para ver de pacificar los ánimos, en la provincia dicha -Santa Marta, Departamento del Magdalena- Las vías de hecho adoptadas, mediante el imperio de la ley marcial, hicieron renacer la tran-

¹⁴ El sepelio de Bravo Pérez acontecido el 8 de junio, se acogió como fecha para conmemorar el día del estudiante (Chaves, 2015). El suceso también se encuentra brevemente referido en *Revista Credencial*(Revista Credencial, 2006)

quilidad y volver al régimen legal. El orden público se restableció en la región el 14 de marzo de 1929 (Salom, 1994: 81-82).¹⁵

Este acontecimiento si bien recibe el nombre de Masacre, en el libro de historia no se habla de un solo muerto, cuando bien se sabe que hubo varios centenares:

Pero eso no se puede decir en un libro de historia. Es mejor recurrir al eufemismo de aseverar que “las vías de hecho adoptadas hicieron renacer la tranquilidad” y más cómodo – para ahorrarse el análisis de un hondo problema social- calificar de “ideas disociadoras” las justas peticiones de los trabajadores y motejarlos a estos de “alzados”. Milagrosamente Henao y Arrubla no les dan a los libertadores la denominación de insurrectos y facciosos y a las actas de independencia de las distintas ciudades la de documentos subversivos (Salom, 1994: 81-82).

Las movilizaciones y las expresiones de crítica frente al régimen eran contrarrestadas por la “jai” en coaliciones orientadas a la salvaguarda de su propiedad. Su sitio de reunión eran los clubes sociales reservados para ellos: el Jockey Club¹⁶ (o Loocky), el Gun o el club de “Los Saurios”; y las asociaciones que los representaban eran usualmente La Asociación Colombiana de Oligarcas (ACDO) y la Federación de Terratenientes y Latifundistas (FEDETYL). En estos espacios “los duques, condes y vizcondes de la nobleza criolla componían y descomponían el país, compraban y vendían casas, fincas y semovientes...” (Salom, 1997: 82). Evidentemente, los requisitos de admisión eran demostrar “pureza de sangre” y “una bolsa bien provista”.

Por supuesto, las víctimas del uso legítimo de la fuerza estatal eran consideradas como amenaza para el orden público y la estabilidad del régimen, por lo cual no hubo procesos judiciales contra líderes políticos o militares. Con el propósito de justificar las anteriores acciones, entre otras, se recurría a la alianza entre los dueños de la prensa escrita y la “jai”. El diario “El incondicional” que representa la postura de los periódicos de mayor circulación

¹⁵ Esta es una cita del libro de historia mencionado, aunque el autor no especifica la edición. Probablemente se trata de la Historia de Colombia, séptima edición, Bogotá, editorial voluntad, p 874-875. Este libro se leyó sobretudo, aunque no exclusivamente, en la primera mitad del siglo XX como guía para la comprensión de la Historia de Colombia en los colegios.

¹⁶ Este nombre coincide con un club social de tradición en Bogotá

nacional en la novela *El Delfín*, informó así sobre la manifestación de los sastres: “Apedreado el Palacio Presidencial por agitadores comunistas. La guardia rechazó valerosamente el ataque. Varios muertos. Severa investigación. Conocido terrorista ruso fue capturado. El país desagraviará hoy al primer mandatario” (Salom Berra, 1985: 66). La constante del diario fue identificar el bienestar de la élite con el de todos los ciudadanos y recalcar la amenaza del comunismo.

Los de la “guacherna” y los de la “jai” reinterpretaban la historia del país a partir del odio y el resentimiento por parte de los primeros, y las bondades del “statu quo” por parte de los segundos. Juan José Jiménez en su tesis de grado para graduarse como abogado titulada “las monarquías americanas”, considerada por los parias como un recuento de gran veracidad, sostuvo que las familias en América Latina habían conservado el poder político y económico heredándolo a sus descendientes y utilizando métodos que hacían de las democracias americanas una “farsa sangrienta” (1985: 160-161). Simeón Torrente también hace su propia reconstrucción de la historia patria al tratar a los héroes y próceres como unos “gallos bastos”:

Que los mártires de Cartagena habían muerto haciendo protestas de fidelidad al Rey de España... Que Bolívar se había fugado del Palacio San Carlos el 25 de septiembre... Que Mosquera se había dejado amarrar de cuatro majaderos el 23 de mayo y que el general Reyes se había dejado tumbar a sombrerozcos... Dijo también que todas las estatuas que había en el país sobaban, porque aquí no había nacido un solo hombre que la mereciera... Lo que ha pasado demuestra, además, que las revoluciones no las hace nunca el pueblo. Bolívar no era precisamente un proletario. ¿Y Nariño? ¿Y Miranda? ¿Y José de San Martín? ¿Y Mirabeau? ¿Y Lenin?... Según dicen hemos tenido tres grandes dictadores: Mosquera, Reyes y Rojas... ¡Y todos fueron tumbados a sombrerozcos! ¡Me muero de la risa de esos Césares que huyen despavoridos cuando oyen cuatro gritos...! (Salom, 1997: 87, 200).

Así, la historia era relatada por estos personajes como el recuento de los sucesos que ilustraban los esfuerzos de la “jai” por conservar sus riquezas, sus cargos estatales y su honorabilidad. Por su parte, “la gente de bien” veía en la “guacherna” o la plebe un conjunto de personas que amenazaban constantemente los bienes que les permitían gozar de los actuales privilegios. Por ello y

para defender el statu quo, contribuían a recordar una historia y un presente lleno de gloria y de bienestar para los suyos, cuya principal amenaza era el comunismo. Cuando Julián Arzayús se sintió compungido por haber presenciado la masacre contra los sastres, las palabras de Clímaco, su padre, permiten ejemplificar la forma de interpretar la historia y de actuar en ella:

No olvides que todo lo que somos y lo que tenemos se lo debemos al sistema que tú calificas de asesino... ¡Estoy ya harto de saber que asumes actitudes indignas de tu posición!... ¿Qué te importa a ti que hayan muerto unos cuantos sastrecillos que ni social, ni política ni económicamente representan nada? Lo único importante para ti debe ser que se prolongue indefinidamente el actual estado de cosas... La debilidad suele pagarse muy caro. Luis XVI firmó su sentencia de muerte el día en que toleró que las turbas parisienses invadieran su palacio y lo tocaran con el gorro frío... Recuerda que todo hombre de Estado debe ser cruel como Santander, orgulloso como Mosquera y cínico como Núñez (Salom, 1985: 65).¹⁷

Las propiedades que permitieron distinguir a la élite de los sectores populares eran los bienes económicos y el linaje familiar, los cuales se evidenciaban en la riqueza, los apellidos, las construcciones arquitectónicas y las formas del vestir. La “jai” se auto reconocía a sí misma como los generadores de riqueza y asimilaban a los sectores populares como trabajadores perezosos, que merecían los salarios que devengaban y no podían quejarse debido a que les permitían sobrevivir. Igualmente, alimentaban un sentimiento de superioridad y orgullo por su linaje familiar, así sus antepasados hubiesen militado en bandos antagónicos en conflictos bélicos. En este sentido, es diciente el caso de Julián Arzayús Seispalacios, descendiente de una familia colonial y de un “mártir” de la independencia: descendiente del agua seca.

Así, estas propiedades fueron idealizadas por ellos, siguiendo lo descrito por el novelista, a fin de distinguirse de quienes no podían poseerlas. Incluso no solo se exageraba su importancia, sino que se reconstruía históricamente la vida de sus antepasados para hacerlos ver ante los habitantes capitalinos (y colombianos)

¹⁷ Otra descripción de la historia a escala mundial se puede observar en la cita transcrita en las páginas anteriores que recuerda el libro de Clímaco Arzayús titulado “Soluciones del Doctor Arzayús a los problemas del mundo”. En esta sección se hace alusión a 3 expresidentes colombianos del siglo XIX: Francisco de Paula Santander, Tomás Cipriano de Mosquera y Rafael Núñez.

como pro hombres de la patria. Estas descripciones que pasaban de generación en generación fueron convirtiéndose en rasgos distintivos sustentados en la estructura económica y el discurso histórico, convirtiéndose a su vez en características totalizantes y permanentes, ya que influían no solo en la vida política, sino social y cultural en general.

Los sectores populares o la “guacherna”, reconocían a las élites como personas ambiciosas, con un poder económico heredado o en todo caso, no trabajado por ellas mismas. Se percibían a sí mismas como producto de la explotación económica, lo cual los impulsaba a actuar políticamente a través de protestas y marchas populares reivindicando mejores condiciones de vida material. Las movilizaciones populares comúnmente recibían de la mano de la fuerza pública una ráfaga de pequeñas atenciones. Lo anterior, sumado al trato despectivo de la “jai”, contribuyó al crecimiento de sentimientos de odio y desprecio, correspondidos con sentimientos de superioridad, desprecio y en algunos casos, asco por parte de ésta.

La segregación fue el resultado de las construcciones identitarias descritas anteriormente, evidenciándose una distinción entre los elegidos o incluidos en el goce de la propiedad y los beneficios de la pureza de sangre y, los excluidos, los parias. Para ser considerado parte de la “jai” se requerían estos dos atributos, so pena de ser considerado de la “jai” impura. Este fue el caso de Marco Fidel Suárez, quien no fue aceptado dentro de la élite por ser descendiente de familia sin abolengos y se ilustra también en el caso de Casiano Pardo. En efecto, cuando éste adquiere recursos económicos y se hace socio del Jockey Club, rápidamente es rechazado por parte de los demás socios por carecer de abolengos aunque contase con el dinero. Por el contrario, los casos de Clímaco Arzayús, Catalina Seis Palacios y “El Marqués” ilustran como para ser incluido en la élite se debía demostrar pureza de sangre, así no se tuviera. Por lo anterior, la “clase media” podía eructar champaña y simular tener dinero, pero sin el linaje no dejaría de ser guacherna: “la mona aunque se vista de seda, mona se queda”

LA IGLESIA Y LOS PARTIDOS POLÍTICOS

La definición del “sí mismo” y del “otro”, en lo narrado hasta ahora, estuvo marcado siguiendo las novelas de Salom, por las distan-

cias entre la “jai” y la “guacherna” por el linaje y la distribución de la propiedad. No obstante, es menester considerar otros factores que incidieron en la arquitectura de la identidad de los habitantes de la ciudad y que evitaron la construcción de muros infranqueables entre estos dos sectores de la población.

Bogotá al igual que Colombia, ha tenido siempre un influjo fuerte de los valores promovidos (por lo menos) por la Iglesia Católica desde la época colonial. A excepción de Baltasar Riveros (quien se auto reconocía como ateo gracias a Dios), los protagonistas principales mínimo cumplían con algunos rituales propios del culto. En palabras de Bernabé Bernal durante esta época:

Por encima del poder civil, ejercido por gramáticos oscurantistas y gazmoños, gobernaba una teocracia que designaba los Presidentes de la República y orientaba la marcha del Estado. Una moral farisaica y acomodaticia regulaba las relaciones sociales. Los buenos ciudadanos pecaban el lunes y se confesaban el martes, reincidían el miércoles y volvían arrepentirse el jueves, tornaban a ofender a Dios el viernes, eran presa del remordimiento el sábado y el domingo descansaban... Los hombres de mi generación nacimos, pues, y crecimos bajo el régimen del terror. Permanecíamos amedrentados por el Coco, el Diablo...y los “chapoles”, como llamábamos entonces a los agentes de la policía. Sobre nuestras cabezas pendían a todas horas las llamas del Infierno, el tridente de Satanás, el látigo paterno, la férula del maestro y el bolillo del “chapol”. El miedo fue nuestro único estímulo (Salom , 1988: 41-42).

Este poder teocrático hacía parte del diario vivir de los integrantes de la “guacherna” con relativa intensidad. Ante “la corriente avasalladora del capitalismo”, el mensaje de la Iglesia Católica infundía miedo pero además, caía como un bálsamo reconfortante y fortificador que daba una luz de esperanza. La tensión producida por la escasez económica se resistía bajo la promesa inquebrantable de una vida mejor para cuando llega el día en “ya nadie nos puede retener”.

Bernabé Bernal, tras haber confesado que había rehusado el aceptar un soborno cuando trabajó para el Departamento de Adquisiciones y Compras, fue acusado y condenado por el delito de encubrimiento. La administración de justicia debía mostrar resultados ante la evidente corrupción en dicho Departamento y máxime cuando los principales responsables ya habían tomado las medidas pertinentes para evitar investigaciones y condenas.

En la Cárcel Modelo fue bautizado fray Bernabé por su inocultable timidez y descubrió que tenía “madera de apóstol”, ya que era “... un hombre esencialmente bueno y honrado... dueño de una mediana inteligencia, una fina sensibilidad y algunos conocimientos...” (Salom, 1988: 152). Irónicamente, durante su estadía en la cárcel vivió los momentos más felices de su vida, ya que nadie lo humilló o se aprovechó de él; en síntesis, nadie lo trató como a un pendejo. Esta felicidad se explicó en buena parte porque le dio un sentido a su existencia, lo alejó del mundo del individualismo, el egoísmo y las manipulaciones propias del diario vivir actual. El protagonista nos confesó que:

... transformado en un santo laico, visitaba a los enfermos, consolaba a los tristes, les infundía ánimo a todos. Un ardiente deseo de servir, de ayudar, de hacer el bien, me impulsaba a ejecutar oficios para los que nunca me había sentido apto. Sobreponiéndome al asco los espulgaba, les extirpaba las niguas, les curaba las llagas, les cortaba el cabello y las uñas de las manos y los pies. Y para todos tenía palabras de comprensión y estímulo. En la misa del domingo ejercía las funciones de monaguillo y, readquiriendo una costumbre olvidada desde mi ya lejana infancia, comulgaba con la sincera piedad... No había sido, como tantas veces, involuntario cómplice y encubridor de fechorías y maniobras inmorales... A la sombra de esos muros, aparentemente hostiles, había encontrado la paz y el sosiego que el mundo de la libertad me había negado sistemáticamente (Salom, 1988: 152).

De otro lado, el caso de Simeon Torrente ilustra el de un católico convencido, que se aferró a su mensaje al ver en Cristo Jesús a su mejor amigo y a su vez, un modelo que señalaba que era posible soportar las humillaciones y privaciones materiales en esta tierra. Durante un día de recreo en el colegio San Pascual Bailón, no quiso salir del salón ya que todos se burlarían de su nombre y de sus desgastadas prendas de vestir. Al derramar sus lágrimas:

De pronto alzó la cabeza. Aparentemente estaba solo. Pero un crucifijo, desde la pared, lo acompañaba. Simeón lo miró fijamente... tuvo la sensación de que Cristo lo miraba y le decía: “¿Por tan poco lloras? Estas cubierto de harapos... ¡Mírame a mi desnudo! Tus zapatos están rotos... ¡Mírame a mi descalzo! Se han burlado de ti... ¡También se burlaron del Hijo de Dios! Te han herido... ¡Mira mis sienes y mis manos y mi costado

y mis pies! ¡Perdónalos porque no saben lo que hacen...! (Salom, 1997: 68).

Cuando fue encarcelado por haberse burlado de la justicia el día de la Fiesta de los Estudiantes (Salom, 1997: 111-114), se acordó de su amigo que veinte siglos antes también había sido víctima de la injusticia de los hombres: “¿Qué he hecho yo para merecer esto? – le preguntó – Y tuvo la sensación inequívoca de que su Amigo le contestaba: “¿Y qué hice yo para merecer el castigo que me infligieron?...Bienaventurados los que sufren persecuciones de la justicia porque de ellos es el Reino de los Cielos” (Salom, 1997: 114)

Don Simeón, el que en vida nunca dejó de deber, también se encomendó varios días a San Judas Tadeo para ganarse la lotería. El “ciego Anatolio” le ofreció el 8-8-8-7, número que Simeón rechazó pero que fue el ganador al día siguiente. En efecto, como lo relata Salom Becerra, se había olvidado de que su mejor amigo le dio pan al hambriento, de beber al sediento, convirtió el agua en vino y resucitó a Lázaro, pero no lo dio una moneda de oro a nadie. Este suceso lo llevó a notificarle al Santo que su amistad había terminado:

El Padre Salustiano no pudo contener la risa cuando Simeón al confesar-se con él, cuatro días más tarde, le reveló el espantoso pecado.

-Acúsome, Padre de haber peleado con San Judas Tadeo y haberlo insultado. Le pedí que me ayudara a ganar una lotería y corno no me la gané, considere que me había traicionado y le dije que, en vez de Judas Tadeo, debía llamarse ¡Judas Iscariote...!. (Salom, 1997: 69-70).

La versión farisaica y acomodaticia de los valores católicos la representaba con más intensidad Casiano Pardo. Era un creyente convencido, que cuando tenía hambre se decía a sí mismo “no solo de pan vive el hombre” y esperaba que en el cielo se le diera todo lo que el capitalismo le había negado en la tierra. Por ello, distribuía sus pecados (todos a excepción del no matar y el no robar) y sus confesiones (todos los primeros viernes) con gran regularidad y la máxima exactitud posible, a fin de estar en paz consigo mismo y que Dios no le negara la entrada al cielo: para él, el que rezaba y pecaba empataba (Salom, 1994: 17-18). Siguiendo el mensaje de la religión católica, se encomendaba a cada uno de

los santos con los que decoraba una de las paredes de su cuarto: “el Sagrado Corazón, el Divino Rostro, la Inmaculada Concepción, el Ángel de la Guarda, la Virgen del Carmen, San Antonio de Padua, San Judas Tadeo, Santa Rita de Casia y las Benditas Almas del Purgatorio” (1994: 40-41). Pero en la otra, tenía puestos desnudos femeninos “que habrían hecho ruborizar a Casanova” y de cuando en cuando, se ejercitaba en las artes del amor de cuyas conquistas guardaba sus prendas íntimas, marcadas con número consecutivo y en algunas, se consignaba alguna leyenda de un grato o amargo recuerdo: “Irene, 27 de febrero de 1921” o “Conchita, 8 de julio de 1923”... “¡Las tetas más lindas que he visto en mi vida!”... o “¡Qué desilusión!”. Lo anterior sin contar que las tenía numeradas según el orden en que habían participado en la faena (Salom, 1994:40).

Por el contrario, para la “jai” la religión era un excelente mecanismo de control social y salvaguarda de su propiedad privada, en una “republiqueta teocrática, feudal y pastoril, gobernada – desde 1885 – por el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Arzobispo Prímado...”(Salom Becerra, 1994: 19). En síntesis, la esperanza de la “guacherna” de una vida mejor en el más allá, era explotada por la “jai” para que tuviera una mejor vida en el más acá.

Para detener una huelga en la “Baviera” y en la “Interamericana de Tabaco” motivada por la solicitud del alza de salarios, el dueño de la hacienda Clímaco Arzayús siguiendo el consejo de Aldanita, su mano derecha, decidió contratar al sacerdote Gumer-sindo Roa para convencer a los obreros de volver a sus labores. El presbítero, quien aceptó el trabajo por la suma de dos mil pesos, le sostuvo a Aldanita: “Hay unos pasajes del Evangelio de San Mateo que vienen como anillo al dedo” (Salom Becerra, 1985: 31). Parte del mensaje emitido por Roa a los trabajadores fue el siguiente:

Amados hermanos míos en Nuestro Señor Jesucristo: No necesitáis decirme que sois obreros. ¡Lo veo... en vuestros labios ansiosos de agradecer a Dios el don inapreciable del trabajo con que os ha obsequiado generosamente! ¡Cómo os envidio! ¡Yo hubiera querido ser uno de vosotros! ¡Un modesto trabajador como lo fueron Jesús y San José en el taller de Nazaret...! ¡Y cómo compadezco a esos miserables que reposan mientras vosotros trabajáis; que comen hasta el hartazgo mientras vosotros sentís hambre; que beben sin saciarse mientras a vosotros atormenta la sed; que se cubren con mantos de púrpura y armiño mientras

vosotros titiritáis de frío!... ¡Ya se acerca para ellos la noche sin la aurora del infierno!... Tenéis salarios bajos. ¿Pero de qué le vale al hombre tener un salario alto si pierde su alma? ¿Queréis más dinero para malgastarlo en las mesas de las tabernas, en las ruletas de los garitos y en las camas de las prostitutas? Recordad el Evangelio de San Mateo. ¿Os preocupáis por el alimento y el vestido? ¡Insensatos! ¡El que alimenta las aves del cielo y viste los lirios del campo os alimentará y vestirá a vosotros!... Sufrid ahora que después gozaréis. Contribuid con vuestro esfuerzo al progreso de la patria y al desarrollo de estas industrias básicas para la salud del pueblo.¹⁸ El demonio que no descansa, os ha tentado con un aumento de sueldo. Decidle a Satanás: ¡Vade retro! ¡No olvidéis nunca que el mejor negocio que puede hacer un hombre es cambiar unos años de pobreza en la tierra por la gloria imperecedera de los bienaventurados! (1985: 31-32).

Los retiros cumplieron con su objetivo, los trabajadores también cumplieron con el sacramento de la confesión y como penitencia para la absolución de sus pecados, Roa les dijo que debían de abstenerse de solicitar un aumento de sueldo. Igualmente Arzayús ordenó que en las fábricas se mostrase en sitios muy visibles la pregunta: “¿De qué vale al hombre ganar un salario alto si pierde su alma?”. Al día siguiente el diario “El Incondicional” informó: “Conjurado el peligro de huelga en dos importantes empresas. Triunfaron el patriotismo y el buen sentido de los trabajadores” (Salom, 1985:32).

La manipulación de los valores católicos iba de la mano de la demostración hacia los otros, “la guacherna”, que efectivamente se compartían con gran intensidad. Ningún individuo que se auto reconociera como de la “jai” abjuró de los valores católicos o mostró el valor económico y político de su instrumentalización en público. En efecto, en la primera comunión de Julián Arzayús, asistieron 1500 niños cuidadosamente escogidos entre los jerarcas y nobles bogotanos: “Los padres debían tener un millón de pesos, como mínimo, y cuatro litros de sangre azul, por lo menos, para que sus hijos figuraran en la lista...” (Salom 1985: 37). Con el propósito de no provocar reacciones en el populacho debido a la ostentación de la que se iba a hacer gala en la fiesta, el padre del delfín fue convencido de invitar a dos niños pobres para que hicieran la primera comunión con Julián, buscando que todo el mundo dijera: “¡Qué gran filántropo y qué gran demócrata es

¹⁸ Las industrias eran las del tabaco y la cerveza: ¡salud!

el doctor Clímaco Arzayús! ¡Su hijo Julián comulgó por primera vez al lado de dos auténticos hijos del pueblo!” (Salom, 1985:38). Escogidos los niños que harían la primera comunión con Julián, se procedió a bañarlos y vestirlos; sin embargo, al inicio de la reunión, no recibieron regalos, en comparación con el espacio de 4 mesas que ocuparon los del delfín. Filiberto y Romualdo (como se llamaban los otros dos infantes) estaban extasiados ante tantos lujos y finalmente:

Julián recibió a Jesucristo con una displicente frialdad. Al fin y al cabo entre ellos no había nada en común. Su padre se parecía más a Augusto y a Herodes, por el poder y la riqueza, que a José el carpintero de Nazaret... Jesús había amado a los pobres y aborrecido a los ricos; él tendría que proteger a éstos y perseguir a aquellos. Jesús había condenado la desigualdad y la injusticia; él tendría que luchar por que siguieran imperando pues el fin de éstas sería el de sus privilegios. En cambio Filiberto y Romualdo lo recibieron emocionadamente. Con calurosa efusión de hermanos que se encuentran de nuevo. Jesús era de los mismos. Hijo de un artesano como ellos... Su niñez también había sido de privaciones y trabajo... Había sido además el defensor de todos los oprimidos y explotados y el acusador implacable de los verdugos y los explotadores. Jesús no era para ellos el hijo de un Dios, un personaje mayestático e inaccesible, sino un Caudillo revolucionario, un compañero de lucha y de infortunio, una camarada en el dolor y la esperanza (Salom, 1985:44).

Los encuentros alrededor de los ritos, se muestran como un punto de contacto entre grupos que suelen vivir segregados, sin embargo por la forma como son interpretados por los actores, contribuyen a solidificar esta separación. Los intermediarios, como ya se habrá podido intuir, eran los sacerdotes quienes también explotaban, siguiendo lo narrado en las novelas, la fe de los más humildes. A diferencia de los fervorosos creyentes, el novelista bogotano dibuja a los sacerdotes como seres que se reconocían como parte de lo intra-mundano y se aprovechaban de la creencia en un Dios extra-mundano.

En palabras de Arzayús padre, la iglesia debía defender a los hombres de trabajo, a los creadores de riqueza, ya que ellos eran los primeros latifundistas (Salom, 1985:25). Más que aplicar el precepto de “déjalo todo y sígueme”, los sacerdotes continuaban con el de “recógelo todo y has que me sigan”, incluso abstrayéndose de la iglesia católica como organización. Esto permite comprender

la razón que llevó al padre Roa a recibir el dinero de Arzayús: la iglesia “lleva veinte siglos ganando y yo hace apenas seis años que me ordené”, lo que lo llevó a elaborar el plan descrito con magníficos resultados en otras empresas (Salom, 1994: 31).

En esta línea, este “virtuoso sacerdote” como era conocido por las damas de la “jai”, era codicioso, sensual y elegante, cobraba a algunas “viejas ricas” hasta cinco mil pesos por absolución; a los que confesaban haber atentado contra el séptimo mandamiento les exigía la mitad del botín a cambio de no denunciarlo penalmente; además, si una mujer joven y bonita había cometido adulterio, exigía para su absolución la práctica de un exorcismo que consistía en el uso de un hisopo, mientras la pecadora permanecía con los ojos cerrados. (30). Procedimientos similares utilizaba el padre Ciriaco Antorveza, quien recibía las confesiones de Casiano Pardo. En una ocasión éste se acusó de haber fornicado y el padre Ciriaco, le exigió los datos de la co-pecadora: nombre, lugar de trabajo, si estaba bonita, si le había cobrado, si era una conquista fácil y rápida y si era una mujer ardiente e impetuosa; lo anterior, a fin de buscarla “para convencerla de que el camino por donde va conduce al infierno... para salvar el alma de aquella desdichada pecadora” (Salom, 1994: 48-49). Igualmente, cuando Casiano decidió salir de la pobreza al contraer nupcias con una viuda adinerada e impetuosa, el Padre le dijo en otra confesión:

En señal de gratitud debéis ser, de ahora en adelante, muy generoso con la Iglesia... El dinero que os ha caído del Cielo es mucho y las necesidades del culto muy grandes... Vuestra contribución mensual, por tanto, no puede ser inferior a mil pesos... ¡No lo olvidéis...! Espero también que ahora que tenéis con quien desahogar vuestros instintos, sin incurrir en pecado, dejéis tranquilas a las chicas que perseguíais...

- En cuanto a la contribución - respondió Casiano - puede contar su Reverencia, con ella...

-¡Dejádmela de una vez, hijo mío, rezad tres Padre Nuestros y tres Ave Marías e id con Dios...! (Salom, 1994: 123).

Las donaciones son vistas a la luz de lo narrado por Salom Becerra, bajo el afán de “recogedlo todo”, lo cual se ilustra en la rifa en la que participó la madre de Simeón Torrente:

Dona Eduvigis... por la suma de \$ 0.10 se había ganado una gallina, en una rifa organizada por las Adoratrices de María a beneficio de los Reverendos Padres Jesuitas que, según la Directora de la Congregación, “no tenían en que caerse muertos”, la cual fue un éxito rotundo como que se vendieron 1.257 boletas y una gallina valía entonces \$ 1.20... (Utilidad neta: \$124.50, suma con la que se podía comprar un lote de 300 varas, bien situado, para que, por lo menos algunos de los miembros de la Compañía de Jesús, tuvieran donde tenderse horizontalmente en el momento en que “levaran anclas para jamás volver”...) (Salom, 1997: 93).

Así, la forma como se interpretaban los dogmas de fe y se practicaban los rituales descritos por el autor, contribuían con la segregación aunque servían de enlace entre las élites y el populacho. Para las élites la religión era un instrumento de control social que contribuía al mantenimiento de sus privilegios económicos, lo cual era compartido por los sacerdotes descritos en las novelas de Salom. Dicho instrumento se hilvanaba con la esperanza que reposaba en los sectores populares, afincada en una mejor vida en el más allá. El consuelo para algunos fervorosos creyentes, que también evidencia unos tintes de odio y desprecio, era que quienes gozaran en la tierra “arderían en la quinta paila del infierno”.

La arquitectura que mantenía los nexos entre estos grupos estaba basada a su vez, en la simpatía o pertenencia a uno de los dos partidos políticos tradicionales de la época. El definirse públicamente como liberal o conservador era común durante los años en que transcurren los sucesos novelescos narrados por Salom. El principal criterio de selección partidista era el linaje familiar y el resentimiento hacia el otro y sus colores distintivos, el rojo para el liberal y el azul para el conservador. Esto lo ejemplifican Casiano Pardo (conservador) y Baltasar Riveros (liberal) al dar razón de su adscripción a alguna de las agrupaciones políticas. El primero, aunque no confiaba en que el triunfo electoral de su partido cambiara las cosas, era un conservador disciplinado, entre otras, porque no en balde sus antepasados habían defendido las causas conservadoras en las guerras civiles bipartidistas y no inútilmente “había escupido azul de Prusia y orinado azul de metileno desde su más temprana infancia” (Salom, 1994: 93). De otro lado, el liberal Baltazar Riveros en una de las reuniones familiares le explicaba lo siguiente a sus hijos:

Eso es ser liberal; eso le viene a uno en la sangre... Yo, por ejemplo, mamá las ideas liberales de las tetas de mi mamá, mi mamá de las de mi abuela, mi abuela de las de mi bisabuela, mi bisabuela de las de mi tatarabuela...

-¿Pero entonces, papacito, los godos (conservadores) no maman? -preguntó Policarpa-

-.Sí, pero de la teta del Presupuesto... -.afirmó Baltasar-. ¿No ven que viven preñados, desde que nacen, a las ubres del gobierno?"

...Yo nací liberal, soy liberal y moriré liberal... Ustedes son tataranietos, bisnietos, nietos e hijos liberales, luego forzosamente tienen que ser liberales (Salom, 1994: 68-69).

Don Simeón Torrente era conservador por la misma razón que los personajes mencionados anteriormente. Así, lo usual era que los conservadores y liberales compartieran las ideologías distintivas de sus respectivos partidos, aunque no sabían cuáles eran.

Al linaje familiar se suman los resentimientos gestados en las guerras bipartidistas que se transmitían de generación en generación. Las víctimas de estas guerras se identificaron con el partido contrario al que se adscribían los autores de los actos bélicos, lo cual se ejemplifica en el personaje miembro del Directorio del Partido Conservador doctor Leovigildo Meneses quien

había tenido que abandonar el terruño natal: la ultragoda vereda "Chulavita", a raíz de la violencia liberal del año 32, después de presenciar el asesinato de su padre, el de su hermano mayor, la violación de su tía, el robo de siete vacas, cuatro terneros y tres caballos y el incendio de su casa... Comparados con él, Felipe II y Gabriel García Moreno eran dos marxistas-leninistas de la línea china. Entre sus acendradas creencias religiosas y su odio a los liberales no existía ninguna incompatibilidad, porque todos ellos, según él, eran herejes que merecían la hoguera y su incineración, por tanto, constituía un servicio a Dios" (Salom, 1988: 131).

Los enfrentamientos bélicos entre ambos partidos contribuyeron a forjar líderes cuyo prestigio se debía al haber participado en una guerra civil o en la defensa armada de algún resultado electoral. Este era el caso del Sargento "Mala Res", admirado por sus partidarios porque había ejecutado a unos treinta godos en Bo-

yacá y por lo menos otros veinte en García Rovira (1988: 71). Epaminondas Torrente también fortaleció su auto reconocimiento con el partido conservador, al definirse como uno de los héroes de la batalla de Palonegro (acontecida realmente durante la Guerra de los Mil Días), tal como quedó consignado en el comunicado en el que se le notificó su ascenso a Teniente Coronel (Salom, 1997: 19).¹⁹ Con el tiempo, buena parte de los integrantes y a la postre dirigentes de los partidos llegaron a tener el título de Generales, en parte debido a sus logros militares en la defensa armada de su propia agrupación política, aunque al título de General solo podían llegar, usualmente, los integrantes de la “jai”.

En efecto, los líderes bipartidistas no hacían parte de los sectores populares. Tras vivir al partido liberal o al conservador según correspondiera, éstos tendían a identificar los intereses del partido con los del pueblo y así lo percibían algunos ciudadanos de la época:

-No se te olvide que el próximo Presidente de la República; el General Benjamín Herrera, dijo que el pueblo era carne de la carne y hueso de los huesos del partido liberal... Y a ese pueblo no lo van a derrotar ahora por más triquiñuelas que hagan... – contestó Baltasar-

-Dale que dale con el pueblo: .. -dijo Casiano-. El pueblo de que tanto hablas no es más que una recua, una manada de borregos...

-Eso será el pueblo conservador, que se deja manejar por los curas y los gamonales... -replicó Baltasar, alzando la voz –

-¿Y qué me dice del liberal?--preguntó Casiano, ya visiblemente enojado -. Una vacada que se deja arrastrar al matadero de las guerras civiles cada vez que se le da la gana al vaquero ese, con título de General, que tienen ahora de candidato...

-¡No le tolero que se exprese así del caudillo más grande que ha tenido este país!

-Grande el General Ospina... (Salom, 1994: 25-26).

¹⁹ La acción heroica del ahora Teniente Coronel “consistió en conducir unas mulas hasta el rancho que hacía las veces de Estado Mayor, eludiendo la vigilancia del enemigo. De esa peligrosa misión salió cubierto de polvo, aunque el parte... afirmaba que se había cubierto de gloria” (1997: 19)

Los partidos tendieron a construir lazos de adscripción que unían a sectores de la “jai” con la “guacherna” liberales y los distanciaba de la “jai” y la guacherna” conservadoras. Como se puede intuir a partir de lo ya mencionado, el “pueblo” de cada partido reconocía en sus copartidarios de la élite ilustres líderes que debían seguirse, ya sea porque causaren admiración o por mera “disciplina partidista”. Con el tiempo, estos líderes eran vistos como emblemas de cada agrupación o cuando menos guías a seguir, cuyo mérito supremo era haber sido parte del partido correspondiente. Así reconoce a sus líderes liberales Baltazar Riveros:

Siendo un partido tan grande como es, ha producido los hombres más grandes, las ideas más grandes, las cosas más grandes... Filósofos y humanistas como, por ejemplo, el General José Hilario López, el General José María Obando, el General Santos Acosta, el General Santos Gutiérrez, el General Tulio Barón, el General Avelino Rosas, el General Urías Romero, el General Paulo Emilio Bustamante... La lista es interminable... Los godos, en cambio, solo han producido chafarotes ignorantes como el viejo Reyes y el viejo este Ospina que tenemos de Presidente y analabetos como el tal Miguel Antonio Caro y el tal Marco Fidel Suarez... (Salom, 1994: 64-65).

Por su parte y como era de esperarse, el conservador Casiano Pardo si admiraba a Rafael Reyes, Pedro Nel Ospina, Miguel Antonio Caro y Marco Fidel Suárez. Sin embargo, su adscripción al partido era más desapasionada y escéptica, aunque por ello no era menos leal. Sus deberes para con la patria se confundían con sus deberes para con el partido conservador y aunque no tenía la esperanza, como su amigo Baltasar, de que el pueblo llegara al poder, “era un soldado disciplinado, presto siempre a acudir al llamamiento de sus jefes políticos y a obedecer incondicionalmente sus órdenes” (1994: 93).

Los procesos de auto reconocimiento como integrantes de los respectivos partidos, condujeron a una reconstrucción de la historia de liberales y conservadores, a fin de justificar su idoneidad para representar al pueblo y ejercer los cargos estatales. El Doctor Sotero Peñuela, inició así el discurso de la reunión del Directorio del Partido Conservador que respaldaría la candidatura del General Alfredo Vásquez Cobo a la presidencia en el año 1930:

El sacrosanto partido conservador, fundado por Dios Nuestro Señor el mismo día en que pronunció el Sermón de la Montaña, según acta que conservo en mi casa de Punta, al que pertenecieron todos los Apóstoles, con excepción de Judas quien, como buen traidor, era liberal; del que han sido miembros todos los santos, vírgenes, mártires, Papas, Cardenales, Arzobispos, Obispos, sacerdotes, monjas, Hermanos Cristianos, legos y sacristanes que ha habido en el mundo; al que están afiliadas todas las personas honorables y decentes del universo, se encuentra en peligro. Y el único que puede salvarlo es el invicto General Vásquez Cobo... ¡Viva el futuro Presidente de la República General Alfredo Vásquez Cobo! ¡Viva el sacrosanto partido conservador! ¡Viva Cristo Rey! ¡Mueran los rojos descreídos! ¡Viva la santa religión católica!... “El Nuevo Tiempo” al día siguiente calificó el discurso como “un compendio de filosofía política y una magistral exégesis del pensamiento conservador” (Salom, 1994: 93-94).

Por su parte Baltasar Riveros bautizó a sus hijos en homenaje a sus ídolos políticos liberales, dentro de los que incluyó a Policarpa Salavarrieta ya que era “una mujer excepcional, que pagó con la vida su amor a la libertad, pues la fusilaron los españoles, que eran los godos de esa época”; a Antonia Santos, “mártir de la libertad, asesinada por los chapetones, o sea los godos, en 1819”; y a Juana de Arco “quien murió quemada en una hoguera por el delito de ser liberal” (Salom, 1994: 67). Aunque ninguno de sus hijos llevaba el nombre de Julio Cesar, consideraba que si no era liberal merecía serlo: “Porque fue un tipo estupendo”, quien fue asesinado por Bruto “que debía ser godo, porque todos los godos son brutísimos” (Salom, 1994: 65)

Lo inmediatamente mencionado permite perfilar a grandes rasgos las distinciones entre los liberales y conservadores “guaches”, desde el contenido de sus discursos. Los personajes que se identifican como liberales tendían a estar distantes de la iglesia, en algunos casos se ufanaban de no ir a misa o de presentarse como ateos. Los conservadores se tendían a auto reconocer como defensores del orden y católicos practicantes. Por ello, los sacerdotes conservadores consideraban que defender al partido equivalía a defender a Dios y al gobierno, cuando este era conservador.²⁰ Los integrantes de uno y otro partido en su versión

²⁰ En una de sus confesiones, Casiano se acusó de haberse dejado llevar por la ira en sus discusiones con Baltazar Riveros, a lo que respondió el sacerdote: “¡Eso no es ningún pecado! ¡Vamos!... Todo buen católico está obligado a

más dogmática, sectaria e intolerante, reconocían que el pueblo estaba integrado solo por sus copartidarios, mientras que en los integrantes del contrario se proyectaba la imagen del enemigo, la amenaza, de quien no puede reivindicar derechos.

Ambrosio González, quien ilustra el fanatismo y sectarismo conservador, ensalzaba hiperbólicamente las acciones y omisiones de sus copartidarios además de disculpar todos sus pecados y errores. “Los liberales, en cambio, eran para él una caterva de asesinos y ladrones”, incluyendo al General Uribe Uribe, a quien responsabilizaba de la muerte de más de cien mil personas y por el contrario, señalaba que quienes dieron muerte al general habían ejecutado la justicia divina. Sostenía que a lo largo de la historia de la humanidad solo habían nacido dos hombres importantes: Laureano Gómez (ex presidente conservador) y Jesucristo (Salom Becerra, 1988: 15-16). Baltazar Riveros, liberal sectario, consideraba que los derechos al pan y al agua, al techo, a la educación, a la salud, al vestido, a la recreación y a la justicia eran solo para los liberales. En efecto, los conservadores eran bestias que pertenecían al reino animal y por ello no podían conjugar el verbo fraternizar, exclusivo para los liberales (Salom, 1994: 16).

Los simpatizantes moderados limitaban sus deberes políticos al ejercicio del voto en las elecciones a favor de su propio partido, la defensa del color rojo o el azul y de sus respectivos líderes insignias, cuando era menester hacerlo en alguna conversación informal. En ellos, prevalecía más ser el liberal o conservador como una herencia sin necesidad de juicio de sucesión.

Sin embargo, para otro sector de la población la adscripción partidista se debía más a un mecanismo de supervivencia; es decir, para garantizar algún trabajo en algún cargo estatal. Esto lo ejemplifica Bernabé Bernal, cuyo burocrático instinto de conservación lo hizo militar en el respectivo partido de gobierno, para poder mantener el empleo: en el conservatismo hasta 1930, en el liberal de 1930 a 1946, nuevamente en el conservador de 1946 a 1958 y luego liberal desde ese año hasta que logró el derecho de jubilación. En ejercicio de sus nuevas funciones, se había declarado apolítico aunque no disimulaba su simpatía por las ideas socialistas. “Lo aterraba, sin embargo, la posibilidad de que llegaran

defender la religión con la vehemencia que sea necesaria y todo buen ciudadano a defender los principios del partido conservador y tratar de convencer a los herejes de su error ... Haciéndolo, le habéis prestado un servicio a Dios [...]” (Salom, 1994: 49-50)

a prevalecer en Colombia” (Salom, 1988: 14). Para demostrar su fidelidad al partido, Bernabé solicitaba cartas de recomendación en las que se sostenía que era fiel servidor y descendiente de liberales o conservadores, según lo aconsejara la oportunidad.

En este sentido, la adscripción a uno de los dos partidos podía deberse a que le daba oportunidades de trabajo y supervivencia económica inclusive a municipios enteros, lo cual era retribuido con respaldo electoral. Una muestra de tales dinámicas se observa en la forma como Don Procopio exhortó a sus conciudadanos para que votarán por el doctor Jeremías “El Mago” Mondragón: “... les cuento que el jefe se le va a *jalar* a la *reilección*... ¡Todos tenemos que apoyarlo! ¿Por qué *quién* de los que estamos reunidos es esta reunión no le debe algún servicio al *doptor* Mondragón?” (1988: 96). Después de recordarle a los asistentes los servicios prestados por Mondragón, sostiene que en la reunión de la Convención del Partido Liberal “el único compromiso de los *delegaos* es el de *pustular* el nombre del *doptor* Jeremías Mondragón *pa* la Cámara y *dejender* esa candidatura como sea: a trompada limpia, a puñaladas, a tiros!... debemos respetar la *voluntá* del jefe” (1988: 96)

En la élite la pertenencia a uno u otro partido también se heredaba y solo en pocos casos había un cambio de filiación. No obstante, el novelista retrata en ellos una adscripción más interesada en defender privilegios económicos y políticos, los cuales se jugaban en parte en las contiendas electorales. Por ello, no le prestaban interés alguno a las consecuencias de las guerras civiles y las confrontaciones armadas, a no ser que amenazaran directamente sus propiedades y privilegios. En estos casos, se iniciaban esfuerzos de “concertación” bipartidista. Por lo tanto, los líderes eran los que guiaban a sus respectivos pueblos, les indicaban por quiénes debían votar y en que escenarios era necesaria la lucha armada, para recuperar o defender los cargos estatales locales y regionales.

Por la forma como los dibuja con sus palabras, Salom Becerra ve en ellos individuos cuyo legado familiar no estaba acompañado por el resentimiento y el odio, a excepción del conservador Laureano Gómez que:

era un anarquista que, en vez de dinamita, usaba su palabra y su pluma para hacer pedazos a sus adversarios. Víctimas de sus atentados terroristas habían sido, entre los que recuerdo: Marco Fidel Suárez, Aris-

tóbulo Archila, Monseñor Herrera Restrepo (y otros)... A pesar de que había escogido la constructiva profesión de ingeniero, era un destructor temperamental. Tenía el fanatismo de Torquemada y la vehemencia de Savonarola. No había nacido para el gobierno sino para la oposición (Salom, 1988: 126).

Lo mencionado anteriormente el novelista lo ejemplifica en las reacciones que suscitaban en los líderes de ambos partidos las acaloradas discusiones desarrolladas entre Baltazar Riveros y Casiano Pardo. El café que servía de escenario a estas discusiones era frecuentado por líderes locales de ambos partidos, entre los que se encontraban los liberales Gabriel Turbay, Jorge Zalamea, Alberto Lleras, Luis Vidales, el Maestro León de Greiff; y los conservadores José Camacho Carreño, Augusto Ramírez Moreno, Silvio Villegas, entre otros. Tras una acalorada discusión en la que se despidieron con las palabras “¡Hasta nunca, godo arrastrado!” y “¡Hasta nunca collarejo infeliz!”, “los políticos liberales y conservadores que desde las mesas vecinas, habían escuchado el desarrollo y epílogo del diálogo sostenido por los acérrimos amigos, se reían a más no poder” (Salom, 1988: 83-84,104).

Sin embargo, la risa no era tal cuando veían amenazados sus intereses y su propiedad. En estos casos los acuerdos o “gobiernos bipartidistas” eran la solución usual, cuyo máximo grado de expresión se vivió durante el periodo llamado Frente Nacional, en el cual los jefes de ambos partidos Laureano Gómez y Alberto Lleras, “amigos acérrimos y enemigos inseparables”, acordaron derrocar a quien antes habían ayudado a elegir (General Gustavo Rojas Pinilla) y “arrogándose facultades que nadie les había conferido, resolvieron organizar una nueva coalición, elevada esta vez a la categorías de norma constitucional” (Salom, 1997: 186). Esta consistió en alternarse la Presidencia de la República cada cuatro años por un periodo de diez y seis, nombrar en los Ministerios de forma equitativa liberales y conservadores en cada gobierno y propender, porque el resto de los cargos estatales estuviesen igualmente distribuidos.

El efecto sobre los “guaches” fue su distanciamiento de los partidos políticos, cuyos líderes quedaron finalmente representados como gerentes de empresas políticas, orientados a la consecución y mantenimiento de sus privilegios políticos y económicos

Los anteriores gobiernos de “concentración” o de participación bipartidista, ya habían dejado entrever para parte de los sectores

populares que el único interés de sus líderes era tener un acceso privilegiado a los recursos estatales. El Frente Nacional ratificó esta percepción sobre el resto de los ciudadanos, la cual terminó imponiéndose durante los años 60 hasta el periodo de tiempo en el que trascurren los acontecimientos narrados en las novelas.

En síntesis, la segregación entre la élite y los sectores populares que tendía a agruparlos según sus propiedades y linaje en los términos antes mencionados; estuvo acompañada de otra que los reagrupaba según sus filiaciones partidistas, la cual también estuvo marcada por la herencia familiar. Las propiedades en juego eran los bienes y servicios básicos, en tanto se consideraba que a ellos solo debían tener acceso, o por lo menos uno privilegiado, los propios copartidarios. Lo anterior en tanto al otro (al del partido contrario) se le atribuían facultades que lo excluían de tales beneficios: asesino, ladrón, bestia del reino animal, ignorante, etc. Las acciones que cada copartidario realizaba a fin de mostrar su simpatía o compromiso con el partido eran usualmente su disciplina electoral, la defensa discursiva de sus líderes, el uso de emblemas rojos o azules, la disposición de ir a las movilizaciones o reuniones y en los casos más extremos, empuñar las armas.

Los discursos políticos emitidos por los integrantes más comprometidos con sus respectivos partidos, tendieron a reconstruir la historia de cada agrupación a la luz de lo que consideraron eran los grandes hitos de la humana y del país en particular en los términos mencionados, a fin de darle una relativa coherencia “ideológica” a cada partido. Como se pudo observar, los líderes políticos de la historia del país se equiparaban con los del partido correspondiente. Igualmente, se traían a colación hitos de la historia universal y se reapropiaban como parte de los relatos que legitimaban la existencia de cada agrupación política

Para el caso de los integrantes de los sectores populares, en las novelas se ilustran grados de intensidad en la pertenencia al partido, que van desde el sectarismo y el fanatismo comprometidos y apasionados, pasando por una disciplina electoral escéptica y mecánica, hasta aquellos que muestran su filiación solo para acceder o mantener cargos burocráticos, llegando inclusive, como Bernabé Bernal, a demostrar su adscripción solo al partido de gobierno para acceder o mantener cargos estatales.

Los integrantes de las élites liberales y conservadoras, por el contrario, restringían sus adscripciones por razones familiares y económicas. Debido a que ya gozaban de privilegios económicos

se trataba de mantenerlos a partir del manejo de los recursos estatales, tal como lo evidenció finalmente el Frente Nacional. Esto último, condujo a la paulatina desidentificación gradual de varios ciudadanos que anteriormente se reconocían como integrantes de alguno de los partidos políticos tradicionales.

CONCLUSIONES

Las fotografías tomadas por Salom Becerra de la Bogotá de los años 1900 hasta los 1970 señalan como propiedades que dan lugar al reconocimiento del “sí mismo” y del “otro” desde una perspectiva social, la concentración de la propiedad privada y el linaje familiar. Sobre esta base, siguiendo lo mencionado anteriormente, se edificaron relaciones sociales excluyentes marcadas por el odio, el desprecio y la exclusión. La religión católica sirvió como paliativo aunque contribuyó a al desarrollo de relaciones de segregación, al alimentar las esperanzas de la “guacherna” en una mejor vida después de la muerte, lo cual fue instrumentalizado por la élite y los sacerdotes mencionados anteriormente, para el mantenimiento de sus privilegios económicos. Finalmente, la huela que dejó la confrontación entre partidos también se observa en las novelas de Salom Becerra.

Así, el novelista ilustra una Bogotá marcada por la segregación y la exclusión entre élites y sectores populares, como rasgos desde los cuales se tienden a construir con mayor o menor intensidad los factores que inciden en la construcción de identidad. No obstante, durante el periodo en el que se desarrollan los acontecimientos narrados en las obras, estas características se redefinieron a la luz del bipartidismo y las interpretaciones del mensaje católico.

Sin embargo, los finales de las novelas dibujan una Bogotá con una realidad parcialmente distinta. Esto se evidencia en cuando Bernabé Bernal decidió recorrer parte de Bogotá después de haber obtenido su jubilación, al asombrarse de los cambios que habían acontecido en las costumbres y comportamientos característicos propios de la ciudad a inicios del siglo XX. Todos atropellaban y empujaban sin pedir perdón, en los comportamientos se llevaba impreso el signo de la vulgaridad, se había cambiado la lengua de Cervantes por la del Tío Sam:

en cada esquina un “raponero” le arrebató el reloj a un caballero o la cartera a una dama... Un individualismo agresivo, movido por el prurito de conseguir dinero para comprar placeres, ha desplazado a la antigua solidaridad humana... El Runcho Ortega dijo donosamente que Bogotá era una sociedad limitada y se había vuelto una sociedad anónima... el hecho de que le haya sucedido a las grandes ciudades del mundo no pasa de ser un consuelo. La ciudad materialmente ha avanzado muchos kilómetros pero espiritualmente ha retrocedido otros tantos. Ha ganado en rascacielos y avenidas lo que ha perdido en ingenio y señorío [...] (Salom, 1988: 178).

Igualmente, han pasado los tiempos de los “godos” y “cachiporros” que defendían apasionadamente a sus paladines amparados en los juicios de sucesión partidista y que votaban disciplinadamente siguiendo sus orientaciones, aunque no se comprendieran sus razones. Tras el Frente Nacional quedó claro para buena parte de la población, que el interés de la “jai” liberal y la “jai” conservadora tenía como interés principal mantener sus privilegios económicos y el uso de los cargos estatales, los cuales defendían en las elecciones, discursos y confrontaciones civiles y militares utilizando a los “guaches” como carne de cañón.

Sin embargo, de la Atenas Suramericana le quedó por supuesto lo de suramericana y guardadas las proporciones y particularidades históricas, la división entre ciudadanos y esclavos propia de la antigua Atenas griega.

REFERENCIAS

- Alcaldía Mayor de Bogotá (2011), *Bogotálogo. Usos, desusos y abusos del español hablado en Bogotá*, Bogotá, Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Chaves Bustos, Mauricio, 2015. *Un ipialeño, el primer martir en Colombia*, [En línea] Available at: <http://pagina10.com/index.php/tecnologia/item/1357-gonzalo-bravo-p%C3%A9rez-de-ipi-ales-primer-martir-estudiantil-en-colombia#.Vt3zBJzhC01> [Último acceso: 1 Enero 2016].
- Marx, Karl (2005) *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires, Longseller.
- Miranda, Álvaro, 2006. *Gruta Simbólica*. [En línea] Available at: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/literatura/poet/poet/poet0.htm> [Último acceso: 09 09 2015].

- Revista Credencial, 2006. *Colombia y el mundo 1929*. [En línea] Available at: <http://www.banrepcultural.org/node/73255> [Último acceso: 11 11 2015].
- Rojo, Grinor (2001), "Identidad y Literatura", en *Revista de Sociología*, núm. 15, pp. 79-85.
- Salom Becerra, Álvaro (1985), *El Delfín*, Bogotá, Tercer Mundo.
- (1988) *Un tal Bernabé Bernal*, Bogotá, Tercer Mundo.
- (1994), *Al pueblo nunca le toca*, Santafé de Bogotá, Tercer Mundo.
- (1997) *Don Simeón Torrente ha dejado de... deber*, Santafé de Bogotá, Tercer Mundo.
- Suárez Mayorga, Adriana (2008), "Excavando el mito de la Atenas Suramericana. Reflexiones sobre la cultura bogotana de finales del siglo XIX, en *Criterios. Cuadernos de Ciencias Jurídicas y Política Internacional*, vol.I núm 1, pp. 63-118.
- Villanueva Osorio, Christian (2014), *La construcción del héroe de la clase media en las novelas de Álvaro Salom Becerra*. Tesis presentada como requisito parcia para optar al título de Magister en *Estudios Literarios*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

CONSTRUCCIÓN Y DECONSTRUCCIÓN DE LOS DISCURSOS SOBRE LAS IDENTIDADES CULTURALES: DOS PERSPECTIVAS CONSTRUCTIVAS

*CONSTRUCTION AND DECONSTRUCTION OF DISCOURSES ON
CULTURAL IDENTITIES: TWO CONSTRUCTION PROSPECTS*

*КОНСТРУКЦИЯ И ДЕКОНСТРУКЦИЯ ДИСКУРСОВ КУЛЬТУРНЫХ
ИДЕНТИЧНОСТЕЙ: ДВЕ КОНСТРУКТИВИСТСКИХ ПЕРСПЕКТИВЫ*

Yván Pineda Monasterio

Universidad Pedagógica Libertador

Resumen: La reflexión se desarrolló en torno a la construcción y deconstrucción de los discursos sobre las identidades culturales, como producto de los cambios propuestos, en Venezuela, durante la primera década del siglo XXI por el proyecto de re-fundación de la República encabezado por Hugo Chávez. Como consecuencia la población venezolana quedó en un vacío simbólico por la pérdida de dos dimensiones identitarias: la de contexto y la de pertenencia.

Palabras clave: construcción de identidades culturales; discurso; representaciones sociales

Abstract: The reflection was developed around the construction and deconstruction of discourses on cultural identities, as a result of the proposed changes in Venezuela during the first decade of the century by the project of re-founding of the Republic guided by Hugo Chavez. As a result the Venezuelan population was in a symbolic empty for the loss of two identity dimensions: context and belonging.

Keywords: Construction of cultural identities; discourse; social representations

Резюме: Размышление автора вращается вокруг конструкции-деконструкции дискурсов и культурными идентичностями, вызванными переменами, предложенными осуществить в Венесуэле в первой декаде XXI века, в связи с проектом трансформации Республики, которую тогда возглавлял Уго Чавес. В результате этой перестройки образовалась символическая пустота, вызванная потерей двух измерений идентичности: утратой контекста и утратой принадлежности.

Ключевые слова: Конструкция культурных идентичностей, дискурс, социальные репрезентации

REFLEXIÓN NECESARIA, EL ACONTECER...

La identidad es un caballo que se galopa a contratiempo

Disculparán que no comience mi disertación sobre el tema identitario desde las tradiciones referidas al mestizaje, las recombinaciones, los cruces, la hibridación, el sincretismo y otras terminologías propias de la teoría evolutiva del siglo XIX, pues considero que ya ha corrido suficiente agua bajo el puente del evolucionismo cultural como para seguir nadando en esas rémoras, que parecieran ya pertenecer a un torrente distante e incongruente.

Se plantea entonces el desarrollo de un concepto de identidad que no se base en las características físicas o la filiación étnica, sino en construcciones que a manera de representaciones sociales pudieran comprender las dimensiones políticas, sociales y culturales de los procesos identitarios, tal como señala Gutiérrez (1999).

Como es sabido, la retórica discursiva sobre la categoría de la identidad, es un ícono en los estudios sobre las culturas y sus actores, una discusión de la cual ningún antropólogo es ajeno. Durante siglos se han desarrollado teorías para la comprensión y el desarrollo de un constructo que ha intentado resolver la complejidad de su construcción y que se ha explicado tanto desde el determinismo biológico, desde la fuerza de la asimilación cultural, difundida o no, impuesta o aceptada, hasta el desarrollo de una conceptualización vinculada a la autodefinición filosófica.

A pesar de la intencionalidad planteada para conseguir esa estabilidad conceptual, hoy en día, hablar de identidad implica necesariamente referirse a un movimiento entre dos instancias, la distancia justa entre el ejercicio de la mismidad y su confrontación con la alteridad en cuatro dinámicas, signadas por la ruptura y recuperación del equilibrio identitario.

En consecuencia las identidades remiten a diversas dinámicas de relacionamiento intercultural que bosquejan la repetida construcción y deconstrucción de las identidades sobre cuatro dinámicas sustantivas orientadas hacia: la mismidad, el equilibrio, la ruptura y el rebalanceo de alteridad. Por ello quiero dividir mi plática en tres tipos de identidad por turnos: la identidad personal, la grupal y la social y enfocaré su delimitación, como he señalado,

en dos instancias de movimiento, las cuáles en voz de Hamlet sonarían a algo así como “Ser o no Ser... ¡He allí el dilema!”

Un proceso complejo en el que se vive una transformación ampliada y acumulativa de identidades, con un amplio espectro de recuperación de lo que se “ha sido”, pero se transforma, sin dejar de ser. Tal vez por ello mi abuela solía decir que ella tenía todas las edades, y por eso podía jugar con las niñas chocando sus manos, aconsejar a otras personas, vestir a los muertos a la usanza, y hasta intentar seducir a alguien como una adolescente.

Tal incorporación de todas las edades culturales se aplica también a las identidades sociales, por las cuales se puede actuar desde distintas matrices de pensamiento y racionalidades históricas, para “sacar el cobre”, por una parte, para “colonizar algo o a alguien” por la otra, o finalmente para transformarse en un miembro de una tribu urbana, tal y como lo describe García (1989) cómo una serie de teorías en acción, utilizadas como estrategia para mediar interacciones socioculturales, para “entrar y salir” de las discursivas más tradicionales, a las modernas, o a otras atribuidas a la transmodernidad.

De tal manera que las identidades se construyen a partir de la relación con los otros o con las otras cosas, en virtud de que hay una identidad atribuida en las formas de nombrar o nombres con que caracterizamos las pertenencias, desde las posiciones enunciadas que se asumen en la representación de un “yo” o un “nosotros” y que “remiten a una noción limítrofe, contradictoria, ambivalente o de frontera entre lo social-cultural y lo individual o subjetivo” según Peña -Cuanda y Guitart (2013: 178). Y así esco- mo lo define Schopenhauer:

El mundo es mi representación: ésta es una verdad aplicable a todo ser vivo que conoce, aunque sólo el hombre puede llegar a su conocimiento abstracto y reflexivo. Estará entonces claramente demostrado para él que no conoce un sol, ni una tierra, sino únicamente un ojo que ve al sol y una mano que siente el contacto con la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, única y enteramente en relación a otro ser: el ser que percibe, que es él mismo (2003:17).

REFLEXIÓN

Grande ha sido el auge investigativo que en tiempos recientes se ha dado al tema de la identidad y sus representaciones, así

como lo señala Podetti (2008:1) al afirmar que: “se ha instalado con fuerza inusitada en las dos últimas décadas, y es asunto de interés para un amplio arco de actividades, desde lo académico a lo político, pasando por lo económico e incluso lo militar”.

De manera tal que para Podetti, (2008:1) la indagación se inscribe en una línea del tiempo que abarca desde las primeras décadas del siglo XIX, hasta las dos décadas que preceden al tiempo corriente con “el surgimiento de los estudios culturales como nuevo ámbito disciplinar”.

No obstante para otros autores como San Martín (1992) y Todorov (1987), entre otros, la diatriba de la identidad surge por la confrontación con la alteridad, con base en las concepciones de la realidad y de los estilos de vida propios de los actores de la edad media, involucrados en los procesos de interrelación entre Europa y América con la consiguiente, conquista, subyugación y colonización de las personas y territorios americanos.

Otra de las concepciones más recientes, como señala Bauman, en la compilación hecha por Hall y du Gay (2003) quien ha llamado la atención sobre las identidades como “proyectos”, según lo cual, está siempre en construcción, pues la vida actual señala, es un peregrinaje, que se debate entre la distancia y la insatisfacción. En tal sentido, pareciera que la identidad es una ficción de la modernidad, como lo señala (Bauman, 2003) al señalar que “la identidad es una invención moderna”.

Una concepción quimérica que anhelaba arribar a un muelle permanente, para atender a las solicitudes que la incertidumbre, propia de los tiempos actuales, legaba como impronta a diversos contingentes humanos. Tales certezas se convertirían en razones para ser y para ubicarse en un mundo con límites, una identidad delimitada, inmersa en una sociedad sin forma, ilimitada. Una sociedad acuosa profundiza Vásquez (2008) tal y como lo expresó Bauman (2003): “La modernidad líquida es una figura del cambio y de la transitoriedad: ‘los sólidos conservan su forma y persisten en el tiempo: duran, mientras que los líquidos son informes y se transforman constantemente: fluyen’. Como la desregulación, la flexibilización o la liberalización de los mercados.”

La anterior es sin duda una definición de identidad societal ampliada y comprehensiva que intenta aglutinar una panoplia de realidades multidimensionales, complejas e inconstantes por definición y comprendidas entre distintas instancias: diversos perío-

dos y espacios históricos siempre en movimiento, siempre cambiantes.

De tal manera que como representaciones, las identidades sociales se presentan bajo formas variadas, más o menos complejas, imágenes que reúnen un conjunto de significados, a manera de sistemas de referencia que permiten interpretar lo que sucede, e incluso dar sentido a lo vivido; categorías que sirven para clarificar las circunstancias, las vivencias y a los individuos con quienes hemos tenido “algo que ver”, proposiciones que a manera de puentes, permiten establecer vínculos geográficos o históricos con los otros.

En consonancia con la propuesta de las identidades que se ha mencionado, la primera forma de identidad, sería, sin duda, la identidad personal o ideovisión, vinculada a las representaciones que se tiene de sí mismo. Un arsenal de imágenes internalizadas desde el seno materno, que conllevan a dos tipos de diferenciación identitaria, una sexual y otra psicológica.

La primera asociada con la transformación hacia la demarcación del alargamiento y la protuberancia en el caso masculino y la otra hacia la redondez y el corte en el caso de lo femenino. La psicológica, hacia el propio reconocimiento como “el hijo querido del amor” o “la réplica de la malquerencia”, en ambos casos importantes improntas que incidirán en la negociación de las entidades subsiguientes, así como en los cuatro procesos definidos en las dinámicas sustantivas, de nuevo: la mismidad, el equilibrio, la ruptura y el rebalanceo de alteridad .

En ese orden de ideas tenemos a la sazón una identidad grupal o etnovisión que como se señaló viene a ser negociada con los otros, en una confrontación continua que Levi Strauss denominó el rodeo antropológico, el cual estaría definido por una contrastación continua entre la “mismidad” y la “otredad”. Un dilema constante de definición por alteridad grupal, en el que la humanidad de los otros da sentido y valida la propia identidad con y en las diferencias o similitudes.

Por último, se tendría una identidad social o sociocultural, generalmente asociada a una serie de estereotipos que sobre la base de una asumida unidad histórica pareciera consolidar una pared identitaria constante e inamovible. Sin embargo como se señaló la identidad es un viaje constante entre cuatro dinámicas sustantivas, por ello no hay identidades que sean completamente

estables. Por razones propias de la orientación del Congreso desarrollaré mi exposición sobre el contorno de la identidad social.

Una vez autodefinidos como individualidades y luego de una pertinente negociación con el grupo en el ambiente propio de la cultura y sus características, que se conforman con la especificidad a las tradiciones, saltamos a la palestra del ámbito social. El plano de las cosmovisiones, signado por una sumatoria de valores compartidos, de éticas implícitas, de panteones heroicos, de fechas significativas, de ciclos de tradiciones, comidas estacionarias y como se entiende una oferta abundante y diversificada de “identidades compartidas”.

Tal unicidad abarca conceptos tan grandes como la “identidad latinoamericana”, la “patria grande”, o la existencia de los llamados tres Méxicos, uno que mira hacia el Norte, otro que mira hacia el pasado y el que nos corresponde y que se mira hacia el ombligo; sólo que al afinar la lupa no todo el norte mira tanto hacia el norte, ni esa latinoamericanidad de Latinoamérica es toda tan homogénea. Pareciera que tal identidad es un invento, la atribución dada por un intento unificador, propio del proyecto colonizador español que querían diferenciarse de los otros: los sajones.

De tal manera que la identidad es el punto de encuentro entre los discursos y las prácticas sociales, un conjunto de acciones por las cuales los grupos intentan ubicarse en los discursos en busca de seguridad. En realidad sólo se responde a un modelaje cultural por el cual se aprenden los códigos compartidos que nos permiten “actuar” con una subjetividad imitativa y socialmente construida, tal y como señala la celeberrima expresión de Cortázar “La cultura es el ejercicio profundo de la identidad”,

Un ejercicio tal, que las propias certezas individuales, grupales y sociales propias del arraigo, del sentido de pertenencia, de la nacionalidad se sustentan en la continua revisión de los códigos de cohesión adjudicados a las llamadas identidades.

En este sentido se entrelaza el texto con la categorización plural de “las identidades”, en las cuales tanto los individuos, como los países intentan asumirse como parte de un proyecto compartido. Sin embargo la identidad tiene múltiples representaciones que no puede unificarse en una enunciación única e inclusiva, sino como un conjunto ambiguo de signos de cómo muchos de los contingentes humanos en movimiento, buscan un nicho en el cual habitar en la nueva organización mundial, incluso en los no lugares (Auge, 2012).

Así lo plantea Todorov (1995) en su ensayo “La vida en común”, el marco de una antropología general, mediante el cual describe la trama de la convivencia contemporánea, entre personas y países en, una praxis en la cual las relaciones políticas, sociales, afectivas y de convivencia señalan el rumbo del continuo contraste con el otro y sus representaciones.

Por su parte, Maffesoli (2005) señala que no existe un espacio social en el cual “el estar juntos no sea más importante”, tanto que se pueden llegar a sacralizarse en el momento que parecieran menos palpable e imperceptibles, de allí que se consagren los llamados signos identitarios tales como los símbolos patrios, los héroes y los hitos históricos que dan orden a la vida del país.

El principal problema encontrado, tanto para los países americanos como para los europeos, es que los sistemas político-sociales que se conforman como proyectos compartidos de progreso, sobre los cuales se sustentan las bases del “mundo perfecto”, es que en ellos se hacen irreconocibles las sociedades con sus diferencias de alteridad implícitas.

En un sentido amplio la identidad atribuida a los países genera entre sus habitantes la apropiación de una certeza psicológica compartida, por la cual el vínculo social sirve de base para generar un sentido de pertenencia o no al grupo que comparte determinadas características como señala Montero (1983: 77):

Definiremos entonces la identidad nacional como el conjunto de significaciones y representaciones relativamente permanentes a través del tiempo que permiten a los miembros de un grupo social que comparten una historia y un territorio común, así como otros elementos socioculturales, tales como un lenguaje, una religión, costumbres e instituciones sociales, reconocerse como relacionados los unos con los otros biográficamente [...]

Mientras que desde la epistemología decolonial señala Castells (2003) que en el giro de la transformación mundial en el que la única certeza parece ser el cambio, una noción de identidad aportada sería la de un refugio cultural, pues “en un mundo globalizado como el nuestro, la gente se aferra a su identidad como fuente de sentido de sus vidas. Eso dicen los datos y eso revelan los conflictos sociales o violentos, que configuran el mapa dramático de una humanidad convulsionada y que se remiten casi siempre a la defensa de identidades agredidas”.

Por su parte, Gutiérrez (1999: 43), declara el impacto de la globalización y mundialización como sobre las identidades locales, al señalar que:

ante la creciente expansión de las economías multinacionales y la gradual disolución de las fronteras políticas y culturales en las sociedades contemporáneas, asistimos a un resurgimiento tanto de nacionalismos como de regionalismos, así como de movimientos fundamentalistas de diversos tipos. Con ello ha reaparecido la problemática de “la pérdida de las tradiciones locales y nacionales”, la discusión acerca de la “identidad cultural”, de la “identidad nacional” y, en general, de la “crisis de identidades”.

En cuanto a la tribuna postmoderna la caracterización de a la identidad se impone desde la interpretación de Bellomo (2009) con su planteamiento de la emergencia de una concepción adolescente del mundo y sus identidades, entre las cuales se resaltan siete aspectos, a saber:

- a) La proliferación de una crisis de la concepción axiológica, caracterizada por la crisis de autoridad, la desorientación, el pensamiento frágil, la neutralidad axiológica, el apego a la incertidumbre, la desorientación axiológica producto de la acción de relativizar los valores y de la negación de los dogmas axiológicos; una serie de reflexiones sobre la inconsistencia del pensamiento que resuenan con la comprensión de las sociedades líquidas.
- b) La instauración de una emocionalidad superficial, con su consecuente transformación de la lógica de las emociones, signada por el elogio de la espontaneidad, la aritmética de los placeres, el impulso inmediato, la intolerancia a la frustración, el hedonismo sofisticado y el hastío como marco de la revisión de una emotividad que define como un “emotivismo adolescente”, cónsono con la época y con su propuesta.
- c) El posicionamiento de una creciente fobia al orden y a lo establecido, una “Ordofobia”, en la cual la dimensión política es asumido mediante un ejercicio pendular de la reflexión antropológica que oscila entre la negación Nietzscheana del “logos” y la hermenéutica de la sospecha de Foucault. Su consiguiente “elogio a la transgresión” da cuenta de la expresión de la naturaleza adolescente de las sociedades. la

definición de una vivencia “culposa de la autoridad” junto al escape cibernético; concretan su propuesta de Ordofobia.

- d) Una consolidada tendencia narcisista vinculada a la identidad y asumida como un estilo de vida, con lo cual se planta una comprensión del “Yo soy” como un “yo muerto”, en un contexto de representación con preeminencia del “ello” social, es decir, de la alteridad como marco referencial para la definición de la propia identidad, lo cual aunado al “neonarcicismo liberador”, propio de una revolución narcisista, apuntalada en la proclamación del “Narciso al poder”, ha conllevado a la instauración de un “*reallity show* mundial” en el cual el extrañamiento, la expresión y la opinión mediática constituyen los contenidos que dan forma a una generalizada identidad propia del “narcicismo adolescente”.
- e) Una caracterización de la identidad postmoderna producto del impacto y la preeminencia de lo mediático, así como la prevalencia de la imagen en las relaciones vigentes, signadas por el predominio del “parecer” (el look) sobre el ser, el culto a la imagen del cuerpo como filtro para una auto-identificación y auto-consideración, la inmediatez sexual, la inflación de la expectativa, el impacto de los medios en la conformación de la identidad, una imagen construida sobre lo “light”, sobre la delgadez y la unisexualidad andrógina; como las aristas que definen lo que se ha señalado como la insurrección de la imagen.
- f) La complejidad de las dinámicas de interrelación social entre individuos en el mencionado contexto ontológico, axiológico, emocional, narcisista, ordofóbico y centrado en el *look*, por las cuales sólo podrán establecerse vínculos blandos. Vínculos de gran fragilidad sustentados en el destierro de la cortesía, la apología de las relaciones de bolsillo, la gradualidad vincular y de sus amenazas, los cuales conformarían una de los rasgos de lo que define como la “era de Peter Pan”.
- g) El símil metonímico es utilizada para la comprensión de tiempo y espacios vitales desde una perspectiva acelerada, bajo la cual se presenta una tensión entre tiempo conceptual y tiempo experiencial o vital, con lo cual se define un contexto de apropiación identitaria signado por la rapidez de los cambios, la obsolescencia de lo nuevo y el reino de lo desechable.

Desde tal perspectiva se impone una optimización del instante y una vivencia ansiosa de la identidad, como consecuencia del cor-toplacismo, porque la búsqueda de la plenitud se transforma en ansiedad, incertidumbre, frustración y pánico ente otros síntomas. En tal contexto el rompimiento de una temporalidad en perspectiva, por trasgresión del paradigma lineal, ubica a la sociedad en una suerte de narcicismo histórico cronometrado por el reloj temporal de la adolescencia.

Un conjunto de definiciones por las cuales la identidad social podría definirse con base en la relación con algún objeto, bien sea una serie de informaciones compartidas, imágenes televisivas, actitudes, representaciones o maneras tradicionales o novedosas de hacer las cosas, asimismo se presenta la identificación con un sujeto social lo que permite el desarrollo del sentido de pertenencia a un grupo etario, la vinculación a una determinada clase social, o la identificación con otros grupos, esto es, al desarrollo de un vínculo con “los otros”.

En consecuencia se comprende que cada representación de lo individual, de lo grupal o lo social, no deviene en el duplicado de lo real, sino que es una construcción objetivada o subjetivada, resultante del proceso interactivo por el cual se establece una identificación determinada.

La perspectiva etnográfica de investigación sustenta la interpretación que hacen los actores de su propia identidad en los distintos contextos de actuación lo cual aunado a una pertinente lectura del investigador, permite dibujar las líneas de influencia sobre las que los pueblos edifican significados identitarios y actúan conforme a sus construcciones. La indagación supone abordar las relaciones y reacciones en su desarrollo intersubjetivo, tal como las viven los participantes, como lo expresan y con los sentidos que les otorgan.

En el conocimiento compartido se agranda un elemento potente que es la confianza, el cual según Moscovici, (2001), se halla en el origen y en el límite del conocimiento social y permite apropiarse tanto del conocimiento científico como del saber cultural. De tal manera que en la interrelación social, memoria e identidad desarrollan relaciones asociativas, diferenciales y de yuxtaposición por las cuales se enlazan los grupos, se afirman o niegan los vínculos y se intercalan de manera compartida en la herencia memorial, narrativas y remembranzas de tiempos distintos tanto personales como grupales.

UN ÁNGULO DE INFLEXIÓN

Ya somos el olvido que seremos

JORGE LUIS BORGES

De acuerdo con Abad (2010: 149), destacaba Borges sobre el desdibujamiento de la memoria, que como “un hecho supongo que neurológico de la memoria, recordamos las cosas no tal como ocurrieron, sino tal como las relatamos en nuestro último recuerdo, en nuestra última manera de contarlas”. Así el relato sustituye a la memoria y se convierte en una forma de olvido”. De forma tal que memoria e identidad se construyen y reconstruyen sucesivamente por la evocación y la enunciación discursiva.

Con base en la serie de cambios y dinámicas caracterizadas en la transformación transmoderna, se comprenden las dinámicas negociadas de la identidad en un contrapunto de identidad y memoria, un ejercicio sucesivo de construcción y deconstrucción, de allí que basado en el epígrafe de Borges y la obra homónima de Abad (2006) se presenta un análisis de caso, que sirva como ejemplo histórico de deconstrucción de identidad, de cómo el olvido se presenta como alternativa identitaria.

Para atender a las dinámicas de cambio, se entiende que en las representaciones identitarias de lo social, existe una estructura medular la cual está constituido por aquellos elementos que son importantes no sólo cuantitativamente, sino cualitativamente, una matriz contentiva de los eventos históricos, sociológicos e ideológicos del grupo; se caracteriza por su estabilidad, rigidez y continuidad, lo que permite la permanencia de la representación.

Por otra parte se encuentra el llamado sistema periférico, el cual, a manera de índole, está construido desde la historia individual de las personas. Tal dinámica trae como consecuencia que dicho sistema, sea más permeable al contexto sociocultural inmediato en el que los individuos se desenvuelven, se expresan y actúan en relación con los objetos de la estructura de la representación. Por tales motivos, los nexos del sistema periférico son más flexibles e inconsistentes, más vulnerables a las presiones de agentes externos a la representación.

Una de las funciones de la estructura medular es la de garantizar la estabilidad de la representación, mientras el sistema periférico se encarga, entre otras cosas, de proteger el núcleo

representativo de las amenazas que lo cuestionan, por la anexión y asimilación de nuevos elementos

Entre las distintas formas de comprender la transformación de las representaciones basadas en la identidad, se tiene:

Transformación resistente: cuando las prácticas nuevas y contrarias a la representación pueden ser integradas con nuevas explicaciones, justificaciones, o narraciones sin afectación del nodo medular de la construcción identitaria (lo social). **Transformación progresiva:** cuando las nuevas prácticas no son del todo antónimas a la representación, por lo cual se da la transformación progresiva de la estructura medular sin cuestionamiento, al aglutinarse con los nuevos elementos se genera una nueva estructura medular, dando pie al surgimiento de nueva representación identitaria distinta a la anterior.

Transformación brutal: ocurre cuando las nuevas prácticas, percibidas como imborrables e inquebrantables, inciden transformando la estructura medular, lo que trae como consecuencia un cambio radical en la representación identitaria.

Tal como lo señala en el prólogo de su novela “Traiciones de la memoria” Abad (2010: 1) “cuando uno sufre de esa forma tan peculiar de la brutalidad que es la mala memoria, el pasado tiene una consistencia casi tan irreal como el futuro”. Si miro hacia atrás y trato de recordar los hechos que he vivido, los pasos que me han traído hoy hasta aquí, nunca estoy completamente seguro de si estoy rememorando o inventando.

LA IDENTIDAD EN PROCESO, UN EJERCICIO NECESARIO

El caso Venezuela servirá de ejemplo para el desarrollo de un ejercicio metodológico sobre la deconstrucción y reconstrucción de la Identidad cultural socialmente compartida.

En las últimas dos décadas, los venezolanos, han asistido a un proceso complejo y sostenido que ha derivado en un caos identitario producto de la transformación del sistema de representación social, entendida como una apropiación sistemática de los fundamentos culturales de la república.

Como consecuencia, el resultado es la instauración de una incertidumbre identitaria, la cual puede comprenderse como resultado de la deconstrucción y reconstrucción de las relaciones fluctuantes entre identidad y memoria. Así como también, de manera

intencional, como parte de un proyecto político que desdibujara la identidad social e histórica como se referirá a continuación.

Un reconfiguración de la estructura medular de los íconos de identidad histórica construidos durante el período colonial y posteriormente, remozados para la unificación y modernización de la venezolanidad, por el ex-dictador Antonio Guzmán Blanco y finalmente, para la consolidación de “El Nuevo Ideal Nacional” implantado por el ex-dictador Marcos Pérez Jiménez durante los años cincuenta del siglo XX, y recientemente un cambio que en el proyecto bolivariano instaurado por Hugo Chávez, involucró la metamorfosis de: a) los símbolos patrios, b) cambio de la imagen representativa de los héroes nacionales, c) cambio de la denominación y estructura de la moneda, d) cambio del nombre del país, e) cambio de hora por desvinculación al huso horario correspondiente, entre otras transformaciones. f) Institucionalización de la pobreza y legitimación de las economías informales. g) Creación de un país paralelo, histórico, universitario, sanitario, económico. h) Intervención política de las ciudades, mediante la reconfiguración de la morfología urbana.

Según Cartay (1999: 9) para Pérez Jiménez, el desarrollo de un Nuevo Ideal Nacional era ingente como lo proclama por primera vez en su discurso de clausura de la Convención de Gobernadores de Estado y Territorios Federales, el 13 de marzo de 1949 en el que afirma:

Debemos admitir que nos ha faltado ese elemento fundamental de la vida de los pueblos que consiste en formulación clara y precisa de un Ideal Nacional, capaz de obligarnos a un acuerdo de voluntades para su plena realización. Ese ideal comporta dos formas fundamentales de enunciación colectiva: De un lado el aprovechamiento de nuestro acervo histórico como manantial de valores morales, y del otro, la utilización adecuada de los recursos naturales del país para mejorar la suerte de los venezolanos actuales, especialmente la de los menos favorecidos y dejar a las generaciones futuras una patria más próspera.

Como consecuencia de los cambios propuestos en Venezuela, durante la primera década del siglo XXI como bases del nuevo proyecto nacionalista implantado por el ex-presidente Hugo Chávez, se promovió la fragmentación de los modelos de cohesión grupal instaurados por el Perezjimenato (1968) y se generó la ruptura de la memoria identitaria colectiva, lo cual ha propiciado

la aglutinación de dos grupos en oposición los primeros afines a la nueva producción simbólica y los segundos en desacuerdo con ésta, ubicados en el extremo opuesto con el rechazo de la nueva propuesta identitaria del Chavezalato.

La polarización se agudiza y la memoria pivota entre los extremos, unos se aferran a ella como guardianes de la identidad previamente convenida, los otros navegan a la deriva en el nuevo mar de símbolos, el resultado la confusión y el desarraigo, conocida popularmente como “falta de memoria” o “mala memoria”

Tal y como lo refiere López (2014:37):

Este proceso tuvo, sin embargo, dos efectos diferentes pero complementarios: de una parte, fue expropiando –como hemos dicho- toda la simbología de la gesta emancipadora de nuestros libertadores, de las conmemoraciones patrias, del escudo, del himno, de la bandera nacional y de los restantes símbolos patrios, hasta convertirlos en patrimonios privados y exclusivo de una parte de la sociedad; y de la otra, al tiempo que se producía tal expropiación, el mismo proceso fue dejando, a estos sectores que excluía, simbólicamente desguarnecidos, segregados y desprovistos de identidad patria. Con lo cual, del interior de este proceso, pudo emerger a la superficie de la política, la semiótica de lo que hemos conocido como “el chavismo”.

Un proceso asimilable a la definida “transformación brutal”, en el cual se generó una forma de aceptación tácita, al asumir como irreversibles los cambios de los íconos identitarios. De acuerdo con Alaugnier (1980:35), es la retórica silente de la alienación: “En los casos que esta relación se da a escala social, al alienado le cuesta cada vez más crear sus propias referencias e identificaciones y termina por aceptar el discurso de un poderoso sistema que piensa por él, decide por él, define quién es y le impone sus ideales hasta llegar a borrar toda vivencia de lo que está realmente viviendo”. Y esta sucede por un proceso de “saturación identitaria” en el cual:

llega un momento en que la alienación produce una idealización de esa misma fuerza alienante y la considera “una buena causa”. El adepto, combatiente, compañero, camarada o partidario de este ideal atribuye a la fuerza que lo domina el privilegio de garantizar la verdad. Esta subyugación es mayor en la medida en que el adepto ha sufrido demasiado y

ya no quiere sufrir más, así que prefiere no encarar su situación real con tal de seguir creyendo" (Alaugnier, 1980: 35).

Un proceso complejo en el que se han cedido importantes espacios en los que el grupo ha otorgado al líder la representación de la identidad ya que

ha entrado en un estado de rendición y ya nunca podrá cuestionar al poder, pues lo necesita para sobrevivir física y espiritualmente. No le importa que otro piense y decida por él, porque ni siquiera está consciente de ello. Es el líder quien define la realidad, algo que aporta a los sujetos alienados la sensación de que poseen una "verdad" incuestionable que los ubica entre los "elegidos" para imponer esa misma verdad a los demás (Alaugnier, 1980: 34).

Así, la pérdida del control de acción sobre la identidad personal, grupal y social por alienación al líder podría ser asumida como una pérdida de la libertad de elección, lo cual representan un grave peligro para la democracia tal y como lo señala Read (1962: 31), para quien:

las incursiones que contra esa libertad realiza la democracia son mucho más peligrosas porque son mucho más solapadas. Siempre van acompañadas de un simulacro de rectitud que encubre la índole y la magnitud reales del avance, despistando incluso a muchos de los que encabezan el ataque. El prolegómeno de esta amenazante estrategia lo constituye el culto del jefe, pues tal culto supone la negación misma del principio de la igualdad, único cimiento sobre el cual es dable erigir una comunidad de hombres libres [...]

Como consecuencia del proceso de deconstrucción identitaria gran parte de la población venezolana quedó en el vacío simbólico y sin calidad de respuesta por la pérdida de la calidad de elección y de las dos dimensiones de la representación identitaria: la dimensión de contexto y la dimensión de pertenencia. La primera es la dimensión interactiva por la cual el individuo responde ante un ícono social, así la identidad aparece como una forma de cognición social, mientras que la segunda es consecuencia de su conciencia social, por la cual establece, comparte y actualiza las representaciones propias de las ideas, normas y valores, provenientes de su grupo de pertenencia.

TRASFORMACIÓN DE LOS ÍCONOS DE IDENTIDAD HISTÓRICA

- a) Los símbolos patrios: los símbolos patrios instaurados durante el Guzmán y el Páez, aprendidos en la escuela y reafirmados por la familia como “cohesionadores identitarios” fueron transformados de la siguiente manera:
- a.1) A la bandera o pabellón nacional le fue incorporada una nueva estrella, transformando el sentido representativo de las siete provincias unificadas para las gestas militares conducentes a la independencia de España en el siglo XIX.
 - a. 2) El escudo Nacional sufrió una modificación significativa en uno de los blasones en el cual corre un caballo blanco símbolo de la libertad conseguida luego de la coronada independencia.
 - a.3) El himno nacional se entona sobre una grabación cantada por Hugo Chávez, a la cual se ha incorporado como coda el himno de los paracaidistas, destacamento militar al cual perteneció el expresidente.
- b) Cambio de la imagen representativa de los héroes nacionales, a parte de las representaciones que instigan al rechazo y propuestas de desaparición de algunos nombres del panteón heroico. Destaca la transformación física de la imagen de Simón Bolívar conocido como el Libertador y padre de la patria, el cual fue pintado innumerables veces por pintores de reconocida ponderación y cuyo rostro fuera vaciado en yeso en una oportunidad, sin olvidar que “una pintura es un espejo con memoria”, como señala Borges.
- c) Cambio de la denominación y estructura de la moneda: El bolívar, unidad monetaria de Venezuela, conocida por años por su estabilidad y peso específico dentro del mercado mundial de monedas con base en su alto poder adquisitivo, fue devaluado y depauperado a pesar de su nueva denominación de Bolívar Fuerte. Una moneda que sólo tiene valor monetario en Venezuela, ya que ahora ningún banco o casa de cambio en el mundo, compra o vende “Bolívares Fuertes”.

- d) cambio del nombre del país: la denominación de República de Venezuela, fue cambiada al incluir la adjetivación de “Bolivariana”.
- e) Cambio de la hora oficial del país por desvinculación al huso horario correspondiente, con lo cual el horario venezolano fue corrido una hora hacia abajo, con lo cual los biorritmos y las relaciones entre luminosidad, oscuridad y sensación de horario fue desestructurada.
- f) Creación de un país paralelo, histórico, universitario, sanitario, económico.
 - f.1) Se recrearon las fechas históricas montando sobre los referentes nuevas acciones como dobles de los hitos anteriores para resignificarlas y crear la sensación de vivir en la gesta patriótica en pro de una nueva y definitiva independencia.
 - f.2) Se crearon redes de universidades bolivarianas, en detrimento de las Universidades Autónomas y Experimentales de reconocida trayectoria nacional e internacional.
 - f.3) Se estructuraron centros de atención asistencial, descuidando las redes hospitalarias nacionales, cada vez más víctimas del deterioro de la desatención gubernamental
 - f.4) Se instauraron redes de mercados paralelos, generando pérdidas de alimentos, auspiciando una cadena de exportación de alimentos, que dio al traste con los productores nacionales, en detrimento de la soberanía alimentaria y promovió la separación y polarización de los sectores sociales.
- g) Institucionalización de la pobreza y legitimación de las economías informales. El impacto de la creación del país paralelo, generó una actitud de minusvalía sustentada en un locus de control externo, por el cual sólo el gobierno podía aportar soluciones al problema de la pobreza. Así como efecto del fracaso de las políticas económicas, de la baja del precio en el mercado petrolero, de la descapitalización, del embargo nacional, de la erosión del erario público y de

una megainflación instaurada se institucionalizó la pobreza como estilo de vida. Tal situación aunada a la proliferación legitimada de vendedores ambulantes y la emergencia de los llamados “bachaqueros”, caracteriza la identidad económica actual de los venezolanos.

Finalmente, una intervención política de las ciudades, ha generado un alto impacto en el urbanismo de las ciudades, por el cambio de la morfología urbana, con especial énfasis en Caracas, la capital de la República Bolivariana de Venezuela, a la cual se le han sumado según Meléndez y Guererro (2008) miles de nuevos habitantes con la entrega de 673.424 unidades habitacionales, según las memorias y cuentas del Ministerio de Vivienda y Hábitat de 2011 a 2014:

En tan complejo proceso de transformación social e identitaria se flexibilizaron los patrones educativos paternos descritos por Coloma (1998), los cuales según Biggio (1998) se centraron ahora más en los derechos filiales, que en los deberes hacia los padres, tal y como se siente con la promulgación de la Ley Orgánica para la Protección de Niños, Niñas y Adolescentes, LOPNA promulgada en 1.998 y su reformulación y repro-mulgación “LOPNNA” en 2.007.

Un devenir que dejó como secuela profundos cambios perceptibles como: el desvanecimiento de las instancias tradicionales de control social, tales como la familia, la iglesia y la escuela, a favor de una cultura mediatizada que celebra el presente puro, el ego, el consumo, el cumplimiento inmediato de los deseos y la vida libre. Tal y como lo señala Bellomo. Una reflexión que pareciera ser una crítica a la “ética del todo vale” planteada con la emergencia de la postmodernidad.

De acuerdo con Pineda (2003) tales transformaciones han incidido de manera significativa en la construcción de identidades personales, grupales y sociales de los jóvenes de la primera década del corriente siglo ya que sólo han conocido el progresivo deterioro de la crisis, han padecido como ninguna otra generación las denuncias sordas, las palabras vacías sin sanción de tipo moral y mucho menos legales, la pérdida de la capacidad de asombro, aunados a una violencia social y urbana sin precedentes.

De tal manera que la autoexclusión, la no participación, la creciente abstención política, la falta de solidaridad, la desconfianza

y el “alguien tiene que arreglar esto” planteado por Biggio (1998) conformaría lo que Pineda (2003) denominó el “Síndrome de la no Incumbencia”, propio del personalismo y la despersonalización, así como la falta de valores asociados con una dignidad e identidades nacionales que trabajen como mediadores y enlaces, inter e intra, generacionales.

Tal situación aunada a la “Desesperanza Aprendida” descrita por Montero (1983) como parte de un proceso histórico de desidentificación o de conformación de una identidad educativo-cultural negativa, propias del fracaso personal, escolar, cultural y social, que se ha caracterizado por la naturalización de niños y adultos “en situación de calle” y por la conformación de las llamadas tribus urbanas tales como los “emo”, los góticos y los “tuki” o la narraciones de personalidades mediáticas del tipo “Animé”, “Joldan”, “Simpson”, “Jackson”, entre otras definen los perfiles en construcción que definen las distintas realidades que a modo de multiculturalidad constituyen el perfil identitario de Venezuela en la actualidad.

Read (1962), en *Al diablo con la cultura*, expresa que mientras quede un grano de esperanza, es posible la acción. La acción tendida a la unidad, a la comprensión mutua, a la reforma de la educación, al surgimiento de ese lento proceso que enseñará a trabajar en forma conjunta y creadora, mal que les pese al orgullo y al afán personalista.

“Siempre fuiste mi espejo, quiero decir que para verme tenía siempre que mirarte”.

REFERENCIAS

- Abad, Héctor (2010), *Traiciones de la memoria*, Alfaguara, Bogotá.
 (2006), *El olvido que seremos*, Planeta, Bogotá.
- Augie, Marc (2012), “Grabación de la Conferencia ofrecida en la sala de Conciertos de la Universidad Central de Venezuela el 23 de febrero de 2012”, Caracas.
- Aulagnier, Piera (1980), *Los destinos del placer, alienación, amor, pasión*, Argot, Barcelona.
- Bauman, Zigmunt (2003), *Modernidad líquida*, México, FCE.
 (2003a) “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad”, en Hall y

- Du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Bellomo, Santiago (2009), *¿Adultos adolescentes? Paradojas en la Era de Peter Pan*, Buenos Aires, Bonum.
- Biggio, Víctor (1998), “¿Conocemos a los jóvenes de los 90?”, en *Asamblea Nacional de Educación*, vol. I, Caracas.
- Castells, Manuel (2003), “El poder de la identidad”, en *El País*, 18-2-2003 Edición impresa de España. Consultado el 20 de Agosto de 2015, elpais.com/diario/2003/02/18/opinion/1045522810_850215.html
- Castoriadis, Cornelius (2003), *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la institución*, vol. 2, Buenos Aires, Tusquets.
- Coloma, José (1998), “Estilos educativos paternos”, en José Quintana Cabañas (coord.), *Pedagogía familiar*, Madrid, Narcea, pp. 45-58.
- De Sousa, Bonaventura (2006), *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores/ Uniandes.
- García, Néstor (1989), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo. México.
- Gutiérrez, Sandra (1999), “Identidad Cultural y representaciones sociales”, en *Anuariodel Departamento de Educación y Comunicación de la UAM-X*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 43-56.
- López, Fernando (2014), “La lucha semiológica en la política venezolana”, en *Prospectiva y previsión, sobre docencia, extensión e investigación*, Valencia, Universidad de Carabobo. <http://prosprev.com/2014/09/29/la-lucha-semiologica-en-la-politica-venezolana-soc-frank-o-lopez-r/>. Consultado el 28 de agosto de 2015.
- Maffesoli, Michel (2005), *La transfiguración de lo político. La tribalización del mundo posmoderno*, Herder, Barcelona.
- Meléndez, Luis y Guerrero, Yván (2008), “Misión Vivienda promete entregar en seis meses lo que no logró en cada uno de los años anteriores”, en *Contrapunto.com*. Dónde los opuestos se unen, sección de Investigación. <http://contrapunto.com/noticia/mision-vivienda-promete-entregar-en-seis-meses-lo-que-no-logro-en-cada-uno-de-los-anos-anteriores>. Consultado el 20 de Agosto de 2015.
- Ministerio del Poder Popular para la participación y Protección Social (2007), *LOPNA Ley Orgánica para la Protección de Niños, Niñas*

- y *Adolescentes*, Caracas, Ministerio del Poder Popular para la participación y Protección Social.
- Montero, Maritza (1983), *Ideología, alienación e identidad nacional. Una aproximación psicosocial al ser venezolano*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Moscovici, Serge (2001), "Why a theory of social representations?", en Deaux, K; Philogène, Gabriel, *Representations of the social*, Los Angeles, Blackwell Publishers Ltda.
- Moscovici, Serge; Hewstone, Miles (1986), "De la ciencia al sentido común", en *Psicología Social II*, Barcelona, Paidós, pp. 679-710.
- Peña, María y Gitart, Moisés (2013), "El estudio de las identidades desde un enfoque cualitativo. La multimetodología autobiográfica extendida y los talleres lúdicos reflexivos", *Empiria. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales* núm. 26, pp. 175-200.
- Pérez, Jaime (1968), "Frente a la Infamia, Nuevo Ideal Nacional". (Fragmento del *Discurso de clausura de la Convención de Gobernadores de Estado y Territorios Federales, el 13 de marzo de 1949.*) Caracas, s/e.
- Pineda, Yván (2003), *Antropología cultural; la educación conocedora de lo humano*, Italgráfica, Caracas.
- Podeti, José (2007), *Cultura y alteridad. En torno al sentido de la experiencia latinoamericana*, Caracas, Monte Ávila.
- Read, Herbert (1962), *Al diablo con la cultura*, Proyección, Buenos Aires.
- Restrepo, Eduardo (2007), "Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio", en *Jangwa Pana*, 24-35.
- San Martín, Javier (1992), *Antropología, ciencia humana, ciencia crítica*, Biblioteca de divulgación temática, Montesino, Barcelona.
- Shopenhauer, Arthur (2003), *El mundo como voluntad y representación*, CAYPOSA-QUEBECOR, Barcelona.
- Todorov, Tzvetan (1995), *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Taurus, Madrid.
- (1987), *La conquista de América. La cuestión del otro*, Siglo XXI, México.
- Vásquez, Adolfo (2008), "Zygmunt Bauman; modernidad líquida y fragilidad humana", en *Revista Observaciones Filosóficas* 6. <http://www.observacionesfilosoficas.net/zygmuntbauman.html>. Consultado el 23 de julio de 2015.

EL ALCANCE DE LA IDENTIDAD CULTURAL CUBANA A TRAVÉS DEL SISTEMA DE LA RELIGIÓN EN CUBA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

ЗНАЧЕНИЕ КУБИНСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕРЕЗ СИСТЕМУ РЕЛИГИЙ НА КУБЕ В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Sergio Úbeda Álvarez
Universidad de Granadar

Resumen: La religión afrocubana es parte de la identidad cultural de Cuba. Su estudio permite rastrear los componentes que definieron la sociedad y la cultura del país desde la época colonial hasta el presente, y sin perder de vista la estratificación social, étnica y racial. Por tanto, el estudio de la *identidad cultural cubana* develada a partir del análisis de sus aspectos religiosos proporciona datos sobre el pensamiento o las creencias, pero, sobre todo, ofrece una idea muy concreta sobre la trayectoria ideológica, y el alcance político de los grupos de creyentes.

Palabras clave: Cuba; identidad; religión afrocubana

Abstract: Afro-Cuban religion is part of the cultural identity of Cuba. Their study allows to track the components that defined the society and culture of the country from colonial times to the present, without losing sight of the social, ethnic and racial stratification. Therefore, the study of the Cuban cultural identity unveiled by analyzing its religious aspects provides data on thought or belief, but above all, it offers a very specific idea about the ideological trajectory and the political scope of the groups of believers.

Keywords: Cuba; identity; Afro-Cuban religion

Резюме: Афрокубинская религия является составной частью культурной идентичности Кубы. Ее изучение позволяет выделить компоненты, которые определяли общество и культуру страны, начиная от колониальной эпохи вплоть до нашего времени, не забывая при этом о социальных, этнических и расовых стратификациях. Стало быть, исследование кубинской культурной идентичности, осуществленный через анализ ее религиозных аспектов, дает нам сведения о мышлении и верованиях и прежде всего конкретизирует наши представления об идеологической траектории и политических ориентациях различных групп верующих.

En el año 2000 publiqué mi primera película documental con intención etnográfica sobre la religión afrocubana conocida como Palo Monte y se tituló *Mumba Cheche, el brujo del Palo Monte en la actualidad* (2000). Surgió de la necesidad de abordar un tema aún muy poco conocido por el público en general y del que no existía ningún otro documental monográfico. Yo mismo no había oído hablar de esta religión con anterioridad a mi primer viaje a Cuba, aunque la santería sí que había comenzado su expansión más allá de las fronteras de la isla desde los años noventa del pasado siglo. *Yo soy Valiente en Cuba* (2015), el documental que se presentó en el Congreso “Identidades culturales de América Latina y Rusia”, fue una continuación de aquel primer ejercicio pensado para ejemplificar las posibilidades del cine etnográfico desde la antropología cultural, pero lo que subyace en él es la fascinante actualidad de unas formas religiosas que, lejos de haber desaparecido, aún conforman la identidad cultural cubana y dan idea de su devenir desde una perspectiva histórica y de cómo se manejan las estructuras sociales y los poderes que las animan. La proyección de *Yo soy Valiente en Cuba* en el contexto de ese congreso pretendió alimentar una reflexión en esa dirección. En el presente artículo, más allá de introducir de forma somera a cualquier interesado en las religiones cubanas de origen africano, repaso los nexos entre el sistema de la religión afrocubano, la estructura social que representa y el devenir histórico en el que desvelar las posiciones de poder confrontadas en la construcción de la identidad cultural cubana.

La conclusión a la que llegué en el primer acercamiento al tema de la religión afrocubana es que en Cuba, la isla comunista que había tratado de desterrar la religión de su ideología, casi todo el mundo creía, en algún grado, en cualquiera de las religiones que existen y, a menudo, en todas a la vez. Es más, de alguna manera este singular carácter religioso constituye –como digo-, en gran medida, la identidad cultural cubana que se había gestado desde el siglo XVI y, muy especialmente, en el siglo XIX cuando se termina de perfilar la llamada “cultura criolla” que define el mestizaje que caracteriza al país y el pensamiento de sus actores.

En la actualidad, en Cuba, muchos practican abiertamente conforme a sus necesidades personales o sociales. Exceptuando, en todo caso, aquellos que tienen alguna relación directa con el ejercicio del poder en las altas esferas del Estado, como recuerda Fernández Robaina en las palabras del famoso santero *Enriquito*:

La Revolución estimuló que las leyendas de nuestros dioses se llevaran al teatro, que se estudiara esa música y bailes y que algo que se veía como insignificante se viera como algo importante. Pero muchos tuvieron que ocultar sus creencias, su fe, esconder sus ideas, sus collares; sobre todo aquéllos que querían hacer carrera pública, es decir ser jefes (Fernández Robaina, 1997: 88).

Hacer un trabajo de campo etnográfico sobre cualquier aspecto religioso en Cuba obliga al antropólogo a despejar una maleza tremendamente enredada y enraizada. Al descubrir el camino que hay que transitar se pueden ver las distintas ceibas o palmas reales, los árboles sagrados para las religiones afrocubanas que, en un principio, parecen mezclados en la frondosa foresta enmarañada propia de un manglar. Pero el monte que conforman las religiones afrocubanas, en la cultura criolla de la Isla, es una cosa bien distinta a una maraña vegetal y, en realidad, la estructura de las relaciones sociales en Cuba deben mucho a la religión. La singular configuración de un sistema religioso, único en el mundo, ha hecho de la isla caribeña un lugar particularmente rico para descubrir la importancia social que la religión tiene para conformar una cultura. Sin embargo, la religión en Cuba es muy compleja y se conoce como un ejemplo de sincretismo muy particular en el que han convivido los tres estadios religiosos (animismo, politeísmo y monoteísmo) que contemplaba Mircea Eliade en su clásico *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. La verdadera traducción de ese *sincretismo religioso*- aunque hay quien prefiere hablar de yuxtaposición de elementos, o transculturación- consiste en que los creyentes lo hacen al mismo tiempo en todas las religiones a la vez y sin que ello suponga ninguna contradicción. Por ejemplo, un *palero* cree además en la santería, en el espiritismo o en el cristianismo, y puede practicar un poco de cada religión porque no se entienden como áreas de creencias estancas, o cerradas, sino que, por el contrario, se caracterizan por su porosidad y se definen por la permeabilidad entre ellas. Un cristiano puede creer en todo y sólo practicar en la Iglesia Católica o, en su caso, en la Evangélica -también muy extendida-. Finalmente, es normal que alguien que practique la santería pueda además ir a una iglesia católica los domingos o pedirle un trabajo concreto al brujo del barrio.

El llamado sincretismo religioso en Cuba no consiste solamente en relacionar el santoral católico con el panteón yurubá

o con los espíritus-deidades bantúes. El sincretismo consiste en una estructura de creencias en donde, de forma jerárquica, las distintas religiones juegan un papel determinado. La jerarquía de las religiones está establecida por su efectividad para resolver los problemas cotidianos y cierto concepto moral que, paradójicamente, es inverso a esa efectividad. Así, por ejemplo, se considera que el catolicismo está en la posición más alta porque sólo trabaja con *Dios* pero, sin embargo, es la más *lenta*. Es decir, que en muchas ocasiones, sus resultados solo se ven en el *otro mundo*, no en este. El *brujo*, es decir, el Palo es la más *rápida*. Se dice que “*el brujo trabaja en siete, catorce o veintiún días*”. Y, además, es la más barata en cuanto al canon, tasa o donación que se le da a la *prenda*, o al brujo, por un trabajo realizado. Este pago es una tarifa estipulada y menor que la que existe en el *santo*. Sin embargo, quien acude al *brujo* tiene que estar dispuesto a trabajar con posibles “fuerzas malignas”. Lo que un cristiano llamaría el “Diablo”. Los resultados de los trabajos de la santería también se ven en “este mundo” pero son más lentos que los del palo, sus resultados se pueden ver en meses o en años, a cambio el creyente con cierta moral no tiene por qué acudir al uso de determinadas “fuerzas demoníacas”.

En esa jerarquía religiosa, que termina funcionando como una sola estructura para los creyentes, también existe cierta *conciencia evolucionista*. En la frase “*el muerto parió al santo*” esta implícita la idea de que el animismo del palo es anterior al panteísmo de la santería y, por supuesto, que ésta es anterior al cristianismo. El hecho de que se reconozca cierta cronología histórica en la aparición de las religiones no resta importancia a ninguna de ellas. Por el contrario, la convivencia entre animismo y monoteísmo, en las ideas religiosas de las culturas bantú del Manikongo, pudieran ya existir antes de la introducción del cristianismo por los portugueses a finales del siglo XV en esa parte de África. Según la exposición relatada por Bolívar y González (1998), en referencia a los estudios de Karl Laman (*The Kongo*), la idea de *Nzambi*, como un dios único y creador, ya existía entre los bakongos y, en todo caso, se extendió por influencia de las primeras misiones católicas: “En 1507, nueve años después de la llegada de Diego Cao a la cuenca del Congo, a las órdenes de Juan II de Portugal, Nzinga Mbemba accedió al trono de gran parte de la zona conocida como Manikongo convirtiéndose al cristianismo con el nombre de Alfonso I” (Bolívar; González, 1998: 14).

Con un poco más precisión, Castellanos y Castellanos afirmaban que: “En 1491, un año antes de que Colón descubriese América, el rey Kongo Nzinga a Knuwu se convirtió a la religión católica y fue bautizado con el nombre de Juan I. Su hijo Nzinga Mbemba, adoptó el nombre cristiano de Alfonso [...] los esclavos congos que vinieron a Cuba estaban ya ‘tocados’ de cristianismo (Castellanos y Castellanos, 1992: 130-131).

Esto muestra que la permeabilidad de las religiones africanas ya había permitido en África cierta yuxtaposición de elementos monoteístas en alguno de esos pueblos. Sin embargo, fue en Cuba donde se dio una verdadera apropiación de todas las creencias entre sí para componer un *sistema religioso* conformado por todas las religiones que se practican en Cuba y que genera un discurso, compartido por toda la sociedad cubana, en el que se expresa una taxonomía de las creencias y las prácticas religiosas que demuestra que se trata, efectivamente, de un conjunto complejo en las que confluyen las distintas creencias (animistas, politeístas y monoteístas) que se dan en la Isla.

Las *reglas* afrocubanas -Ocha y todas las ramas de Mayombe-, el cristianismo y el llamado “espiritismo científico”, sumado a las reminiscencias de la importancia social que tuvo la masonería de los blancos y las sociedades secretas de los negros -hermandades como los abakua o ñáñigos- para organizar el crisol de la sociedad criolla en la Cuba del siglo XIX, se refleja aún hoy en la jerarquía de ese sistema religioso en el que, a su vez, se puede apreciar la conformación de la distribución social.

La principal idea contenida en el *gráfico 1* es que el sincretismo entre todas las distintas formas religiosas afrocubanas con el cristianismo conforma, más allá de unos puntos de coincidencia entre ellas, un conglomerado de creencias que componen un sistema complejo que es el reflejo de una sociedad mestiza como la cubana. Al *gráfico 1* cabría añadir la Regla Arará, la Sociedad Secreta Abakuá de los ñáñigos y, para terminar de representar toda la sociedad criolla decimonónica, también las logias masónicas, de las que esas sociedades secretas, o hermandades de auxilio citadas, son copias que la población negra hizo a semejanza de las de los europeos.

Esta idea de descubrir ese *sistema religioso*, que toman en conjunto las diferentes sensibilidades religiosas en Cuba, estaba muy poco explotado y me animó a orientar el documental *Mumba Cheche*. El ejercicio pretendía centrarse en un esfuerzo por des-

cubrir, en los practicantes del Palo, un discurso común al respecto de sus valores, creencias y liturgias, pero tratando de evidenciar que lo hacían dentro del conjunto de esa estructura religiosa de tanta relevancia en la cultura cubana. La intención, por consiguiente, no era exclusivamente informar de una religión concreta, el Palo Monte -su historia, sus prácticas y su consistencia-, a través de sus practicantes; también era mostrar las evidencias de la ubicación de estas creencias en función de una estructura mayor. Un sistema de diferentes prácticas que conforma un conjunto dotado de una jerarquía entre las distintas tradiciones religiosas afrocubanas y la religión de la cultura dominante tradicional.

En *Mumba Cheche*, a través de un discurso polifónico sobre el Palo Monte en el que los practicantes narran en primera persona su vinculación con estas prácticas religiosas, intenté demostrar cómo se ha mantenido cierta ortodoxia común a las diferentes ramas y familias que, además, funciona en sinergia con el resto de las creencias religiosas cubanas a pesar de que el Palo ha sido tradicionalmente una religión de carácter *secreto* desarrollada de manera oral, en cabildos y palenques primero, y en los diferentes *munansos* o casas-templo de las distintas ramas después.

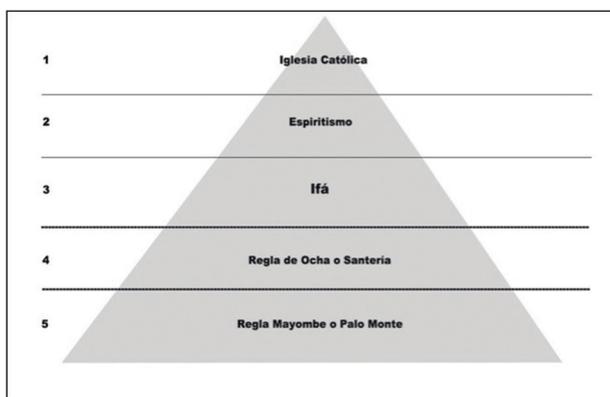


Gráfico 1. Pirámide de la jerarquía del sistema religioso en Cuba.

Hubiera sido muy interesante, pero demasiado ambicioso para desarrollar durante sesenta minutos con un medio audiovisual, tratar en profundidad todas las sinergias entre las distintas religiones afrocubanas -Regla de Ocha (Santería) y Regla Mayombe (Palo Monte y sus distintas ramas), Ifá (babalawos)-, las socieda-

des secretas de Ñañigos o Abakuas y las influencias del vudú haitiano, con su relación con el catolicismo y el espiritismo científico de Allan Kardec, que son las otras creencias que juegan un papel determinante en este “sincretismo funcional” que forma, de estos diferentes credos, un sistema religioso combinado y complejo. Pero, al menos, se consiguió esbozar una introducción que permitiera un posterior desarrollo de un tema central sobre la identidad cultural cubana a través de su sistema religioso.

Está perfectamente descrito cómo surgen las religiones de origen africano en Cuba y, además de una forma de manifestar las creencias, tiene mucho que ver con la estructuración social. Como el candomblé de Brasil, o el vudú en Haití, la llegada de diferentes culturas africanas a través de mano de obra esclava para trabajar en las industrias coloniales europeas hace que, sobre todo a partir del siglo XVIII, surgiera la necesidad de agrupar a los esclavos negros por su origen para su mayor control ya que su número podía llegar a cuadruplicar al de los colonos blancos y fomentar los temidos alzamientos contra ellos. La separación por orígenes étnicos fue, lejos de una licencia que permitiera la reproducción de sus costumbres, una manera de ejercer una fuerza para el mejor manejo de la mano de obra esclava. En la colonia de Cuba, los españoles llevaron a cabo esta estrategia con las agrupaciones de *negros de nación* que se hicieron en los denominados *Cabildos de Nación*. Los Cabildos fueron, además, una institución que abanderaron determinados obispados con fines evangelizadores sobre agrupaciones etnolingüísticas que ya se habían formado de manera natural, desde el siglo XVI, en las explotaciones agropecuarias o mineras más pobladas por africanos de distinta procedencia. Al tiempo, muchos de estos esclavos, consiguieron con éxito liberarse de sus explotadores formando grupos de *palenques*, o pequeños poblados en las montañas y cerros de las manguas, compuestos de africanos huidos de los trabajos forzados en ingenios, plantaciones o minas; eran los *cimarrones*. Gracias a cabildos y palenques surgen las distintas religiones de origen africano pero ahora con características, y necesidades, específicamente *criollas*. El mantenimiento de unas costumbres concretas, según los orígenes étnicos de los distintos grupos africanos, y la religión, basada en el culto a los ancestros y deidades, era una de estas necesidades para unas vidas que estaban siempre en el límite. Otras, en la misma línea de urgencia, eran la hermandad de auxilio y la atención médica.

Desde el siglo XVI, a Cuba llegaron como esclavos hombres y mujeres de diferentes grupos étnicos, en el que destacaban el *yorubá* y el *bantú*. Los del grupo etnolingüístico *yorubá* como los llamados en Cuba *lucumis* (de Ulkumí) que procedían del antiguo Dahomey, Togo, Nigeria, o Golfo de Benin, y eran los eguadó, ekiti, yesa, egba, fon, cuévanos, agicón, oyó o sabalú. El otro gran grupo etnolingüístico, el *bantú*, eran los denominados en Cuba *congós*, y agrupaban a mondongo, banguela, mucaya, bisongo, angunga, cabinda, motembo o mayombes y venían de la cuenca del Congo, actualmente países como Congo, República Democrática del Congo y Angola (Bolívar, 1990: 20). El idioma *kikongo* y las prácticas religiosas los pueblos *kongo*, o *bakongo*, sirvieron de base a las distintas etnias que, según Thompon y Cornet (1981), fueron numerosísimas: “angunga, angola, bakongo, benguela, biyumba, kasambo, kimbisa, kinfuiti, loango, mayombe, mbaka, mandongo, muluanda, mundembu, musabela, nganda, ngola, oriyumba, quiasma, songo, etc.”(en Castellanos y Castellanos, 1992: 129).

Los llamados carabalí procedentes del Calabar, al sudeste de Nigeria, eran, por ejemplo, efik, ibos, bras, ekoy, abaja, ibibios, obás o brícamos. Los traídos de la llamada Costa de los Esclavos, Costa de Marfil, o Costa de Oro (Ghana) fueron catalogados con los nombres de ashanti, fanti, fon y mina popó. De la zona entre Senegal y Liberia había mani, kono, bambara, mandinga o yolofes (*wolof*). Y de la Guinea francesa yolas, fulani, kissi, bemberí o hausa (Bolívar 1990: 20). La larga lista incluía no sólo etnias de origen costero sino también del interior del continente africano. En un mercado que comenzaba con incursiones de caza humana entre los propios africanos una vez que los europeos habían establecido sus prioridades. Personas de cien regiones diferentes, según Ortiz (1995: 23), pudieron ser llevados a Cuba desde África. Pero las tradiciones religiosas que han sobrevivido, y en cuyas creencias se han agrupado todas las distintas etnias, han sido principalmente las de origen *yorubá* y las de origen *bantú*. Las primeras venían de las creencias en unas tradiciones mitológicas con una lista de deidades que conformaban un panteón politeísta. Las tradiciones religiosas de origen bantú, o *congo*, fueron sin embargo de tipo animista. Los pueblos de origen bantú básicamente creían en determinados espíritus de la naturaleza y en la adoración a los ancestros familiares que eran el origen de los diferentes clanes y

las distintas organizaciones tribales que conformaban un extenso territorio del Manicongo.

Como es sabido, las razones del sincretismo religioso comienzan cuando los negros esclavos identifican a determinados *orishas* del panteón yorubá con los del santoral católico. Cuestión que les facilitaba el culto camuflado a sus deidades coincidiendo con el calendario festivo del cristianismo. De esta forma *Changó* se identifica con *Santa Bárbara* por ser ambos santos relacionados con el rayo. Otro de los guerreros, como *Oggún*, orisha del hierro, con San Pedro al que también se le representa siempre con una llave de ese metal. Y así sucesivamente por asimilación de atributos, o por afinidad entre las obras de los santos y los *patakís* o cuentos mitológicos de los orishas, se van relacionando unos con otros. El panteón de la santería es extenso y está perfectamente jerarquizado. Los orishas tienen orígenes diversos y son ancestros con *aché* que en algún momento fueron divinizados y sus leyendas dieron origen a relatos mitológicos (Bolívar 1990). *Olofi*, *Olordumare*, *Olorún*, *Obatalá* u *Oddúa* son divinidades genéricas o mayores porque su culto estaba muy extendido por diversas zonas. *Eleggúá*, *Oggún*, *Ochosí* u *Ossun* son los llamados guerreros. *Yemayá* diosa del mar, *Ochún* de los ríos y *Oyá* del cementerio. Todas cumplen con su posición en el panteón desempeñando su función, pero no es hasta finales del siglo XIX cuando se van unificando los diferentes cultos yorubas en un solo cuerpo litúrgico que pasa a denominarse Regla de Ocha. Natalia Bolívar explica la historia de las personas concretas que en esos años consiguieron impulsar esa unificación, Lorenzo Samá *Obadimeyi* y su mujer Latuán promovieron la unificación de las liturgias *yorubá* en la Regla de Ocha y Eulogio Gutiérrez se hizo cargo de agrupar a los *babalawos*, una especie de sacerdotes adivinos, que desde la adoración concreta a *Orula* logra formar la Regla de Ifá (Bolívar, 1990: 23). Por su parte, Joel James Figarola, menciona a Reynerio Pérez, un practicante santero y palero, como quien reglamenta la Regla Congo en Santiago de Cuba entre 1910 y 1912 al mismo tiempo que los practicantes Isidro Correa y Rosa Torres hacen lo propio en la zona oriental (James 2012: 43). Sea con el impulso de estas personas en concreto, o de cualquier otra forma, a partir de ese momento los *babalawos* consiguen establecer una especie de jerarquía, en unas religiones carentes de estructura formal en este sentido, y una unificación litúrgica. Desde la inaugurada cátedra de *Ifá* en Cuba se establece cierto amparo a todo

lo relativo a la Regla de Ocha, o Santería y todo lo que tiene que ver con Mayombe que está agrupado en otra regla que recogía las creencias de origen bantú y que, todavía hoy, son conocidas popularmente como brujería. Según las autoras de *Ta Makuende Yaya* estas reglas tienen su origen en la llegada a Cuba de congos, ngolas y cabindas, que fueron quienes compusieron, en honor a los nueve reinos sagrados del Manikongo, los nueve primeros *nkisis* que se fundamentaron en las provincias de Pinar del Río, La Habana, Matanzas, Santa Clara, Camagüey y Oriente (Bolívar y González, 1998: 20). Estos *nkisis* son figuras antropomorfas de madera cuyo interior estaba *cargado* con una pequeña muestra de huesos de sus ancestros, o *nfumbes*, y distintos elementos que representan la naturaleza vegetal y animal. Estas “cargas mágicas” pudieron llegar en *macutos* que son pequeñas bolsas de piel, o amuletos, que viajaron desde África colgados al cuello de aquellos esclavos de nación. Los primeros *nkisis* se hicieron a semejanza de los adorados en sus aldeas y pueblos de origen. Pero además, en estos momentos en el que el fin de la esclavitud permitió el paso de la población negra rural a núcleos urbanos, entre el XIX y el XX, de muchos de estos *nkisis* se hicieron *ngangas*. Las *ngangas* son receptáculos mágicos que sirven para guardar los espíritus, o *nfumbes*, y son fundamentados por *brincamiento* desde un *macuto*, un *nkisi* u otra *nganga* para continuar lo que, a partir de ese momento, se convertiría en distintos linajes familiares en torno a un *Tata Nganga*.

La *nganga* es la principal herramienta de la Regla Mayombe, Palo Monte o brujería en Cuba y su asentamiento en *munansos* estables, desde la abolición de la esclavitud, permitió el desarrollo de esas distintas ramas, familias religiosas, o linajes en torno a un *tata* con caldero propio y capacidad para apadrinar, e iniciar, a un nuevo *ngueyo*.

Según la secuencia descrita por Jesús Fuentes (basándose en estudios de García Martínez, Franco, Guerra Díaz o Guanche) el crecimiento de las plantaciones coloniales creadas hasta el siglo XVIII requirió, ya en el siglo XIX tras la Revolución de Haití, un incremento de la producción de caña de azúcar. Y, como consecuencia de las nuevas necesidades, entre la década de los años 30 y 60 del siglo XIX hubo un gran aumento de mano de obra esclava en la zona central de Cuba que supuso la introducción de más de un millón de nuevos africanos en la Isla y cuya procedencia era mayoritariamente de origen bantú. Razón por la cual

las religiones agrupadas como Regla Mayombe tienen un sustrato étnico-lingüístico kikongo bien definido, y conservado. Según Fuentes esta última traída de esclavos fue tardía e ilegal, o clandestina, porque en 1817 España e Inglaterra habían firmado un tratado de la supresión del comercio de esclavos, si bien no fue hasta después de la primera guerra de independencia cuando se promulga por ley la abolición de la esclavitud en 1880, Ley que, finalmente, se hace efectiva en 1886 (Fuentes, 2012: 9-14). De acuerdo con el resumen de este autor: “Tenemos entonces en Cuba, los sistemas de creencias sincréticos de sustrato yoruba, Regla de Ocha o Santería; de matriz adja-fon, la Regla Arará; de procedencia efik-ibibio, la Sociedad Secreta Abakuá; y de oriundez bantú y específicamente kikongo [...] la Regla Conga o Regla de Palo Monte” (Fuentes, 2012: 16).

El particular sincretismo de la Isla es, esencialmente, una mezcla entre todas las religiones de Cuba. La santería con el catolicismo y la santería con el mayombe. Por ejemplo, por la “contaminación” entre las religiones afrocubanas se identifican *orishas* de la Regla de Ocha, o santería, con algunos *mpungos* de la religión de los *congos*, *brujos* o *mayomberos*. Así, por ejemplo, dios es Nsambi, o Sambiapungo. La Santa Bárbara católica, que es Changó en la santería, también se conoce como Siete Rayos en el Palo Monte. Nuestra Señora de las Mercedes, o a veces Jesucristo, es Obatalá en el *santo* y Tiembla Tierra en el *brujo*. La Caridad del Cobre católica, es la Ochún de la Ocha y es Chola Wengue en Mayombe. San Pedro, Oggún y Sarabanda, respectivamente. Santa Teresa de Jesús, Oyá o Mariwanga. San Roque o El Niño de Atocha, Elegguá en el *santo* o Lucero Mundo en el *palo*. Y así sucesivamente con gran parte del panteón yoruba, el santoral católico y determinadas *prendas* mayomberas. Para terminar de complicar las asociaciones, entre las deidades de las distintas religiones, también existen diferentes nombres para los mismos *mpungos* en cada rama del Palo Monte. Por ejemplo, la citada Oyá (Ocha) puede ser Mariwanga, Centella Ndoki, Vira-vira, Viento Malo, Nueve Sayas, Monte Oscuro o Mayanquera, por citar algunos.

En el siglo XIX, además de la unificación litúrgica de las distintas formas religiosas traídas de África entre sí, y con la religión católica impuesta por los colonos, se introduce el llamado espiritismo científico de Allan Kardec. Una serie de creencias basadas en la posesión de espíritus humanos a través de personas con

poderes como *mediums* y que alcanzaron gran popularidad en la época entre las clases acomodadas pero también, y sobre todo, entre la población negra debido al gran parecido que encontraban con sus prácticas religiosas. Las hermandades Abakuá de los *ñañigos*, también llamadas *tierras, juegos o potencias*, que surgieron en los muelles de Matanzas eran sociedades secretas a semejanza de la masonería de los blancos también muy extendida y popular en la Cuba del XIX. Del conjunto de todas esas creencias: catolicismo, santería, mayombería, espiritismo y sociedades secretas de base religiosa, surge un sistema tremendamente singular que ha estructurado fuertemente la idiosincrasia y ha condicionado, de forma muy particular, las relaciones sociales en Cuba como prolongación de la inercia de una estructura clasista altamente diferenciada por la práctica mantenida en la época colonial de mantener separados por origen a los distintos *negros de nación* traídos como esclavos.

Este sistema religioso que estructura la sociedad cubana es un patrimonio inmaterial que ha llegado hasta nuestros días prácticamente intacto tal y como quedó configurado en el XIX. Su discurso, transversal y compartido, ha recorrido tradicionalmente toda la sociedad cubana sin distinción de clase o raza:

Los presidentes José Miguel Gómez, Alfredo Zayas, Gerardo Machado, Carlos Prío Socarras, Fungalecio Batista (y también su hermano Pachín), practicaban la Santería y el Palo y eran respetados en los juegos Abakuá [...] Y en la actualidad, ¿quién sabe cuántos han buscado silenciosamente la protección de las Reglas de Palo Monte o algunas de las otras manifestaciones religiosas afrocubanas? (Bolívar; González, 1998: 36).

Bolívar se refiere a Fidel o Hugo Chávez, por ejemplo, de los que existen testimonios de primera mano que confirman este acercamiento; más bien puntual e interesado en el primero y quizá con una fe desesperada en el segundo.

En todo caso, a través del relato de la conformación del sistema religioso cubano se puede rastrear la disposición social y la identidad cultural de la isla desde una perspectiva histórica que desvele las distintas tensiones socio-culturales y las direcciones de los rumbos en los que ha resultado. Como advierte la antropología social y cultural moderna, la *identidad cultural* es una *construcción* que sirve a los intereses de los grupos que las fomentan, defienden o utilizan, de una forma consciente o inconsciente, im-

poniendo o asimilando, para la constitución de una autonomía de una cultura frente a otra, de un grupo respecto a otro.

CONCLUSIONES

Como he tratado de exponer en este texto, en el caso de la religión afrocubana como parte de la identidad cultural de Cuba, se pueden rastrear los componentes propios que definieron la sociedad y la cultura del país desde la época colonial que comienza en el siglo XVI hasta la *cultura criolla* decimonónica -de la que es definitoria el singular *sistema religioso* cubano mencionado en este artículo- y la estratificación social, étnica y racial que caracterizaban cada momento. Se pueden conocer aspectos de cultura de los bantú y los yorubá llegados a Cuba, de los españoles de la colonia, del resultado mestizo entre todos ellos. De los mambises y la llamada sacarocracia en el siglo XIX o, finalmente, del pensamiento político de las figuras de Batista o Fidel durante el siglo XX y las sociedades que se creaban o reproducían en cada cambio político-social. Por tanto, el estudio de la *identidad cultural cubana* desvelada a través del análisis de sus aspectos religiosos puede revelar datos sobre el pensamiento o las creencias pero además, y sobre todo, puede ofrecer una idea muy concreta sobre la trayectoria ideológica, y el alcance político, de la posición de esos grupos humanos desde una perspectiva histórica. En definitiva, el estudio de la *identidad cultural* desde un punto de vista antropológico debe dar respuesta al conjunto de todos los compartimentos que componen una *cultura* sin que parezca posible que el pensamiento religioso pueda discernirse del político, el económico o el social.

REFERENCIAS

- Bolívar, Natalia (1990), *Los Orishas en Cuba*, La Habana, Unión.
- Bolívar, Natalia; González Díaz de Villegas, Carmen (1992), *Itutu. La muerte en los mitos y rituales afrocubanos*, Miami/ New York/ Caracas, Arenas.
- Bolívar, Natalia; Orozco, Román (1998), *Cuba santa*, Madrid, El País.
- Castellanos, Jorge; Castellanos, Isabel (1992), *Cultura afrocubana III. Las religiones y las lenguas*, Miami, Universal, 4 vols.
- Fuentes, Jesús; Gómez, Grisel (1996), *Cultos afrocubanos. Un estudio etnolingüístico*, La Habana, Ciencias Sociales.

- Fernández, Tomás (1997), *Hablen Paleros y santeros*, La Habana, Ciencias Sociales.
- Fuentes, Jesús (2012), *La regla de Palo Monte. Un acercamiento a la bantuidad cubana*, La Habana, Unión.
- James, Joel (2012), *Cuba, la gran nganga. Algunas prácticas de la brujería*, La Habana, José Martí.
- Ortiz, Fernando (1995), *Los negros brujos*, La Habana, Ciencias Sociales.

RAÍCES IDENTITARIAS DEL CULTO A SAN LA MUERTE EN ARGENTINA

THE IDENTITY ROOTS OF THE CULT OF SAN LA MUERTE IN ARGENTINA

КОРНИ ИДЕНТИЧНОСТИ КУЛЬТА СВЯТОЙ СМЕРТИ В АРГЕНТИНЕ

Rosalba Jiménez Moreno

Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen: El objetivo del texto es proporcionar algunos elementos explicativos en torno a las raíces identitarias del culto a San La Muerte que actualmente se desarrolla en las provincias de Corrientes, Formosa, Misiones, Chaco, Santa Fe y en la Capital Federal (Argentina). Esta devoción se aborda desde tres posibles orígenes: a) San La Muerte y las similitudes con el Cristo de la Paciencia, b) San La Muerte y las similitudes con la figura del payé y c) San La Muerte y su origen monástico. Finalmente, partiendo de la experiencia de los creyentes, se establece el vínculo de la vestimenta del gaucho y la música de Chamamé con el proceso identitario reflejado en sus prácticas religiosas.

Palabras clave: Identidad; creencia; San La Muerte

Abstract: The aim of this paper is to provide some explanatory elements about the identity roots of the cult of Saint Death currently (San La Muerte) being developed in the provinces of Corrientes , Formosa , Misiones , Chaco , Santa Fe and Buenos Aires (Argentina) . This devotion is approached from three sources : a) San La Muerte and similarities with the Christ of the Patience, b) San La Muerte and similarities with the figure of payé and c) San La Muerte and his monastic origin. Finally, based on the experience of believers, the bond of the gaucho dress and music of the identity process Chamamé reflected in their religious

Keywords: Identity; Belief; San La Muerte.

Резюме: Цель настоящего текста – предложить некоторые элементы для объяснения идентичности культа в честь Святой Смерти, который сейчас развивается в провинциях Корриентес, Формоза, Мисионес, Санта Фе и Федеральной Столице (Аргентине). Это поклонение включает в себя три возможных источника: а) сходство Святой Смерти с Христом Миротворцем, б) сходство Святой Смерти с фигурой пайе, в) монастырский источник происхождения Святой Смерти. Наконец, исходя из опыта верующих устанавливается связь между одеждой гаучо и мистикой Чамамэ и идентифицирующим процессом, находящих свое отражение в религиозных практиках.

Ключевые слова: Идентичность, верование, Святая Смерть

INTRODUCCIÓN

Como un punto de partida recuperamos la idea identidad proveniente de la psicología, concretamente la propuesta del austriaco Erick Erickson quien planteó que el individuo tiene una percepción de sí mismo al momento en que se pregunta ¿quién es?, y la propuesta de Henry Tajfel, quien desde la psicología social desarrolla una teoría de la identidad social, la cual privilegia la unión de la persona con su grupo; esto conlleva al individuo a diferenciarse de los miembros de otros grupos “por ello se dice que la fuente de identificación del individuo es el propio grupo, pero los otros juegan también un papel importante, ya que cuando experimenta que es diferente a los otros se reafirma la pertenencia al grupo” (Mercado y Hernández, 2010: 232). Las perspectivas sociológica y antropológica, dimensionaron la identidad desde lo colectivo, en donde los individuos en su conjunto se visibilizan a sí mismos como similares, por lo que la identidad será una construcción subjetiva enmarcada por el contexto social, en donde las formas de participación reafirmarán constantemente su pertenencia y las diferencias con los otros: “La pertenencia al grupo proporciona retazos importantes de la identidad de los individuos y, al mismo tiempo, cuando hay suficientes individuos que se identifican de modo muy sólido con un grupo, éste adquiere una identidad colectiva a la que subyace una acción común en la historia” (Taylor, 1995:15).

Es así, que la identidad se evoca en el plano de lo individual como en el plano de lo grupal y es a partir de los referentes identitarios tomados de su cultura que reafirmarán su pertenencia. Uno de los rubros en donde se patentiza esto es en el ámbito de las creencias y prácticas como es el caso de la comunidad de creyentes en San La Muerte, quienes comparten con otros, las experiencias con dicha imagen dándole sentido a sus vidas.

“Señor de la Buena Muerte”, “Señor de la Paciencia”, “Señor San La Muerte”, “San Justo”, “San Esqueleto”, “Jesús de la Buena Muerte”, el “Santito” o el “Santo” es como también se identifica a San La Muerte. Cubierto con una túnica que deja entrever su cuerpo esquelético, sus cuencas oculares generalmente rellenas de color rojo, portando una guadaña en su mano derecha es representado en amuletos, estampas, cuadros e imágenes de bulto, hechas de yeso, metal, hueso de animal y madera. Su festividad se realiza el 15 o 20 de agosto. Dicho culto no se inscribe propia-

mente a una estructura eclesiástica, y el hecho de no haber una organización jerárquica, y donde las reglas son puestas por los propios creyentes, son factores que han influido en su expansión, posibilitando expresiones de fe con una “mayor libertad”, que se articulan en configuraciones de sentido otorgando sustento y legitimación a las mismas.

¿DE DÓNDE PROVIENE SAN LA MUERTE?

Como indica Sebastián Carassai en el artículo “El santo no santo. Meditaciones en torno a San La Muerte” (2000), la incertidumbre respecto de dónde proviene San La Muerte ha permitido la aparición de versiones que emanan de los estudios de corte académico y cuya base está en la tradición oral:

1.- San La Muerte tiene fuertes similitudes con el Cristo de la Paciencia¹. En los estudios de folklore argentino², se afirma que San La Muerte proviene de Europa, que su llegada al territorio argentino se da con la evangelización de los guaraníes por parte de los jesuitas:

varias de las leyendas se refieren mucho a la evangelización jesuítica guaraní, en donde una parte de la historia cuenta que cuando los jesuitas se vinieron a imponer, se dispersaron por distintos lugares y los aborígenes guaraníes se llevaron la imagen de Jesús, pero entonces hubo una mezcla entre lo guaraní y lo católico, sucedió lo que por ahí dicen santos canonizados popularmente, y bueno, lo representaron con esta imagen [San la Muerte]. (Entrevista en Santuario Jardín de San La Muerte, Victoria, Provincia de Buenos Aires).

Para ilustrar lo dicho Coluccio menciona que “Los jesuitas, devotos de los sagrados misterios, hallaron en los naturales de Corrientes una notable aptitud artística y descubrieron artesanos de aceptable capacidad, que orientados por ellos produjeron obras con los principales misterios [...]” (en Crassai, 2000: 2). Después de la expulsión de los Jesuitas del territorio argentino, estos con-

¹ Es una representación de Jesús sentado sobre un trono, con una mano apoyada en la mejilla en espera de su crucifixión; viste un manto púrpura, con una corona de espinas y con un cetro de caña en su mano.

² Entendidos como el estudio del conjunto de tradiciones, leyendas, creencias y costumbres de carácter popular, a decir de Juan Bautista Ambrosetti, precursor de los denominados estudios de folklore.

discípulos hicieron modificaciones a las imágenes ya diseñadas, de ahí que el Señor de la Paciencia derivara en San La Muerte. Esta representación, es una de las más antiguas y fue creada para usarse como amuleto.

Un rasgo identitario es que los artesanos “imagineros”, como se les llama, tallan en hueso humano -de preferencia de la falange de un niño bautizado- la figura de San La Muerte, con la finalidad de que se pueda incrustar en alguna parte del cuerpo para obtener una mayor protección, siguiendo a Calzato y Sánchez: “consiste en establecer un pacto con el santo [...], con el fin de que los proteja de las balas y los cuchillos, que les proporcione una buena muerte. Por lo general, esta práctica está circunscrita a reclusos” (2011: 191). Así puede verse en este testimonio:

En la provincia de Corrientes es normal incrustarse al Santo dentro de la piel. Porque dicen que cuando uno se lo incrusta en la piel hay una mayor protección, por ejemplo, la bala y esas cosas no le entra a la persona, tenéis que sacarte la figura del Santo para que podéis morir, sino la persona sigue sufriendo, eso es cuando llega el momento en que la persona tiene que morir. Pero hay mucha gente que se incrusta al Santo y se hace tatuajes, lo que es más común (Testimonio, Capilla Milagrosa del Señor San La Muerte, José C. Paz, Provincia de Buenos Aires).

2.- San La Muerte se desprende de la figura del *payé*. Dentro de la cultura guaraní el *payé* es un “curandero”; es la persona que curaba todos los males y para lograrlo debía permanecer sentado a la orilla de un río durante determinado tiempo, y sin comer, hasta tener visiones adivinatorias. Este ayuno constante causaba estragos al cuerpo de la persona haciéndolo visiblemente esquelético. Es en este estado cuando se consideraba que tenía la capacidad de curar y lo hacía poniendo sus manos tres veces sobre la persona que padecía algún mal. Esta conducta se traslada a la figura de San La Muerte, como lo relata el siguiente testimonio:

Mi abuelita me contó que San La Muerte era un hombre que permaneció sentado debajo de un árbol a la orilla de un río y que durante varios días se quedó sin comer, una señora de buena voluntad se le acercó para ofrecerle alimento, éste aceptó y a cambio, curó a su esposo por medio de la imposición de manos, esto es, que colocó tres veces sus manos sobre el hombre (Capilla Milagrosa del Señor San La Muerte, José Paz, Provincia de Buenos Aires).

Actualmente hay personas que se autodenominan “sanadores espirituales” a través de la Imposición de manos, atribuyéndole esta capacidad a la intervención de San La Muerte; proceso que debe incluir oraciones y rituales para que resulte eficaz:

Aquí hacemos curaciones espirituales a las personas, nuestra intención no es otra que ayudarlos, esto lo hacemos con la intervención del Santo. San La Muerte es un compañero, un amigo, dicen que los devotos del Santo estamos locos, porque hablamos con él, todo le contamos, nos escucha así como tú lo estás haciendo ahora. En la parte de arriba hay un espacio en donde nosotros de la mano del santo hacemos una limpieza espiritual, para ayudarlos a que salgan de sus problemas, la gente viene a buscar ese aliciente de la mano del santo [...] (Entrevista, Wilde, Provincia de Buenos Aires).

Siguiendo a Borelli, tenemos que San La Muerte se construye de creencias locales, a las cuales se incorporan posteriormente algunos elementos o rasgos de origen europeo: “cuando vienen los españoles traen al hombre que tiene vestimenta talar y una bala insigne, el Cristo cruzado en la cruz, y le dicen a los indios: yo soy el que trae al Señor que cura todos los males. Aquí está. Ese Señor que cura todos los males, para la representación cultural indígena, ¿qué era?: el Payé” (en Carassai, 2000: 4).

3.- San La Muerte era un monje que ayudó primordialmente a los indígenas y a las personas que se contagiaron de lepra. Dicho relato se remonta también al proceso de evangelización jesuita. El monje fue encarcelado y privado de alimento debido a que siempre trataba de ayudar a los desprotegidos. Después de siete días fue encontrado muerto y cubierto con su túnica:

San La Muerte proviene digamos, la central es Corrientes y la historia cuenta que él era como un monje, una cosa así, en la época que dominaban los españoles, en esos momentos estaba la enfermedad de la lepra, entonces había un lugar en donde estaban los enfermos, donde nadie se quería arrimar, menos los conquistadores, entonces él, todos los días, les iba a dar de comer y darles agua, después fue encarcelado y falleció. Y es así que surge San La Muerte [...] (Testimonio, Capilla Milagrosa del Señor San La Muerte, José Paz, Provincia de Buenos Aires).

El relato se acerca más a la figura de San La Muerte como se representa actualmente: un esqueleto humano, cubierto con una

túnica. Dichos planteamientos hipotéticos nos permiten formular dos momentos: San La Muerte tiene raíces guaraníicas, pero se re-significa con la llegada de los evangelizadores jesuitas; los guaraníes incorporan a San La Muerte a su cultura con algunas modificaciones; sin embargo, a partir de esta creencia que comparten, los creyentes conforman su identidad colectiva que les permite consolidar un “nosotros”: “En efecto, nuestra identidad sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad. Lo cual resulta más claro todavía si se considera que la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los ‘otros’” [...] (Giménez, 2003: 1).

En este caso su creencia los lleva a visualizar a San La Muerte como un santo que los protege y los ayuda en cuestiones de salud, amor, trabajo, etc. Por ello se puede hablar de una comunidad de creyentes, en donde esta imagen unifica su visión del mundo, generando elementos de colectividad, que de acuerdo con Reguillo, “El colectivo: refiere a la reunión de varios [...] y exige cierta organicidad; su sentido está dado prioritariamente por un proyecto o actividad compartida [...]” (2012: 43), que a su vez aporta a la construcción de la identidad.

EL CULTO A SAN LA MUERTE

Los principales estudios académicos coinciden en que el culto a San La Muerte tiene su origen en la Provincia de Corrientes y que es una creencia que se ha heredado de generación en generación, como lo deja ver los siguientes testimonios:

Yo lo conozco desde chiquito, nací acá en Buenos Aires, pero me crie en el interior, en Corrientes, yo lo conocía porque en el campo veía que se hacían los altares y había así un señor San La Muerte de hueso, a mí no me da miedo ni nada, le tengo respeto como todo santo (Testimonio, Wilde, Provincia de Buenos Aires).

Bueno nosotros somos de la provincia de Corrientes y bueno él es muy conocido allá, la gente lo ama [...] esta creencia la tengo desde mis bisabuelos, ellos nos inculcaron esta devoción por San La Muerte, una tradición muy correntina (Testimonio, Wilde, Provincia de Buenos Aires).

Sumado a lo anterior, podemos dar cuenta de dos prácticas que reflejan la adscripción identitaria de los creyentes de San La Muerte para la obtener el reconocimiento por parte del grupo:

LAS OFRENDAS

Los altares a San La Muerte son colocados dentro de santuarios o capillas, generalmente lugares que se encuentran al interior de casas particulares, lo cual no choca con el carácter público del culto, pero aquí las reglas dependen en gran medida de la disposición y carácter de sus dueños o cuidadores. Por lo regular los creyentes pueden acudir durante la mayor parte del año. La estructura básica del altar está conformada por la imagen de San La Muerte acompañada de alguna imagen católica (Cristo Crucificado o la virgen Catalina de Siena). A su alrededor se encuentran las ofrendas -del latín *offerenda*, cosas que se han de ofrecer, y que se dedican a los santos, a los dioses y a los muertos- (Iglesias, 2008: 74), y que los creyentes otorgan por los favores recibidos:

[Se le puede regalar] lo que se te ocurra, el año pasado vino una chica fanática de las bombas de chocolate hechas por ella y le dejo eso, pero depende de cada uno. Lo clásico es cigarros, habanos, bebidas fuertes, creo que depende de lo que a cada uno le gusta y pensamos que es lo que le va a gustar al Señor. Yo trato de tenerlo siempre con cosas dulces, porque a las santidades hay que tenerlas con caramelos y chocolates, hay quien le deja claveles, perfumes, esencias [...] (Entrevista, Jardín de San La Muerte, Victoria, Provincia de Buenos Aires, Argentina).

Como parte de dichas ofrendas, los creyentes visten a la usanza del gaucho³ -personaje emblemático de las provincias de Corrientes, Chaco, Formosa, Entre Ríos, Santa Fe y Misiones- que representa la identidad del nordeste argentino:

En el Chaco se quiere mucho al Señor y se sigue esa tradición de festejarlo todos los quince y en otros lados los veinte. Yo lo conocí por tradición desde mi tatarabuelo ya viene esto, yo soy bisnieta de los colonos

³ Criollos que por varias causas elegían vivir fuera de las ciudades pese a lo cual tampoco se integraban a las comunidades aborígenes. Se trataba, por lo tanto, de personajes marginales que vivían aislados en el campo y conservaban vínculos esporádicos con las zonas urbanas y las comunidades indígenas.

que fueron en el Chaco. Anoche le traje un ramo de claveles porque se lo prometí por cuidar a mi hijo, también le prometí vestirme toda de gaucho, para seguir con la tradición que se nos ha inculcado (Testimonio, Capilla Milagrosa del Señor San La Muerte, José Paz, Provincia de Buenos Aires).

La vestimenta incluye un poncho, en su cabeza sombrero o boina, un cuchillo en la parte trasera de su cintura, pantalones holgados llamados bombachas, botas altas de cuero o alpargatas de tela.

Aunado a esto, los creyentes afirman que Antonio Mamerto Gil Núñez⁴, Gauchito Gil, designado popularmente como “santo”, originario de Mercedes, provincia de Corrientes, fue uno de los principales difusores de San La Muerte, como lo menciona Funes y lo evidencia el siguiente testimonio:

Antonio Gil -el Gauchito Gil- en vida le rendía culto a San La Muerte. Otros relatos sobre la vida del Gauchito lo relacionan con San La Muerte desde otras perspectivas, en este caso se trata de una relación afectiva que habría mantenido nuestro personaje con una mujer de origen Brasileño que profesaría el culto Umbanda, en el que en su panteón incluye Tata Caveira, vale decir San La Muerte, figura de la que la mujer era devota (2010: s/p).

Hace aproximadamente 5 años soy devoto de San La Muerte y nació un poco porque primero fui devoto del Gauchito Gil, leí que él era devoto de San La Muerte, entonces por ahí empecé a creer en el Señor San La Muerte, inclusive en mi casa tengo un santuario chiquito en honor a él, todos los días cuando me levanto, le prendo un velón y también le pongo su whisky con ruda, eso toma, eso es como una ofrenda que uno le pone y su bandera y algunas cintas esa es la tradición (Testimonio, Capilla Milagrosa del Señor San La Muerte, José Paz, Provincia de Buenos Aires).

EL CHAMAMÉ

Dentro de los festejos a San La Muerte según la decisión del dueño, las actividades que se realizan varían de acuerdo al lugar;

⁴ El contexto histórico en el cual se produce su aparición, hace referencia a tiempos en que el escenario político se centra cargado de constantes luchas entre los caudillos de las provincias del Litoral Argentino y el gobierno de Rosas, quien detentaba un poder central y hegemónico en Buenos Aires, al que se oponían los habitantes del interior del país.

sin embargo, de manera general las celebraciones incluyen actos religiosos como procesiones y el rezo del santo rosario; la repartición de alimentos principalmente el asado; y se concluye con la participación de grupos de música tradicional de la provincia de Corrientes, que interpretan el chamamé, donde se mezclan rasgos culturales guaranícos y españoles:

Soy acá, de Quilmes, yo me quedé paralítica seis meses y gracias al Señor de la Muerte camino, no sé cómo pero es un milagro y entonces soy devota de él y siempre bailo y bailo siempre en su fiesta, en cualquier fiesta que hagan de él. Lo llevo en el corazón, todos los días lo saludo, para mí es un compañero más porque fue algo increíble, lo soñé y él me dijo que me levantara de la cama y yo me levanté y desde ese día yo estoy caminando y le doy gracias al Señor de la Muerte (Testimonio, Wilde, Provincia de Buenos Aires).

he bailado para él desde chiquita, es un santo muy milagroso, esto no lo digo para hacerlo famoso, eso del corazón de cada uno tiene que salir... el sentimiento de uno es que uno ama mucho esta imagen (Testimonio, Wilde, Provincia de Buenos Aires, Argentina).

Los grupos de chamamé que asisten a la celebración de San La Muerte, en las letras de sus canciones incluyen solicitudes de ayuda o agradecimiento por los favores recibidos, como la que sigue titulada “Mi santo, mi devoción”:

Mi santito bueno yo te pido
que me guíes por favor
que seas luz en mi vida y mi santo protector.
Tú estás en mis oraciones,
vives en mi corazón,
quiero que me alejes de las cosas
que me pueden hacer mal,
que me cures las heridas,
que se haga tu voluntad.
Santito yo te juro que en ti voy a confiar [...]

Luis Lobo

Como apunta Piñeiro “El Chamamé está en nuestro origen y es nuestra identidad, nace de las entrañas mismas del nuevo hom-

bre americano. Por eso se nutre en las raíces auténticas de la Argentinidad” (2011: 7). La participación de estos grupos musicales se extiende hasta la madrugada, mientras los creyentes bailan y disfrutan al ritmo de la música. Esta práctica, afirman los propios creyentes, los ayuda a mantenerse unidos como si fueran una sola familia, fomentando, entre otros valores, el respeto, la tolerancia, y la ayuda.

Las adscripciones identitarias como afirma Reguillo “nombran los procesos socioculturales mediante los cuales [...] se adscriben presencial o simbólicamente a ciertas identidades sociales y asumen discursos, estéticas y prácticas determinadas” (2012: 44). Los creyentes en San La Muerte establecen así, un sentido comunitario; lo que nos permite en términos teóricos, aproximarnos a lo que Michel Mafesolli llama *comunidades emocionales*, y cuya función es vincular al carácter predominantemente afectivo/emotivo que se fragua al interior de las agrupaciones, como una especie de protección ante los embates de la racionalidad formal -instrumental, productiva y calculadora- que predomina en la intemperie de las metrópolis contemporáneas vistas como un espacio de “artificio cultural” que permite “formatear” la dimensión existencial del ser. Así, lo urbano aparece como el espacio paradigmáticamente moderno de producción y reconstrucción de identidades cotidianamente significadas, de constitución de lo simbólico. Un ámbito donde las identidades se ven ante a la necesidad de (re)pensarse / (re)presentarse incesantemente.

CONCLUSIONES

En el culto a San La Muerte, confluyen creencias y prácticas que provienen tanto de la cultura guaraní como de la española, por lo que la identidad colectiva de los creyentes se construye a partir de las reminiscencias de su pasado, de su contexto social y con las vivencias que esta comunidad de creyentes comparten en el día a día, al asumirse como “devotos de San La Muerte”, es decir, se solidifica simbólicamente en la interacción con los otros, ya que la definición que hagan de sí mismos propiciara la distinción de los modos de vida de los otros, dando paso al surgimiento de un nosotros. Para sus creyentes, San La Muerte, es quien les da la posibilidad de agruparse en una comunidad, en donde tienen la libertad de expresar sus preocupaciones y necesidades; de sentirse apoyados; de participar en prácticas comunes y de integrar

una convivencia que les permite compartir experiencias que se extienden al plano de lo emocional, dando como resultado su adscripción identitaria.

Para finalizar, quisiera hacer hincapié en la importante tarea que tiene la investigación antropológica para el estudio de los aspectos culturales que conforman a los grupos sociales, en donde se hacen presentes elementos subjetivos que se extienden al plano de lo emocional y lo vivencial, y que permiten la construcción social de los sujetos. Es a partir de esto, que el trabajo de campo se vuelve esencial para obtener la propia voz de los sujetos, esto es, deben ser ellos quienes se narren. Se debe tomar en cuenta que para el ejercicio etnográfico es recomendable al momento de hacer el diseño de la investigación, considerar en la planeación los periodos para realizar trabajo de campo, algunos autores afirman que se requiere de ciclos de uno a tres años como mínimo para llegar a la comprensión de lo que se está investigando. Otro aspecto a considerar, es el acercamiento teórico a otro tipo de saberes, con la finalidad de complementar la visión antropológica, ya que en el ejercicio interpretativo, el investigador necesita de herramientas como la fenomenología, la hermenéutica, la semiótica, etc. Esto obliga a buscar una formación multidisciplinaria, sin perder de vista los horizontes teórico-metodológicos y de interpretación de los saberes antropológicos.

REFERENCIAS

- Calzato, Walter; Sánchez, Gabriela (2011), "Milagro y violencia. Entre San Marcos y San La Muerte", en *Anales de Antropología*, núm. 45, México, UNAM, pp. 179-204.
- Carassai, Sebastian (2000), "El santo non santo. Meditaciones en torno a San La Muerte", en X Jornadas sobre *Alternativas Religiosas en América Latina*, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, del 13 al 6 de octubre, [en línea] <http://www.naya.org.ar/religion/XJornadas/pdf/1/1-Carassai.PDF>
- Funes, Mariángeles (2010), "La búsqueda de sanación y los rituales terapéuticos vinculados al Gauchito Gil Argentina", *Especulo. Revista de Estudios Literarios*, núm. 42. Documento en línea: <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero42/sanacion.html>
- Giménez, Gilberto (2003), "La cultura como identidad y la identidad como cultura", Instituto de Investigaciones Sociales, México,

- UNAM. Documento en línea: <http://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>
- Iglesias y Cabrera, Sonia (2008), *Cuando los abuelos regresan. Origen y simbología del día de muertos en México*, México, Plaza y Valdés.
- Maffesoli, Michel (2004), *El tiempo de las tribus. El caso del individualismo en las sociedades posmodernas*, México, Siglo Veintiuno.
- Mercado, Asael; Alejandrina Hernández (2010), "El proceso de construcción de la identidad colectiva", en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, pp. 229-251.
- Piñeiro, Enrique (2011), *Tiempo de Chamamé*, Corrientes, Cátedra Libre.
- Reguillo, Rossana (2012), *Culturas Juveniles. Formas políticas del desencanto*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- Taylor, Charles (1996), "Identidad y reconocimiento", *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado RIFP*, núm. 7, pp. 10-19.

IDENTIDAD Y JUVENTUDES EN LATINOAMÉRICA, EJERCICIOS DESDE LA BIOPOLÍTICA

*THE IDENTITY AND YOUTHS IN LATIN AMERICA, EXERCISES
FROM BIOPOLITICS*

*ИДЕНТИЧНОСТЬ И ЛАТИНОАМЕРИКАНСКАЯ МОЛОДЕЖЬ ПОД
УГЛОМ БИОПОЛИТИКИ*

Irving García Estrada

Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen: El documento presenta un acercamiento, desde una perspectiva antropológica, a la relación entre políticas públicas y sociales, y la producción y construcción de identidades en Latinoamérica, estableciendo un vínculo entre la noción de identidades juveniles con la idea de biopolítica con el propósito de abordar discursos y prácticas de aquellas expresiones de las juventudes que no cumplen con los parámetros sociales de "normalidad". Žižek plantea que la biopolítica designa como objetivo principal la regulación de la seguridad y el bienestar de las vidas humanas. Bajo esta lógica, acciones emprendidas en Latinoamérica por los regímenes democráticos han consolidado políticas públicas y sociales dirigidas hacia las juventudes que no logran dar cumplimiento a las expectativas sociales.

Palabras clave: identidad; juventud; biopolítica

Abstract: The paper presents an approach from an anthropological perspective to the relationship between public and social policies, and the production and construction of identities in Latin America; establishing a link between the notion of youth identities and the idea of biopolitics, to address discourses and practices of those expressions of youths who do not meet the social parameters of "normality". Žižek argues that Biopolitics designates as its main objective the regulation of safety and welfare of human lives. Under this logic, actions undertaken in Latin America by democratic regimes that have consolidated public and social policies towards youths do not comply with social expectations.

Keywords: Identity; Youth; Biopolitics

Резюме: Документ представляет собой попытку с позиции антропологии приблизиться к общественным и публичным отношениям, к производству и конструкции идентичности в Латинской Америке установить связь между понятием молодежная идентичность и идеей биополитики с целью проанализировать дискурсивную практику тех отрядов молодежи, которые не подпадают под параметры «нормативности». Жижек утверждает, что биополитика ставит своей главной задачей регуляцию безопасности и благополучия жизни людей. Согласно такой логики, действия, предпринятые в Латинской Америке демократическими режимами, позволили консолидировать социальную и публичную политику, направленную на молодежь, чье поведение не отвечает общественным ожиданиям.

Ключевые слова: Идентичность молодежь, биополитика

JUVENTUD-ES. CONSIDERACIONES INICIALES

Gran parte de los estudios latinoamericanos actuales sobre *identidades juveniles* se construyen a partir de procesos ontológicos relativos. Se trata de la observación de una serie de propiedades o atributos que son colocados como inherentes a grupos etarios y determinadas corporalidades, construyéndolos incluso como vulnerables. Esto parece justificable bajo la óptica funcional, e incluso necesaria para el desarrollo político de los regímenes democráticos que apuestan por la igualdad, equidad y normalidad. Así, recuperando las palabras de Rolnik y Guattari, “la identidad es aquello que hace pasar la singularidad de las diferentes maneras de existir por un solo y mismo cuadro de referencia identificable” (2006:86). Éste ha sido el enfoque que permea parte de los trabajos académicos en torno a la temática de las identidades juveniles.

La dinámica aquí expuesta consiste en entender los procesos identitarios como intersubjetivos. Esto significa que los límites de adscripción no son estáticos ni esencialistas, y están inscritos en relaciones sociales históricamente situadas, con interacciones y representaciones complejas de lo individual y lo colectivo. Este planteamiento permite recuperar la idea de *singularidad*, en tanto que es un concepto existencial para así conservar dos polos de acción. Por un lado está el de la *juventud* como categoría analítica y por el otro, el de *los jóvenes* como realidades empíricas, que de antemano remite a un planteamiento que vincula la idea de sujeto y persona, teniendo como resultado que hoy la identidad se vuelva una cuestión política. Aclaro que esta perspectiva no se abordará en el presente documento.

Considerando que los diagnósticos o estudios que dan cuenta de las expresiones juveniles mantienen variables distintas así como multiplicidad de enfoques sobre su abordaje, una precisión que se considera pertinente y la cual se ha ido construyendo de manera colaborativa entre diversos investigadores¹, tiene que ver con la claridad respecto a qué es lo que se va a estudiar. Así se plantea diferencias entre:

¹ Véase el trabajo coordinado por Pérez Islas, Valdez González y Suárez Zozaya (2008). También encontramos aportes en los trabajos del Consejo Iberoamericano de Investigación en Juventud: <http://www.ses.unam.mx/ciij/acerca.htm>., y en el Portal de Juventud para América Latina y el Caribe: <http://www.joveneslac.org>.

1. Estudios de juventud. Implica utilizar *juventud* como categoría analítica, y donde confluyen básicamente tres dimensiones: la social, la psicológica y biológica.
2. Estudios sobre la juventud. La finalidad es dar cuenta de la situación social que viven las y los jóvenes.
3. Estudios en juventudes. Es la posibilidad de abrir campos de estudio, a partir de la ampliación y consolidación de temas, perspectivas y equipos de investigación.

Hoy día, el ejercicio académico, al tratar los temas sobre jóvenes o de las juventudes, tiene como principales referentes los elaborados mediante datos estadísticos. Sobre todo se trata de indicadores educativos, sociales y políticos, a partir de los cuales se establecen momentos en que se “es” o “no se es” joven, creando con ello una serie de líneas y posturas teóricas que, en general, presentan a la juventud, histórica y funcionalmente, como una etapa de quiebre entre un proyecto heredado y el inicio de un proyecto propio. Las posturas teóricas más importantes son las siguientes:

1.-La denominada Escuela Sociológica (o Ecológica) de Chicago. Su aporte se dirige hacia el estudio de las *microculturas*, que comenzarán a ser estudiadas hacia 1930 bajo un enfoque sociológico, centrándose en temas “prohibitivos” del *statu quo*, tales como la marginación social, la delincuencia, las culturas juveniles y la prostitución, elementos que formaban parte y configuraban el espacio urbano de la ciudad. Desde esta perspectiva la ciudad se veía como el espacio propicio para la difusión de conductas socialmente “no deseables” ni “aceptables”, generando así ideas moralistas para hacer prevalecer “el buen comportamiento”, esto en contraposición a la forma de reproducción de bandas juveniles callejeras (las *street gangs*). Frederic Milton Thrasher, al publicar por primera vez su investigación sobre pandillas juveniles: *The Gang. A Study of 1,313 gangs in Chicago* (1927), hace un intento de sistematizar el conocimiento de estas agrupaciones, que como aporte del propio estudio fue el término *intersticial*, “es decir que pertenece a espacios situados entre una cosa y otra” (en Hanners, 1986:49). Para Thrasher, las bandas no surgían indiscriminadamente, sino que estaban vinculadas a un determinado hábitat: las llamadas “aéreas intersticiales” (Feixa, 1999:50). De lo cual, Thrasher puntualizaba que la pandilla era más que una organización, una adaptación al medio ambiente indiferente.

2.- La Escuela de Birmingham, Inglaterra, en concreto el *Centre of Contemporary Cultures Studies* creado hacia 1964 por Richart Hogart, en lo concerniente a estudios sobre juventudes procuran rescatar la categoría de *lo juvenil* a partir de Gramsci, teniendo en mente el soporte hegemónico/subalterno. Esta perspectiva muestra dos ramas:

- La primera, que desarrollan Stuart Hall y Tony Jefferson en *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain* (1976), fundamenta la noción de “subculturas juveniles”, al tratarlas como “operaciones de resistencia” de los jóvenes pertenecientes a la clase trabajadora. Esta resistencia es el resultado de diversos rituales juveniles que refuerzan el sentimiento de identidad grupal y espacialidad, contraviniendo no solo los patrones culturales hegemónicos, sino también los que se promueven al interior de la cultura “popular”, a manera de arista de lo que el historiador estadounidense Theodore Roszak llama *contracultura*, noción que tendrá impacto en las décadas de 1960 y 1970.
- La segunda, fundada a partir del trabajo de Dick Hebdige, *Subculture: The Meaning of Style* (1979) e influida por los Estudios Culturales de Hall y el estructuralismo francés, incursiona en la noción de subcultura a partir del análisis de culturas juveniles surgidas en el Reino Unido después de la Segunda Guerra Mundial. Muestra otras posibilidades de lectura sobre las juventudes, sobre todo de aquellas que buscan “la defensa de ámbitos y enclaves simbólicos que ellos [los jóvenes] han creado y reconocen como propios” (Margulis, Urresti, 2002: 18).

3.- Un enfoque que tiene que ver con la creciente influencia de la criminología en la investigación de fenómenos de juventudes, particularmente sobre el pandillerismo y crimen organizado, ha potencializado la idea de considerar a las actividades delincuenciales o criminales como *inalienables* de los grupos juveniles, a partir de las siguientes nociones:

- a) La urbanización sin precedentes en todo el mundo.
- b) La retirada del Estado consecuencia de políticas neoliberales y el recorte de políticas asistenciales. Ello ha producido el debilitamiento de instituciones sociales capaces de gobernar la conducta de jóvenes marginales, fomentando una serie de vacíos que llegan a ser ocupados por pandillas delictivas.

- c) El fortalecimiento de identidades culturales alternativas que se ha convertido en un método de resistencia a la marginalización en los jóvenes, tanto para hombres como mujeres.
- d) La polarización económica, los crecientes grados de desigualdad y la marginalización de sectores enteros de la sociedad lo que aporta un fundamento económico importante.
- e) Y finalmente, los flujos migratorios ligados a estos procesos económicos que han contribuido a crear minorías étnicas y de inmigrantes que son marginadas y geográficamente segregadas en enclaves que se convierten en caldo de cultivo (Hagedorn, 2001:47).

Al hacer un seguimiento de políticas públicas y sociales en Latinoamérica, tal parece que este enfoque es uno de los que actualmente tienen mayor vigencia, y que se vincula a la idea de Foucault sobre las *sociedades disciplinarias*, puesto que

La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos “dóctiles”. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos de utilidad) y disminuye esas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una “aptitud”, una “capacidad” que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta (Foucault, 1976: 141-142).

Por lo anterior, parece pertinente recuperar la visión de la antropología, en general los aportes de Ruth Benedict, y en particular los de Margaret Mead, quienes empezaron a interesarse en las diferencias que produce la edad, no solo la cronológica, sino sobre todo la social, al plantearse los cambios que atraviesan y las posibilidades de inaugurar escenarios y dispositivos de diálogo entre generaciones y pueblos. Margaret Mead en *Coming of Age in Samoa* (1928), plantea la idea de que el carácter que el individuo adquiere a lo largo de los estados de crecimiento y socialización acaba siendo definido de acuerdo con las necesidades específicas de cada cultura. Al respecto, en *Culture and Commitment* (1970), nos propone un mapa de tres tipos de cultura que conviven en nuestra sociedad:

a) *Postfigurativa*: aquella en la que el futuro de los niños está por entero plasmado en el pasado de los abuelos, pues la matriz de esa cultura se halla en el convencimiento de que la forma de vivir y saber de los ancianos es inmutable e imperecedera.

b) *Cofigurativa*: aquella en la que el modelo de los comportamientos lo constituye la conducta de los contemporáneos, lo que le permite a los jóvenes, con la complicidad de sus padres, introducir algunos cambios en relación con el comportamiento de los abuelos.

c) *Prefigurativa*: la que emerge a fines de 1960, caracterizada por el hecho de que los pares reemplazan a los padres, instaurando así una ruptura generacional sin comparación (Barbero, 2002: s/p).

Esta propuesta posibilita otros horizontes de interpretación, junto con lo que se ha denominado la *sociología de la vida cotidiana*, la cual permite diagnosticar los procesos de “neotribalización” en las sociedades de masa. Maffesoli (1986) plantea que el eje fundamental de estas “nuevas” agrupaciones gravita en torno a una contradicción básica y característica de la sociedad moderna: el auge de la masificación vs la proliferación de grupos. Por un lado, la masa, la gente -en tanto concepto y expresión de una contingencia- carecería de una identidad potente y transparente, como era el caso de los proletarios del siglo XIX. Mientras que, por el otro, la noción y el fenómeno de las tribus urbanas constituyen una respuesta al proceso de “desindividualización” consustancial a las sociedades de masas, cuya lógica consiste en fortalecer el rol de cada persona al interior de la agrupación.

En este sentido, los afectos construyen nuevas relaciones, nuevas formas de estar juntos, nuevos deseos, territorialidades existenciales emergentes, donde se establecen redes de relaciones que fortalecen los sentimientos de pertenencia grupal, a pesar del carácter efímero y circulante de estas neo-comunidades, a las cuales el propio Maffesoli designará como “comunidades emocionales”. La apropiación de la idea de “tribus urbanas”, en Latinoamérica, ha estado vinculada principalmente al uso mediático más que académico, y que ha generado una focalización hacia particulares expresiones identitarias juveniles consideradas al “límite”, “anormales”, “anómicas”, que transgreden el orden social y las normas jurídicas representando nodos de violencia.

LA BIOPOLÍTICA COMO HERRAMIENTA ARGUMENTATIVA

A partir de las ideas anteriores, se hace el ejercicio de complementar con la noción de *biopolítica*, entendida como el proceso que implica dar cuenta de cómo a partir de un momento histórico

determinado, el concepto de vida adquiere una problematicidad radical, que interfiere con diferentes niveles del conocimiento e inunda todos los campos de acción de la política, transformando por completo ciencia y política. Esto nos permitirá entender a las acciones del estado, particularmente las políticas públicas, como ejercicios de “disciplinamiento” o “normalización” y que en no pocas veces, el sector académico difunde, apoya y justifica.

Se pretende aquí, generar otro tipo de horizontes interpretativos, donde sea la propia voz de los actores la que nos muestre sus constitutivos existenciales como la temporalidad y la corporalidad; será ésta la que nos diga cómo se están entendiendo, cómo se están definiendo y cómo se están viviendo, en un contexto. Este escuchar, como menciona Rosana Reguillo, va en contra de la normalización que “castiga el exceso de palabras, de gestos, de sonrisas. A los niños y jóvenes, metáforas de este exceso, se los disciplina poco a poco, hasta que adoptan el andar huidizo y silencioso de los ‘buenos’ cuerpos del ciudadano” (2010:73).

La finalidad deseada es que se permita salir tanto, por un lado, de la mirada *adultocrática*, de origen coercitivo y punitivo, parapetada en el supuesto de que educa, moldea, disciplina, según corrientes e instituciones políticas con un perfil conservador, como, por el otro, de la mirada que remite a considerar a las juventudes como herederas de una realidad de la cual no son culpables, y que procura el reconocimiento de sus aspectos positivos. Ésta es una especie de visión progresista favorecida por organismos internacionales, organizaciones no gubernamentales y un amplio sector académico. Pero una manera de salir de estas dos perspectivas es buscar el acercamiento teórico a otro tipo de saberes.

Continuando la idea de Foucault, Giorgio Agamben elabora un ejercicio de análisis biopolítico, que más que la comprensión se interesa por los límites de las posibilidades que el concepto ofrece y nos lo presenta en *El poder soberano y la nuda vida* (1998), en donde entrecruza el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico enfocado al poder, que dirige hacia el genocidio. En el caso del estudio de las juventudes, la visión de Agamben, genera nuevas aristas de análisis, sobre todo para entender la relativa separación entre lo humanitario y lo político, escenario donde se produce “lo juvenil”, y que se naturaliza a partir de los discursos y las prácticas sobre el sentido de “ser joven”, cuyas expresiones se dan mediante lo que Butler llama performatividad “no es el acto mediante el cual un sujeto da vida a lo que nombra, sino, antes

bien, como el poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone” (2002: 19), en este caso *la juventud*.

Para dar cuenta de ello, Butler considera que toda agencia estará marcada desde un principio por esta dependencia al lenguaje (a lo simbólico) que limita, a la vez que posibilita, sus capacidades. La pérdida de este poder performativo supone la privación de la ciudadanía, ya que Butler va a sumarse a aquellos que ven el poder performativo como la condición lingüística de ésta. Recuerda que “teóricos de la política, desde Aristóteles hasta Hannah Arendt, han afirmado que es en su calidad de seres lingüísticos como los seres humanos se convierten en seres políticos” (Butler, 2004: 262).

Lo que está en juego, según Butler, es desconstruir la mirada oficial/dominante para indagar en otras discursividades, su propuesta apunta de inicio a “desnaturalizar” el género, contrarrestar la violencia normativa que traen consigo las morfologías ideales del sexo, así como desarraigar las suposiciones dominantes de la heterosexualidad natural o presunta que se fundan en discursos ordinarios o académicos sobre la sexualidad, pero que puede aplicarse a otros elementos constitutivos de las adscripciones identitarias. Dicha operación requiere una ruta que tome distancia de los datos globales, un camino que explore sin prejuicios a priori “en la voluntad micro-utópica que busca aglutinarse en tribus” (Hopenhayn, 1997) o en las micro-texturas que atraviesan a la subjetividad juvenil de fin de milenio.

Cuando vinculamos a los jóvenes con la idea de la *performatividad* propuesta por Butler, tratamos de recuperar el factor de la afectividad, ya que parece (re)construye/moviliza, identidades y lazos perdidos en este tránsito que realizan los jóvenes por la ciudad modernizada, provocando reminiscencias de viejas sociabilidades perdidas en la memoria colectiva. Resulta entonces, que la aceptación plena de estas prácticas pone en crisis la realidad social, haciendo visible que estamos frente a un “conocimiento naturalizado” que excluye. Implica, por lo tanto, una violencia sobre cuerpos que pasan a ser vistos como falsos, irreales o ininteligibles. A la vez, se refuerza la postura con los planteamientos de Ammy Guttmann respecto a los grupos identitarios, ya que estos “ayudan a las personas a afirmar su sentido de sí mismas y de pertenencia social. Por añadidura, la identidad de grupo impulsa a las mujeres y minorías desfavorecidas a reaccionar en contra de los estereotipos negativos que heredaron, a defender una imagen

más positiva de sí mismas y a mostrar respeto por los integrantes de sus grupos” (2008:11-12).

Para que esto sea posible, Guttmann establece que debe darse dentro de un régimen democrático, lo cual debiera permitir la inclusión de tales expresiones, aunque no por ello omitir su carácter controversial al presentarse como opuestos e incluso contradictorios a los modelos hegemónicos, pero jugando un papel fundamental en el marco de las instituciones oficiales de la política democrática. Pero la situación para Latinoamérica, es que en el ejercicio de las democracias, lo que parece quedar en el centro es el disciplinamiento y el control de la vida de los sujetos jóvenes, generando una sinergia entre distintas fuerzas: sociales, políticas, económicas y culturales, pero que también posibilitan el surgimiento de formas de resistencia.

Junto con Prado, podemos afirmar que esos sujetos formados en subordinación sólo pueden desarrollar una resistencia eficaz a través de una repetición o imitación que, en lugar de servir para consolidar la hegemonía y el carácter supuestamente necesario e invariable de esas representaciones normativas -limitándose con ello a reproducir acríticamente las condiciones de subordinación-, ponga de manifiesto su arbitrariedad y su carácter contingente, en cuanto mecanismos históricamente situados y por lo tanto modificables (2005:733). De esto que se pueda prever que los individuos solo se convierten en sujetos viables y adquieren “plena humanidad” al adoptar la(s) identidad(es) que parecen estar dispuestos a aceptar como posibles. No sobra advertir que dichas categorías identitarias a las que el sujeto se busca acomodar o aproximarse para lograr que su existencia sea socialmente reconocida, son parte constitutiva, activa y productiva de ese mismo discurso del poder que permite a manera de complicidad, ejercicios de resistencia.

CONCLUSIONES

Como forma de abrir posibilidades de diálogo consideramos oportuno señalar que las herramientas que nos ofrecen las ciencias sociales, sobre todo aquellas orientadas a lo cualitativo, nos lleva a pensar si un concepto como “identidad”, hoy día, permite dar cuenta de las realidades sociales de las juventudes. Quizá solo se pueda llegar a respuestas en la interacción misma con los sujetos, donde la discusión central no sea en torno a la idea, en este caso,

de identidad, sino a la apropiación de la idea y la capacidad para dotar de sentido y construir la realidad social.

Recordemos que las y los jóvenes resignifican términos, categorías identitarias y normas sociales apropiándose y haciéndolas circular en sus propios contextos, como un modo de asumir -aunque no de manera consciente- “lo normal” o “lo natural”, que el mismo entramado político teje. La situación se hace más compleja cuando sumamos la idea de violencia, que a decir de los discursos políticos se construyen dos rutas de acción: por un lado se habla de políticas de prevención, rehabilitación y reinserción, y por el otro se implementan planes de “mano dura” y “cero tolerancia”, con lo cual se construyen dimensiones simbólicas que acompañan los actos de violencia, los sujetos como víctimas que ven transgredidos sus derechos por sistemas opresores y grupos enemigos; y los sujetos como agresores que son capaces de violentar los derechos de los otros e incluso los propios.

En la dinámica de las propias políticas orientadas hacia las juventudes, se hace necesario retomar los cambios que se presentan a nivel socio cultural, sobre todo considerando los avances en los procesos y medios de comunicación e información. Se considera que un estudio que logre conjuntar por una parte los discursos y posturas oficiales, los constructos académicos y la ideas/imágenes/modelos de carácter mediático respecto a las *identidades juveniles*, donde se incluya la propia voz de las juventudes en su vivir cotidiano, tendrá como resultado un balance que permita comprender la situación, sin caer en extremos reduccionistas de entender el fenómeno como una situación de pánico colectivo o como una fuente de inspiración o modelo a seguir.

REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio (2003), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.
- Balardini, Sergio (comp.) (2000), *La participación social y política de los jóvenes en el horizonte del nuevo siglo*, Buenos Aires, Clacso.
- Butler, Judith (2004), *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Síntesis.
- (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Barcelona, Paidós.
- Feixa, Carlos (1998), *De jóvenes, bandas y tribus*, Barcelona, Ariel.

- Foucault, Michelle (2007), *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, FCE.
- (1976), *Vigilar y castigar nacimiento de la prisión*, México, Siglo Veintiuno.
- Guttmann, Amy (2008), *La identidad en democracia*, Buenos Aires, Kats.
- Hopenhayn, Martín (1997), "Nuclearse, resistirse, abrirse: las tantas señales en la identidad juvenil", pp. 53-77.
- Hagedorn, John (2006), "The Global Impact of Gangs", en J.M. Short; L.A. Huges, (eds.) *Studying Youth Gangs*, Walnut Creek (Cal.), Altamira Press, pp. 153-169.
- Maffesoli, Michel (2004), *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, México, Siglo XXI.
- Margulis, Mario; Urresti, Marcelo (1998), "La construcción social de la juventud", en Cubides Humberto, Laverde María Cristina, y otros (eds.), *"Viviendo a toda". Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, Santa Fe de Bogotá, Siglo del Hombre.
- Martín, Jesús (2002), "Jóvenes: comunicación e identidad", *Revista Cultural Pensar Iberoamérica*, número 0, s/p., edición en línea: <http://www.oei.es/pensariberoamerica/ric00a03.htm>
- Pérez, José; Mónica Valdez; María Suárez (2008), *Teorías sobre la juventud. Las miradas de los clásicos*, México, UNAM/ Miguel Ángel Porrúa.
- Prado, María (2005), "Imitación y subversión de género: parodia y resignificación de las representaciones normativas de la feminidad" en Judith Butler y Linda Hutcheon", *Debates sobre las antropologías. Thémata*, núm. 35, pp. 733 – 736.
- Rolnik, Suely; Guattari, Félix (2006), *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Žižek, Slavoj (2013), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, México, Paidós.

LAS REPRESENTACIONES SOBRE LO *QUEER* EN ARGENTINA: ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LAS DINÁMICAS DE ACTIVISMO LGTB¹

ЗАМЕТКИ О *QUEER* В АРГЕНТИНЕ: НЕКОТОРЫЕ СООБРАЖЕНИЯ ПО ПОВОДУ АКТИВНОСТИ ЛЕЗБО-ГОМО-БИСЕКСУАЛЬНО-ТРАНСГЕНДЕРНОГО ДВИЖЕНИЯ

Carlos Alberto Leal Reyes

Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen: La construcción del pensamiento *queer* en Latinoamérica parte de un esfuerzo epistémico en el que se describen y analizan las diversas expresiones, prácticas y representaciones de las sexualidades periféricas. Es nuestro propósito observar como aparece expresado y vinculado lo *queer* en el Movimiento Lésbico Gay Bisexual y Trasgénero (LBGT) argentino.

Palabras clave: *queer*; identidad; LBGT; Argentina

Abstract: The construction of queer thinking in Latin America has as a starting point an epistemic effort that describes and analyzes the various expressions, practices and representations of peripheral sexualities. It is our purpose to observe as expressed and linked the queer in Lesbian Gay Bisexual and Transgender Movement (for its acronym in Spanish LBGT) of Argentina.

Keywords: queer; identity; LBGT; Argentina

Резюме: Конструкция мышления *queer* в Латинской Америке исходит из эпистемы, в которой описываются и анализируются различные выражения, практики и представления о периферии сексуальности. Наша цель – выявить появление и связи *queer* с лезбо-гомо-бисексуально-трансгендерным движением (ЛГБТ).

Ключевые слова: *queer*, идентичность, ЛГБТ, Аргентина

¹ El Movimiento Lésbico Gay Bisexual y Trasgénero (LBGT) es de carácter social y político. Persigue la normalización social y la equiparación de derechos de homosexuales, transexuales, bisexuales, etc. con los heterosexuales.

La palabra *queer* significa en la cultura anglosajona “extraño, anodino, anormal”. A principios del siglo pasado, describía de manera despectiva los comportamientos homosexuales de la época, principalmente los considerados como “afeminados”. En efecto, la palabra (que deriva del alemán “*que*”, ‘torcido’, ‘desviado’²) hace referencia a las personas y grupos que por su identidad sexual fueron marginadas y cuestionadas por las estructuras discursivas de la heteronormatividad³ al tratarlas como no “normales”.

El término *queer*, como sustantivo, ha acabado por significar “maricón”, “homosexual”, “gay”; también ha sido utilizada para designar la falta de decoro y la anormalidad de las orientaciones lesbianas y homosexuales. Como verbo *queer* expresa el concepto de “desestabilizar”, “perturbar”, “jorobar”; en este sentido, lo *queer* apunta a la posibilidad de desestabilizar normas aparentemente fijas. Como adjetivo, significa “raro”, “torcido”, “extraño”. La palabra, en síntesis, designa la idea de extrañamiento, pero también, en términos coloquiales, es un insulto que designa un conjunto de diferencias de carácter sexual.

Por otro lado, el vocablo *queer* funciona en oposición a lo *straight*, ‘derecho’, ‘recto’, ‘heterosexual’; y puede considerarse que refleja la naturaleza subversiva y transgresora de los deseos propios de la heterosexualidad institucionalizada que constriñe y limita al sujeto. Sin embargo, a partir del impulso político propiciado por la cada vez mayor presencia y participación de los movimientos de “liberación homosexual” a fines de los ochenta, este término se resignifica al revertirse su carácter peyorativo. Se establece, entonces, una formulación simbólica que responde críticamente a las posturas gays y de la época. En este marco de resignificación se subraya la idea de que nociones como Nación,

² Eve Kosofsky (1998: 37), al indagar acerca del sentido etimológico de la palabra, destaca que *queer* significa ‘a través’ y “procede de la raíz indoeuropea *twerk*, que ha generado también la palabra alemana *Quer* (transversal), la latina *torquere* (torcer), la inglesa *anthwart* (a través) [...]”.

³ Heteronormatividad es un concepto de Michael Warner (1991) que hace referencia “al conjunto de Las relaciones de poder por medio del cual la sexualidad se normaliza y se reglamenta en nuestra cultura y las relaciones heterosexuales idealizadas se institucionalizan y se equiparan con lo que significa ser humano”. Es además el principio organizador del orden de relaciones sociales, política, institucional y culturalmente reproducido, que hace de la heterosexualidad reproductiva el parámetro desde el cual juzgar (aceptar, condenar) la inmensa variedad de prácticas, identidades y relaciones sexuales, afectivas y amorosas existentes.

raza o clase social, generan las condiciones para que se reproduzca una realidad sociopolítica que mantiene la heterosexualidad como un elemento cuasi originario donde no pueden ubicarse alternativas más allá de la “norma” que se asume como universal e incuestionable.

Esta reapropiación del término *queer* exhibe el rechazo a las propuestas de identidades del denominado “colectivo lésbico-gay” y a las dinámicas de asimilación promovidas por la sociedad dominante. *Queer* constituye una forma de buscar disolver las fronteras a fin de que las identidades, y su multiplicidad de posibilidades encuentre su lugar en un movimiento que cuestiona las normas sexuales, culturales y sociales.

Lo *queer*, en su complejidad, es entonces utilizado como recurso intelectual promovido por distintos círculos que cuestionan el orden sexual al que consideran un dispositivo⁴ reproductor de la desigualdad. Y también aparece como una alternativa viable a las dinámicas heteronormativas dominantes. Desde la reflexión académica se presenta como una posibilidad de cuestionamiento de un esquema de sexualidad dominante sustentado en categorías binarias mutuamente excluyentes tales como: hombre/mujer y heterosexual/ homosexual. Este esquema conceptual genera un efecto de cierta estabilidad identitaria que reproduce un modelo hegemónico y excluyente.

En las bases del pensamiento *queer* hay también una reflexión crítica en torno a las convenciones establecidas sobre la subjetividad y sus implicaciones en la percepción de las “minorías” rechazadas que reclaman una representación política y discursiva centrada en una transformación de los márgenes opresores del género, entendido como construcción social (Sierra, 2009).

Así, la resignificación de la injuria “*queer*” se convirtió en un elemento clave tanto para el activismo como para el tipo de reflexión multidisciplinaria que recibió, a comienzos de los noventa, el nombre de *teoría queer*. Este marco reflexivo insistió en la necesidad de utilizar la abyección como un mecanismo desde el cual se puede desarticular el peso de la normatividad que definía

⁴ Uno de sus conceptos clave de la teoría *queer* es el de *dispositivo*. Se considera que da cuenta de la forma mediante la cual pueden desarrollarse resistencias contra las dinámicas homogeneizadoras promovidas por el núcleo heterosexual, ya que se considera que el género no constituye una unidad esencial debido a se origina en realidades socioculturales contradictorias, en donde los límites entre lo normal y lo desviado no resultan suficientemente claros.

y excluía a quienes no formaban parte del proyecto político concebido como “viable”.

El carácter polisémico de lo *queer* permite su funcionamiento como sustantivo, adjetivo o verbo, pero en todos los casos se define en contraposición a lo concebido como “normal” o normalizador, permitiendo así el desarrollo de procesos de subjetivación en los que se experimentan connotaciones o significados no necesariamente homogéneos y que, incluso, se contradicen.

Dicho lo anterior en torno a la semantización de la palabra, es preciso señalar que Teresa de Lauretis fue más allá y formó lo que denomina “teoría *queer*”. Mediante esta teoría se trata de explicar de manera sistemática la compleja discusión en torno a las dinámicas de la sexualidad, más allá de los paradigmas aparentemente estáticos y disponibles como posibilidades de ser. Su idea consistía en traducir los posibles atributos políticos transgresores de lo *queer* a la academia, a la producción de conocimiento, que mantuviera y reprodujera el tono de crítica que se venía aplicando en las calles.

Es así que lo *queer* aparece como categoría y modelo explicativo de la realidad sexual. Se le considera como resultado de ciertas condiciones históricas, políticas y académicas promovidas por ciertos sectores que pretenden el reconocimiento de un número de características cuestionadas por la “lógica heterosexual”. Este acercamiento es transdisciplinario porque se percibe que solo así es posible explicarse un objeto cambiante y, sin duda, desbordado: la identidad y su aparente estabilidad.

Dentro de la propuesta analítica desarrollada por lo *queer*, la identidad “sexual” es considerada como un elemento dinámico, no algo estanco o esencial; está en permanente evolución, como los sujetos; no es una esencia sino un continuo, una construcción social que gira en torno a las dimensiones discursivas del medio cultural en el que se vive, también cambiante y sumamente complejo.

La dimensión relacional en la comprensión de la identidad sexual del enfoque *queer* abrió, entonces, un amplio campo de reflexión académica en torno a expresiones artísticas, políticas e intelectuales donde la subversión de la norma se hacía presente, ofreciendo un campo fértil para el análisis sobre las múltiples dimensiones de representación de las identidades sexuales.⁵ Por

⁵ Las formas a partir de las cuales se constituye la realidad sexual están mediadas, al igual que otros procesos sociales, por una serie de representaciones

otro lado, sus aplicaciones, estuvieron centradas en el análisis multilateral de los significados imbuidos en la construcción de la experiencia al interior de las “sexualidades disidentes”.

En síntesis, la teoría *queer*⁶ rechaza las clasificaciones de los individuos en categorías universales como “homosexual”, “heterosexual”, “hombre” o “mujer”, “Transexualidad” o “travestismo” porque considera que están sujetas a restricciones conceptuales propias de las culturas heterosexuales. Sostiene que las clasificaciones realmente esconden un número enorme de variaciones culturales, ninguna de las cuales sería más fundamental o natural que las otras. Lo *queer* representa entonces una forma de aproximarse al mundo mediante una confrontación con los mecanismos identitarios dominantes, configurando formas de discusión en donde pueda ubicarse a los sujetos excluidos, en la búsqueda de una sociedad tendiente a la construcción de una democracia entendida como posibilidad humana.

II. La construcción del pensamiento *queer* en Latinoamérica parte de un esfuerzo epistémico en el que se describen y analizan las diversas expresiones y prácticas de las sexualidades periféricas. Literatura, cine, religión y política forman parte de algunos de

construidas y presentadas mediante imágenes, sistemas, categorías y teorías implícitas que condensan significados, establecen marcos de referencia para la interpretación y para la acción, y sirven para clasificar las circunstancias, fenómenos y sujetos, desarrollando juicios y valoraciones sobre ellos (cf. Doise 2005:12). El individuo o el grupo se apropian de las representaciones mediante diversos procesos cognoscitivos y las integran en su sistema de valores dependiendo de la historia y el contexto que los rodea. En este sentido, las representaciones constituyen una visión funcional del mundo pues permiten, al individuo o al grupo, dar sentido a sus conductas y entender la “realidad” mediante su propio sistema de referencias. Las representaciones, entonces, funcionan como operaciones significantes y sistemas de relaciones mediados por efectos discursivos presentes en el lenguaje. Es importante destacar también que permiten explicar ciertas facetas de los comportamientos de los grupos sociales porque las representaciones inciden en las relaciones sociales cotidianas, en las funciones identitarias, en los comportamientos y prácticas específicos, entre otras cosas.

⁶ Cabe señalar que la teoría *queer* no es un marco conceptual o metodológico singular o sistemático, sino una colección de articulaciones intelectuales que pretende interpretar las relaciones entre el sexo, género y deseo sexual, lo que marca posibilidades analíticas así como articulaciones intelectuales diversas, por lo cual, sus posicionamientos parten de una lógica multi e interdisciplinaria tendiente a la comprensión de los variados significados de la sexualidad.

los temas abordados en un objeto de estudio por demás complejo y heterogéneo que forma parte de nuestra realidad social. Pero también lo *queer* realiza un análisis de los alcances y limitaciones en los movimientos sociales LGBT observando la construcción de una dimensión imaginaria de la fragmentación del género. Se trata, fundamentalmente, de un análisis de las experiencias subjetivas desde donde “se vive” la sexualidad como un conjunto de prácticas significativas complejas desarrolladas más allá de los límites unilaterales y excluyentes conocidos como “tradicionales” o “normales”.

Se desarrolla una discursividad que permite cuestionarse concretamente los preceptos excluyentes de la heterosexualidad mediante dos dimensiones: la académica, promovida por organizaciones civiles y la pragmática -vivida por la cultura-. Ambas configuran el desarrollo de una experiencia política vinculada a compromisos que se ubican en el espacio de *prácticas performativas* entendidas en el sentido *queer* y son utilizadas por algunos espacios del colectivo LGBT como una posibilidad de acciones políticas concretas que tienen como principal objetivo desestabilizar el régimen heteronormativo de configuración de los individuos.

En la Argentina, las formas de participación política del colectivo LGTB se desenvuelven de forma compleja mediante discursos y acciones encaminadas a construir una dimensión pública que permita la integración de las múltiples dimensiones de la sexualidad con transformaciones colectivas centradas en el de reconocimiento la diferencia como instancia de lucha.

El valor crítico de las minorías sexuales está presente en la configuración de experiencias socioculturales que pretenden cuestionar o subvertir el orden hegemónico. Son el resultado de procesos globales de transmisión/ asimilación de conocimientos sobre la sexualidad considerada ésta como elemento central en la construcción del sujeto (Bellucci, Rapisardi, 1999:40).

Las formas como actúan estos conocimientos no presentan homogeneidad; conforman una variedad de visiones sobre las estrategias, las acciones y los ejes rectores a través de los cuales puede lograrse la visibilidad y reconocimiento de las sexualidades no normativas al interior de la sociedad. De esta manera se articulan proyectos que funcionan como una especie de péndulo de representación en el cual las identidades son negociadas, tanto en los ámbitos institucionales, como en espacios asumidos como disidentes.

La noción de identidad de acuerdo con algunos autores (Figari, en Massetti: 201: 225) se relaciona con la idea de normalización, como ya se ha señalado. Pero es conveniente recordar que, en términos generales, se persigue un mayor nivel de aceptación –en la sociedad- de las especificidades de la disidencia sexual con el fin de lograr su reconocimiento ya en la amplia esfera cultural, como también en el marco jurídico institucional, en donde la exigencia es de paridad. Estos reclamos están dirigidos principalmente a la adquisición de derechos de ciudadanía así como garantías contra la violencia y discriminación.

En la Argentina, esta dinámica muestra algunas de las nuevas formas de inserción y participación de los colectivos de la disidencia sexual en los procesos democráticos, a través de formas de visibilidad y compromisos políticos que pueden o no, vincularse con instancias estatales. Esto permite un posicionamiento crítico sobre los problemas de las políticas identitarias del movimiento LGBT, en relación con la hegemonía de diversas concepciones políticas organizativas. Las implicaciones de esta postura permiten la configuración de subjetividades y la formulación de preguntas en torno a la ampliación de los derechos de ciudadanía así como las condiciones en las que se articulan las demandas de los movimientos sociales LGBT y las concepciones y prácticas articuladas en los reclamos en la configuración de un esquema de participación ciudadana.

Es decir, las formas de activismo LGTB no se limitan a los espacios políticos formales (legislación, políticas públicas), sino también a un conjunto de sectores intermedios ligados a las formas de socialización de los sujetos autopercebidos como diferentes en función de su sexualidad. Estas formas de acción, que pueden considerarse como política, presentan una serie de implicaciones en las estrategias de los colectivos LGBT en términos de visibilidad y acción pública.

Podemos decir, entonces, que dentro del campo de los activismos LGBT, en la Argentina existen dos formas de participación y diseño de estrategias: una, agrupada en la reivindicación de derechos frente al Estado, señalando políticas centradas en el reconocimiento social, y la otra, que consiste en una serie de prácticas y estrategias que plantean que el lugar del cambio social en materia de sexualidad no debe pasar necesariamente por lo estatal, sino por espacios intermedios de socialización y vida cotidiana. Estos espacios intermedios se desenvuelven en el ám-

bito privado, pero pueden proyectarse hacia lo público mediante la organización de discursos y actividades que patenten las diferencias así como interacciones sociales significativas centradas en la diferencia como eje de acción.

Estas dinámicas de politización se congregan en torno a la ruptura de las ideas naturalizantes que rigen la construcción del género y la sexualidad, y permiten la visibilidad de formas de vida donde los criterios de clasificación impuestos por el régimen heteronormativo son cuestionados e incluso, fragmentados a través de la visibilización de prácticas y formas afectivas donde lo privado se vuelca a lo público, formulando mecanismos de discusión sobre el valor de “lo sexual” a través de un discurso centrado en la afirmación de la autonomía del cuerpo como una condición fundamental para discutir en torno a una “verdadera ciudadanía” centrada en la responsabilidades y los derechos tanto individuales como colectivos. Las organizaciones de diversa índole y ámbitos de la sociedad civil, así como las agrupaciones autodefinidas como disidentes, centran sus estrategias políticas en interacciones sociales con entornos donde emerge un límite donde la reivindicación de derechos y las acciones colectivas se desenvuelven en un entorno amplio.

Podemos señalar, entonces, que las formas mediante las cuales se producen los ejes de la participación política en torno a las sexualidades se encuentran mediadas por un conjunto de representaciones y discursos reproducidos en el ámbito de la socialización cotidiana y que pueden vincularse, o no, con instancias institucionales.

Y en el caso que estudiamos se observaron las maneras en que se configuran los referidos discursos, así como los efectos que tienen sobre las formas de socialización cotidiana del ejercicio político de la construcción del cuerpo. Cabe también precisar que algunas de estas formas se vinculan con ciertos elementos del pensamiento *queer* pues muestran la necesidad de cuestionar y/o subvertir el régimen heteronormativo.

Por último, y en relación a esto, en la primera etapa del trabajo de campo realizado en la ciudad de Córdoba, se percibieron las dinámicas de agrupaciones y activistas que no atraviesan el campo institucional, sino que desarrollan formas particulares de acción política centradas en actividades en las que se da prevalencia a la configuración de afectividades transformadas en acción pública.

REFERENCIAS

- Bellucci Mabel y Flavio Rapisardi (1999), "Alrededor de la identidad: Las luchas políticas del presente", en *Nueva Sociedad*, núm. 162, pp. 40-53.
- Doise, Willem, *et. al.* (2005), *Representaciones sociales y análisis de datos*, México, Instituto Mora.
- Kosofsky, Eve (1998), *Epistemología del armario*, Barcelona, Ediciones de la Tempestad.
- Maristany, José (2013), "Del pudor en el lenguaje: notas sobre lo *queer* en Argentina", *Lectures du genre*, núm 10, pp. 102-111.
- Trujillo, Gracia (2005), "Desde los márgenes: prácticas y representaciones de los grupos *queer* en el Estado español", en, Grupo de Trabajo *Queer* (ed.) (2005), *El eje del mal es heterosexual*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Sierra, Ángela (2009), "Una aproximación a la teoría *queer*: el debate sobre la libertad y la ciudadanía", en *Cuadernos del Ateneo*, núm. 26, pp. 29- 42.
- Warner, Michael (2000), *Fear of a queer planet: Queer Politics and Social Theory (Studies in Classical Philology)*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

MÉXICO ¿IDENTIDAD O DIFERENCIA? REFLEXIONES EN TORNO AL PAÍS A PARTIR DE LA FILOSOFÍA

*MEXICO, IDENTITY OR DIFFERENCE?: REFLECTIONS
ON THE COUNTRY FROM PHILOSOPHY*

*МЕКСИКА: РАЗМЫШЛЕНИЯ ВОКРУГ БЫТИЯ МЕКСИКАНЦЕВ,
ИСХОДЯ ИЗ ФИЛОСОФИИ ИДЕНТИЧНОСТИ*

Óscar Juárez Zaragoza

Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen: El presente escrito tiene como objetivo atisbar algunas reflexiones en torno al ser del mexicano en las condiciones histórico-sociales que se viven hoy en día en nuestro país, a partir de la concepción ontológica que ha marcado gran parte del hacer filosófico: *la ontología de la identidad*. Intenta mostrar la incidencia de esta forma de concebir el ser y algunas de las consecuencias que acarrearán al arraigar en nuestro peculiar modo de ser como mexicanos, al tiempo que, aunque sea sólo de forma negativa por el momento, se vislumbra la posibilidad de concebir otro modo de ser y estar en este país, pues, al parecer, tenemos la urgencia de efectuarlo, de no hacerlo seguiremos arrastrando el lastre de nuestra incapacidad para romper con patrones que nos causan muchos problemas.

Palabras clave: Identidad; episteme; verticalidad

Abstract: The present paper aims to glimpse some reflections on being Mexican in socio-historical conditions of living today in our country, from the ontological conception that has marked much of making philosophical: the ontology of identity. Try to show the impact of this way of thinking being and some of the consequences brought to take root in our peculiar way of being as Mexicans, while, if only negatively by far, the possibility of conceiving another looms way of being and being in this country, because, apparently, we have the urgency of mailing, do not continue to drag the burden of our inability to break patterns that cause us many problems.

Keywords: Identity; episteme; verticality

Резюме: Настоящий текст имеет своей целью осмысление того, что значит быть мексиканцем в тех общественно-исторических условиях, в которых сегодня живет страна При этом мы исходим из онтологической концепции, охватывающей большую часть философской практики и получившей название онтологии идентичности. Автор стремится показать как этот способ восприятия бытия влияет на наше существование в качестве мексиканцев, восприятие, которое время от времени, хотя и в негативной форме, открывает возможность различать иной модус бытия этой страны, который, как нам кажется, должен осуществиться как можно скорее, ибо в противном случае, мы обречены влачить жалкое существование, из-за неспособности разбить старые матрицы бытия, которые причиняют нам много проблем.

Ключевые слова: Идентичность, эпистема, вертикальность

EPISTEME Y DOXA

Una de las primeras distinciones que se desprende de la filosofía de la *identidad* es aquella que enmarca la distancia que separa a aquellos que poseen el *conocimiento* de quienes viven inmersos en la mera opinión, por ende, en la *ignorancia*. *Conocedores e ignorantes* son los dos grupo en los que se divide a los seres humanos. No tan sólo en nuestro país y en nuestro tiempo, sino en cualquier otro, la pugna por la verdad está presente de principio a fin en su historia. Pugna que no cuesta mucho entender si consideramos que los seres humanos estamos ávidos de verdad. Nada es más difícil de aceptar que el hecho de que nuestra existencia se despliegue en el error, en la falsedad. Hui-mos de ella como del hambre y de la peste. La necesidad de verdad que todos poseemos nos lleva, no pocas veces, a aferrarnos a cualquier elaboración teórica si “supuestamente” nos garantiza un mínimo de verdad. Remanso que sacia nuestra sed y hambre de conocimiento. Preferimos querer la nada a no querer, dice Nietzsche en la *Genealogía de la moral*.

En el caso de la filosofía de la *identidad* esta verdad, de acuerdo a la distinción entre *episteme* y *doxa*, sólo la posee uno, el filósofo, ya sea en el poema ontológico de Parménides o en el diálogo *República* nos encontramos con la aseveración de que sólo el filósofo está en posesión de ella. El poema de Parménides recalca con mucha claridad que la senda por donde el filósofo discurre es totalmente distinta de las sendas trilladas donde pasan los mortales (1982: 35). Platón es bastante ilustrativo al respecto cuando en el símil de la caverna muestra que sólo el filósofo es capaz de soltarse de las amarras que lo atan a la ignorancia.

La pugna por la verdad en la Grecia Clásica, así como en nuestro país, se resuelve de manera sencilla: los que poseen la verdad determinan la existencia de los ignorantes. Como el que posee la verdad es uno, o a lo más un grupo reducido, la otra parte, en cuanto ignorantes, no tienen participación alguna en el establecimiento del sentido de la colectividad. No cuesta mucho constatar la reiteración de esta actitud en nuestro país, desde siempre el sentido de la colectividad mexicana ha estado establecido por lo que poseen el conocimiento o, con mayor frecuencia, los que determinan lo que debe aceptarse como conocimiento, que hacen valer como tal a través del poder. Reiteración constante de la reunión de los aristócratas del saber que el diálogo *Republica* mues-

tra como prototípico. Un puñado de individuos se reúnen para determinar en qué consiste la buena salud de la *polis*, de ellos sólo uno posee ese conocimiento saludable para la totalidad, los otros acompañantes, en realidad sólo escuchan y confirman los que el que sabe dice, marionetas dialógicas, simulacros dialogantes. Los que no han sido invitados a la reunión, la mayoría, no tienen voz ni presencia, existen sólo en la medida en que serán la materia en donde se encarna el *logos* que el que sabe mienta. El lugar en donde se crea la verdad puede variar, pero lo que no cambia es la reiteración de que sólo unos (pocos) dictan la verdad a los otros (la mayoría).

Ya sea la estructura religiosa, que durante mucho tiempo dominó la vida del territorio que hoy llamamos México, la académica, política, económica reiteran y reafirman esta distinción entre *el que sabe* y *quien no sabe*. Entre quienes deben *acatar* y quienes deben *imponer*. La verdad se diseña por grupos reducidos pero se aplica a la totalidad en una especie de efecto bola de nieve o cascada. Los que saben deben iluminar a los que no saben, que por su parte, no pueden hacer otra cosa que esforzarse por apropiarse el puñado de verdades que los sabedores les dispensan; apropiación irreflexiva, pues excluye todo intento de reflexión, crítica o cuestionamiento. El saber se *apropia*, nunca se cuestiona, no importa si este saber, como miembro del grupo de ignorantes, me afecta negativamente, pues *elestatus* de ignorante me impide comprender la bondad de la totalidad del saber que se aplica, al apropiarme sólo de una insignificante parte del saber, la parte relativa al papel que debo desempeñar en la estructura social, la que debo reproducir; me veo impedido a elevarme por encima de mis intereses y, entonces, no tengo las herramientas conceptuales que me permitieran encontrar la real valía del saber y los actos que me toca reproducir irreflexivamente. Argumento que en su momento utilizara con mucho éxito Hegel (1987: 7-48), como buen representante de la filosofía de la identidad, al señalar que sólo él estaba a la altura de la comprensión del espíritu absoluto, por lo tanto era el único capaz de mirar la racionalidad perfecta del mismo, en donde todos los demás no veían sino irracionalidades, absurdos, injusticias, etc. Leibniz, otro digno representante, señalaba que los males que cada uno de nosotros puede constatar en el mundo no eran nada comparados con la perfección y bondad de su totalidad. La filosofía como sistema, aquella en donde todas las partes son perfectamente establecidas tanto en su ser como

en su hacer, culmina, de forma ejemplar, lo que en la República de Platón se esboza, el establecimiento de la totalidad a partir de la filosofía o la ciencia. Recordemos la alabanza que Kant se dirige a sí mismo, este camino —el único que quedaba— es el que yo he seguido y me halaga el que, gracias a haberlo hecho, haya encontrado el modo de acabar con todos los errores que hasta ahora habían dividido la razón consigo misma en su uso no empírico (1997: 9-10).

La manera de reiterar este argumento ha cambiado pero no deja de utilizarse, por ejemplo cuando se habla de macroeconomía y microeconomía. En la primera, según nuestro gobierno, todo funciona muy bien, en la segunda diariamente somos testigos de las dificultades que como trabajadores nos implica el perfecto manejo de la macroeconomía. Las últimas reformas efectuadas en el sexenio de Enrique Peña Nieto, ya sean postuladas por su gobierno, la cámara de diputados, senadores o los poderes fácticos, reproducen esa distinción entre quienes saben y quienes no, es evidente que los sabedores imponen estos conjuntos de verdades —tanto en el ámbito de la educación, la energía, la economía, la política, entre otras— y que los diversos niveles, de la estructura interna de cada ámbito, se encarga de reproducirlos, irreflexiva e incuestionadamente, en cascada hasta que lleguen a todos los inmiscuidos en esa actividad; por si faltara alguno de enterarse de las bondades de la nueva verdad; los medios de comunicación cumplen la función de difusores de las bondades de su estructuración. Sin embargo, los ignorantes seguimos experimentando sólo la irracionalidad de esta racionalidad que ellos piensan perfecta y, por tanto, que se debe imponer a los que la desconocen.

Imposición que se explica por otro rasgo propio de la filosofía de la identidad: la verdad se origina en un *principio*, éste, tanto Parménides como Platón, lo pensaron jerárquico y vertical. Todos sabemos que la verdad del principio remite a una profundidad de las alturas, el principio debe pensarse en la cúspide de lo que es, como lo primero respecto a lo segundo, el cual depende totalmente del primero, como el dos del uno, pues no es otra cosa que su reiteración. La imagen más representativa de la jerarquía y verticalidad del ser es la que Platón presenta como la alegoría del sol. Astro que en las alturas irradia la luz más pura y asigna el lugar que a cada ente le corresponde ocupar. Enseñanza que los discípulos de los filósofos griegos aprendieron al dedillo. Toda estructura de poder, fundamentada en el “saber” de la identidad,

que nuestro país ha experimentado hasta la saciedad, reitera una y otra vez la lección: el virrey, el emperador, el presidente, el dictador o cualquier representante del poder obtienen su poder de las alturas, por ello no se debe hacer otra cosa sino acatar sus disposiciones y rendirles pleitesía. Son el uno respecto al dos y cualquier otro número en la serie, es decir el dos, tres y cuatro no se explican sin el principio, le deben su ser a quien es el primero en la jerarquía, por eso sus órdenes son incuestionables y se deben efectuar tal como las dicta.

La historia política de nuestro país es la reiteración constante de semejante modo de ver la relación entre el uno y los otros. Entre quien dispensa el ser y el saber y quienes sólo lo reciben como una donación. Quien sólo recibe el ser a partir de una donación nada puede contra quien se lo dona, de ahí que los capítulos de disenso de quienes están en un estatus ontológico dependiente siempre terminen en su aniquilamiento (en México la mayoría de los movimientos de oposición, de cuestionamiento de la verdad vertical han sido aniquilados, porque debían aniquilarse, desde la época de la Colonia hasta Ayotzinapa). Quien se opone al principio, piénsese como tal al presidente, gobernador o cualquier otro nivel de jerarquía, termina por perder su ser cuando deja de recibir la donación que éste le daba. Una de las frases favoritas de la política mexicana, bajo el largo reinado del PRI, es: "Quien se mueve no sale en la foto" inmovilidad respecto a las dictaminaciones de la jerarquía, cada quien ocupando el lugar que se le ha asignado, sólo el punto culminante de la jerarquía determina quién asciende y quién desciende. No cosa distinta podemos constatar en los otros ámbitos de lo social. En la educación el aniquilamiento de Elba Esther Gordillo constata la penalización de quien se opone, de quien obedece a otro principio y no respeta las jerarquías, en la medida en que se mueve, en la que no respeta la designación de su ascenso o descenso se hizo acreedora a su aniquilamiento, dejó de gozar de la protección, de la donación del principio y se precipitó en la nada.

Cabe, entonces, preguntarse sobre el *estatus incuestionable* que goza el saber de las alturas, del principio. ¿De dónde emana esta aura de perfección? Parménides la argumenta a partir de que es un saber divino. Un saber que una diosa transmite a un mortal selectamente elegido, un *iniciado*. En cuanto es un saber *divino* ningún mortal está a la altura para cuestionarlo; ¿qué puede un simple ser humano respecto a los dioses?: a lo más, aceptarlo

dócilmente como una donación magnánima, como un regalo que habrá de portar hacia los mortales extraviados. La naturaleza divina del saber inhibe cualquier cuestionamiento de los humanos, tan alejados de la divinidad. Es un regalo que se acepta tal como es o se pierde el privilegio de recibirlo. Con este mismo esquema, ciertamente, bajo matices distintos, el cristianismo fundamentó lo incuestionable del verbo divino, ¡Palabra de Dios! Es la frase laconica con la que se zanja cualquier discusión respecto a su veracidad. Conocimiento divino donado a los hombres es, por tanto, incuestionable, sólo nos queda acatarlo.

Platón inaugura una nueva forma de fundamentar la condición incuestionable de la verdad a partir de la inteligencia. Un uso *puro* de la inteligencia permite acceder a la verdad, que es, por supuesto, inteligible. Como, según él, la mayoría de los seres humanos nos dejamos arrastrar por los sentidos y, sólo algunas veces usamos de la razón, pero en forma contaminada, sólo el filósofo, que se ha preparado para el uso puro de su razón, la posee. La inteligencia como facultad suprema se coloca por encima de cualquier otra contemplando lo que es verdadero para todas las otras facultades. Contemplación de lo eterno, de lo que no cambia, del ser perfecto, de lo realmente real, de lo que es en sí y por sí, que no requiere de nada ni de nadie para ser, por el contrario los otros requieren de él para obtener su posibilidad. Hombres puros y contaminados son las categorías que explican la distinción entre los seres humanos, los puros dirigen, los contaminados obedecen. Los puros son en sí y por sí, los contaminados son en otro y por otro.

El uso de estos términos *en sí y por sí* completa esta visión de la relación entre los seres humanos. Quien se coloca en la cima de la jerarquía es *en sí y por sí*, piénsese en cualquier jerarquía económica, religiosa, política, educativa, sindical, etcétera, es quien dispensa el ser de los otros como un favor, como una dádiva. De ahí la inmensa variedad de recursos que hemos desarrollado, una vez que compramos el cuento de que la verdad viene de las alturas, para ganarnos sus favores, su simpatía, su benevolencia, los cuales rayan, no pocas veces, en un servilismo abyecto, perceptible en todos los niveles de jerarquía, desde la más humilde parroquia, escuela, presidencia municipal, oficina sindical, entre otras, en un pueblo lejano, hasta la catedral, las oficinas de la presidencia de la república, de la SEP, el SNTE de la ciudad de México. En todas ellas reiteramos el comportamiento

de la identidad: el *saber* y el *poder* viene del punto culminante de la *jerarquía*. *Silencio* ante el *saber* y *sumisión* ante el *poder*, aunado al servilismo, son los recursos que nos permiten ascender en dirección a las alturas o, al menos, persistir en la posición en la que nos encontramos.

La filosofía de la identidad, en cuanto que traza teóricamente esta diferencia entre conocedores e ignorantes sustrae todo saber y todo poder de aquellos que se encuentran un escalón debajo del punto más álgido. No saben, porque el saber viene de arriba, y el único que está arriba es principio, gobernante, rey, papa, empresario, entre otros, por tanto, sólo él sabe. Si el saber es poder, según la conocida fórmula, al no saber, al ignorar nada pueden. Su discapacidad intelectual los convierte en discapacitados de potencia. No pueden nada hacia arriba, a lo máximo pueden hacia abajo, pues la estructura jerárquica se reproduce en cascada, de donde se explica el gusto que muchos experimentan al ensañarse con sus inferiores en jerarquía, hacer notar su cuota de poder, como no pueden hacia arriba, pues “supuestamente” de ahí depende su precario ser, todo lo que pueden lo aplican hacia abajo, con los que nada pueden para con ellos. Ejercicio de violencia con alevosía y ventaja, de entrada, contra aquéllos cuya constitución del ser jerárquico les impide rebelarse pues dependen del nivel que ocupó en la jerarquía. Para los que lo intentan también Platón nos dio el remedio, expulsarlos de la *polis*, o en su versión actual desaparecerlos, hacerles sentir todo el peso del poder que viene de arriba.

Los ignorantes, los que no saben deben a aprender la lección con sangre; la letra de la verdad con sangre entra; o acatan los dictámenes de la superioridad, por lo tanto ascienden como se les dictamina, aunque más frecuentemente se les obliga a permanecer donde están, o el Estado no descansará hasta someterlos o aniquilarlos. De la parte inferior no se puede obtener conocimiento o potencia alguna. Quizá por ello los líderes de cualquier estrato, los que se hacen pasar por representantes de una colectividad inferior tienden, con mucha frecuencia, a traicionarlos. Se venden con la naturalidad que implica el reconocimiento de que de lo que está debajo de uno nada se puede obtener, si no es única y exclusivamente la fuerza suficiente para catapultarse hacia cierto nivel superior en la jerarquía, pero este catapultarse es para *separarse* de ellos, para distinguirse, para no formar parte de lo inferior, de lo degradado.

El ascenso en la pirámide del ser y el conocer se piensa, en un primer momento, basado en el impulso que se recibe de abajo, el cual permite salir del nivel horizontal del anonimato, de la masa, pero sobre todo, en un segundo momento, de la fuerza superior que jala desde las alturas; ésta, por cierto, siempre se nos muestra más poderosa, más magnánima, más verdadera y, por ende, la buscamos a toda costa. Reiteración de la metáfora que Platón utiliza en el *Íón* respecto al conocimiento de los rapsodas. Según ésta, el principio de la cadena del saber es la divinidad, que está en las alturas, por su puesto; el segundo eslabón es el poeta Homero, el cual, por inspiración divina recibe y transmite el conocimiento a los demás eslabones de la cadena, pero la cadena no llega hasta las multitudes, se coloca en una distancia a la cual es necesario impulsarse desde abajo para poder imantarse de su fuerza y después ser jalado hacia el principio, hacia las alturas, siempre y cuando reproduzca irreflexivamente el saber que emana de la divinidad, de ahí que no tenga empacho en afirmar que no cabe duda de que Íón “sabe”, pero tampoco queda duda alguna de que no sabe por qué sabe, ni lo que sabe, lo cual es tanto como estar en un estado de estupidez absoluto. “Saber” sin saber lo que sabe y para qué se sabe es exactamente la condición que hace posible que el saber sirva, únicamente, para ganar premios (dinero) y poder caminar por las ciudades vistiendo emperifolladamente, es decir, para asumir la teatralidad que el saber divino de la filosofía o ciencia de la identidad necesita para imponerse, para impactar. Dicho sea de paso, ¿acaso no el jefe es el que debe vestir mejor? Un jefe mal vestido es, desde esta perspectiva, un mal discípulo de la filosofía de la identidad. Quizá por eso se destine tanto presupuesto a la vestimenta de nuestro primer mandatario y su distinguida esposa. No es gratuito el hecho de que uno de los aspectos más observados en cualquier encuentro de jerarcas sea su vestimenta, pues la teatralidad de la identidad la requiere desde siempre.

Para finalizar propongo que pensemos de manera frontal los rasgos que hemos esbozado líneas arriba: 1) ¿Sólo de las alturas procede el saber? Piénsese esta altura como divinidad, universidad, Banco Mundial, ONU, o cualquier otra instancia; 2) ¿Después del principio, todos los demás no tenemos otra posibilidad que reproducir irreflexivamente lo que éste nos impone?; 3) ¿Podemos seguir aceptando tan dócilmente que nada podemos?; 4) ¿Silencio, sometimiento, abyección y lisonja son los únicos re-

cursos de nuestro ser? 5) ¿Estamos dispuestos a ser reducidos a este nivel de pusilanimidad? Me parece que es urgente confrontar cualquier manifestación fenoménica de la filosofía de la identidad.

REFERENCIAS

- García Bacca, Juan David (1982), *Los presocráticos*, México, FCE.
Hegel, George (1987), *Fenomenología del espíritu*, México, FCE.
Kant, Immanuel (1997), *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.
Nietzsche, Friedrich (2005), *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial.
Platón (1999), *República*, Madrid, Gredos.
(1999), *Íón*, Madrid, Gredos.

LA CONCEPCIÓN ÉTICA DEL TRABAJO EN EL PENSAMIENTO NÁHUATL. UNA REFLEXIÓN EN TORNO A LA IDENTIDAD CULTURAL EN AMÉRICA LATINA

IDENTITY IN LATIN AMERICA AND THE ETHICAL CONCEPTION OF WORK IN THE NAHUATL THOUGHT

ЕВРАЗИЙСТВО КАК ОСНОВА РУССКОЙ ГЕОПОЛИТИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Juan Monroy García

Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen: Dentro de la identidad cultural de los países latinoamericanos, persiste una concepción del mundo y de la vida que se remonta al pasado prehispánico, y que emerge con gran fuerza en la ideología de los pueblos originarios, dentro del presente ensayo nos ocuparemos de la concepción ética del trabajo. La idea de cooperación y ayuda mutua, así como trabajo colectivo en beneficio de la comunidad y como consecuencia del bien común, proviene en los pueblos originarios desde el pasado prehispánico.

Palabras clave: concepción del trabajo; pensamiento náhuatl; identidad latinoamericana

Abstract: Within the cultural identity of Latin America, a world view and life going back to pre-Hispanic past persists, and emerging with great force in world outlook of these cultures of the original peoples, in the present work we will deal with conception of the work ethic. The idea of cooperation and mutual aid and collective work for the benefit of the community and as a result the common good, comes in the original peoples from the pre-Hispanic past.

Keywords: idea of work; Nahuatl thought; Latin American identity

Резюме: Можно утверждать, не боясь ошибиться, что размышления о культурной и цивилизационной идентичности России всегда занимали центральное место в ее историческом и философском мышлении. Дилемма «Россия-Запад» мыслился в терминах метафизической оппозиции начала и конца, благодати и закона, будущего и прошлого. В этой публикации анализируются постулаты, связанные с геополитической ролью России в свете оппозиции «Европа-Азия», которую развивало «евразийство» - идеологическое и культурное течение, возникшее в среде русских эмигрантов в двадцатые годы XX века и которое было забыто в период «триумфа» социализма в СССР, но получило новую жизнь в начале девяностых годов и в настоящее время оно превратилось в фундамент геополитической идентичности российского правительства.

Ключевые слова: Россия, Запад-Восток, геополитика, евразийство

INTRODUCCIÓN

La conformación histórica de la identidad latinoamericana tiene tres grandes raíces culturales: la que proviene de la cultura ibérica, la originada por la población llegada de África, así como la concepción de los pueblos originarios. En el presente ensayo nos ocuparemos precisamente de esta última.

Hay que tener en cuenta que, actualmente, la mayoría de la población de las naciones está compuesta de manera heterogénea. Hay diferencias de índole étnica, religiosa, lingüística, racial. Son los criterios más comunes en diversos tiempos para delimitar y distinguir tales grupos. Las causas y el origen histórico de estas distinciones pueden ser variados: invasiones, conquistas y colonizaciones, migraciones de diversa índole, cambios de fronteras, o bien las cambiantes políticas e ideologías de los gobiernos. Así es como se ha constituido en numerosos estados modernos la cuestión de las minorías, la problemática de los grupos étnicos distintos al grupo dominante o mayoritario. Si bien el concepto de minoría tuvo inicialmente una connotación numérica, desde tiempo atrás se trata por lo común de minorías políticas y sociológicas, independientemente de su peso demográfico en el total de la población.

En América Latina, la consolidación de las identidades nacionales tomó caminos diferentes. Desde el siglo XIX, el proyecto de nación fue definido por las elites mestizas y criollas bajo sus perspectivas y modelos. Fue la minoría dominante la que impuso sobre la mayoría, los pueblos indígenas, su propia concepción de nación, incluyendo su lengua, religión, leyes, instituciones y valores culturales, a tal grado que los pueblos indígenas, emergiendo de tres siglos de coloniaje, no lograron, ni han logrado hasta la fecha, reconocerse ni saberse reflejados en estos nuevos estados-nación que, por lo general, les otorgaron la igualdad y la ciudadanía sólo de manera formal. No es extraño, entonces, que diversos autores han hablado, refiriéndose a nuestras naciones, de unos países formales y de otros reales, de unos países profundos y de otros imaginarios.

Los indígenas no aparecen en los discursos fundadores de las naciones latinoamericanas. Las elites intelectuales han reflexionado desde el siglo XIX, en la búsqueda de la esencia nacional, lo mexicano, lo peruano, lo argentino, etc., tarea a la cual se han dedicado con ahínco filósofos, políticos, literatos, psicólogos y aun

militares; por lo general estas reflexiones han excluido a los indígenas y a los negros, así como a otras minorías. Se ha pretendido, en América Latina, construir nuevas naciones sin los pueblos indios o a espaldas de ellos. De allí que los procesos de construcción nacional en esta parte del mundo, iniciados desde hace casi dos siglos, sigan sin concluir. Recordemos simplemente que en la mayoría de los países latinoamericanos, a principios del siglo XIX, los pueblos indígenas constituían la mayoría de la población.

Dentro de la identidad cultural de los países latinoamericanos, persiste una concepción del mundo y de la vida que se remonta al pasado prehispánico, y que emerge con gran fuerza en la ideología de los pueblos originarios. En este ensayo nos ocuparemos de la concepción ética del trabajo que deriva la visión del mundo de los pueblos indígenas, en particular de los nahuas. Destaca en primer lugar la idea de cooperación y ayuda mutua, así como trabajo colectivo en beneficio de la comunidad y como consecuencia del bien común.

En el presente diversas obras emprendidas dentro del contexto de los pueblos originarios, muestran que persiste aún la idea de colaboración y ayuda mutua, contraria a la concepción del trabajo individual y de explotación del trabajo del otro. La concepción del trabajo en los pueblos originarios es de solidaridad y no de explotación. Cabe señalar que en el presente ensayo nos ocuparemos de lo que se plantea desde la perspectiva del pensamiento nahua contenido en diversos cantos compilados en el siglo XVI.

LA CONCEPCIÓN ÉTICA DEL TRABAJO EN EL PENSAMIENTO NÁHUATL

La concepción náhuatl del universo expresa la existencia de un Dios principal: Omēteotl del que se desdoblan cuatro dioses fundamentales, encargados de crear todo lo existente. Quetzalcóatl representante de la sabiduría, en su afán por encontrar el origen del universo, emprendió un viaje hacia el oriente, a la región del saber, para buscar solución a lo que existe en el interior del cielo. Fue en el Omeyacán (lugar de la dualidad), donde Quetzalcóatl descubrió a Omēteotl (Dios dual), principio generador universal de la vida y de todo cuanto existe, sostén de la tierra vestido de negro y rojo, identificado con la noche y el día, masculino y femenino a la vez, madre y padre de los dioses y origen de las fuerzas naturales, divinizadas por el pensamiento náhuatl:

Madre de los dioses, padre de los dioses, el dios viejo,

tendido en el ombligo de la tierra,

metido en un encierro de turquesas.

El que está en las aguas color de pájaro azul, el que está encerrado en nubes, el dios viejo, el que habita en las sombras de la religión de los muertos,

el señor del fuego y del año (*Huehuetlatolli*, 1991: 39).

Ometéotl es el que origina y sostiene el universo, origen de la vida y de toda la existencia, origen también de los dioses. Este dios principal vive en el centro del mundo, entre los cuatro puntos cardinales, es el ombligo de la tierra. Desde su morada sostiene el mundo y permite actuar a los dioses, fuerzas cósmicas que él ha generado.

Los cuatro dioses, fuerzas cósmicas que ponen en marcha la historia del mundo, son desdoblamientos de Ometéotl, hacen el fuego y el sol, después se avocan a crear alahumanidad, a través de una primera pareja: “Luego hicieron a un hombre y una mujer: el hombre dijeron Uxumuco y a ella Cipastonal (Cipactónal), y mandáronles que labrasen la tierra y que ella hilase y tejiese y que dellos nacerían los macehuales (la gente) y que no holgasen sino que siempre trabajasen” (en León Portilla, 1983: 230).

El trabajo tiene un profundo sentido ético, en el pensamiento náhuatl, contrario a la concepción judío-cristiana, que lo considera como un castigo de Dios.

El Calmécac y el Telpochcalli se encargaban de inculcar los valores en las nuevas generaciones, integrarlas a la sociedad; los valores morales eran parte fundamental de este bagaje, la enseñanza era activa y directa. Educación basada en costumbres, hábitos y habilidades para la vida.

Cultivaron como valores supremos la necesidad del rigor, la austeridad y la ocupación permanente en cosas convenientes. El ideal era formar hombres con un “corazón robusto y firme como la piedra”. Puntos importantes de la personalidad eran el autocontrol y la autodisciplina. La educación se iniciaba a temprana edad y muy de mañana. El ideal educativo era forjar individuos útiles para la comunidad:

Comenzaban a enseñarles:

cómo han de vivir,

cómo han de respetar a las personas,

cómo se han de entregar a lo conveniente y recto,

han de evitar lo malo,

huyendo con fuerza de la maldad,

la perversión y la avidez (*Huehuetlatolli*, 1991: 66).

Parte fundamental de esta educación moral era la forma de preparar a las nuevas generaciones para la vida: eran normas de convivencia en sociedad. El respeto a las personas era fundamental en especial a los ancianos, por representar la sabiduría. Una forma importante de este respeto se da en las discusiones de los Tlamine donde las normas de cordura y respeto son las que imperan.

El código moral era conocido como el “conjunto de cosas que deben permanecer” o normas que rigen el “uso o costumbre del pueblo”, u ordenanzas que se debían guardar.

Existió también una aplicación práctica, pero a la vez una concepción ética abstracta, sobre el Bien y el Mal. Desde esta concepción abstracta, lo bueno era lo conveniente, lo recto, lo que podía ser asimilado por el propio yo, incluso lo comible. Lo bueno era lo conveniente al ser humano, lo que era apetecible o asimilable para el hombre.

La diferencia entre el Bien y el Mal la determinaba la reflexión del propio hombre, en el sentido de entender si una acción era conveniente, asimilable y enriquecía su ser como hombre.

El ser humano también discernía si tal o cual acción, en sí misma, era resultante de algo recto o algo torcido. Si actuando enriquecía al ser humano y le permitía tomar rostro, personalidad, de igual manera que desarrollar su corazón, entonces los actos eran buenos. Si por el contrario la acción hacia perder el rostro y el corazón, el hecho era considerado malo.

Había dos formas de encaminarse hacia el Mal, la perversión y la avidez, que son engendradas por la falta de autocontrol. Para

la bondad entonces era necesario acciones convenientes y rectas, libres de excesos y desviaciones.

Aquí vale notar que el trabajo era parte fundamental en esta concepción ética, dignifica al hombre y permite que el hombre alcance el bien:

Es conveniente es recto:

ten cuidado de las cosas de la tierra:

haz algo, corta leña, labra la tierra,

planta nopales, planta magueyes:

tendrás qué beber, qué comer, qué vestir.

Con esto estarás en pie (serás verdadero)

con eso andarás.

Con eso se hablará de ti, se te alabará.

Con eso te darás a conocer a tus padres y Parientes

(Huhuetlatolli, 1991: 87)

El trabajo, como puede observarse, dignifica y justifica estar en la tierra, “estar de pie en la tierra”. Significa la autorrealización humana porque permite desarrollar las capacidades físicas e intelectuales del hombre o la mujer.

Otro punto importante de esta ética, como habrá podido notarse, es el control de sí mismo; frente a la tendencia humana de engreírse y querer adueñarse de la mayor cantidad posible de bienes el pensamiento náhuatl propone la moderación.

Recibe, escucha:

ojalá un poquito sigas a nuestro señor (el dueño del cerca y del junto),
vive en la tierra,

ojalá dures un poco.

¿Tú qué sabes?

Con cordura, determinadamente mira las cosas.

Dicen que es éste un lugar de dificultades,

de mucha suciedad, de turbación,

lugar sin placer, temible, que trae desolación.

Nada hay verdadero...

Aquí está lo que has de obrar y hacer:

en reserva, en encierro y caja.

al irse nos lo dejaron los viejos,

los de cabello blanco, los de cara arrugada

nuestros antepasados....

No vinieron a ser soberbios,

no vinieron a andar buscando con ansia,

no vinieron a tener voracidad (en León Portilla, 1993: 237).

De lo anterior se desprende, el consejo moral de evitar la soberbia y no buscar con ansia las cosas; la norma invariable es la recomendación de moderación y dominio de sí mismo. Tales preceptos iban dirigidos principalmente hacia la juventud y en particular aconsejaba a los hombres esperar el tiempo para formar la familia:

No te arrojes a la mujer

como el perro se arroja a lo que le dan de comer;

no te hagas a manera de perro
en comer y tragar lo que te dan,
dándote a las mujeres antes de tiempo.

Aunque tengas apetito de mujer
resístete, resiste a tu corazón
hasta que ya seas hombre perfecto y recio;
mira que el maguey, si lo abren de pequeño
para quitarle la miel,
ni tiene substancia,
ni da miel, sino piérdese.

De esta manera debes hacer tú,
que antes que te llegues a mujer
crezcas y embarnezcas
y entonces estarás hábil para el casamiento
y engendrarás hijos de buena estatura,
recios, ligeros y hermosos (en León Portilla, 1993: 238).

Como piedra de toque del perfeccionamiento personal, está también la necesidad de una sana convivencia y aprobación social basada en la palabra y la personalidad humilde y con buena intención que tan grata les resultó a los evangelizadores:

No con envidia,

ni con tu corazón torcido,

vendrás engreído, vendrás hablando.

Sino que harás bueno

tu encanto y tu palabra.

Con lo cual serás bien estimado,

y podrás convivir con la gente (en León Portilla, 1993: 242).

COMENTARIOS FINALES

En el siglo XIX Marx y Engels construyeron una teoría argumentativa, sobre el trabajo como actividad humana de autorrealización, entendiendo la productividad como auto-creación y actividad que da sentido a la vida del hombre; a través del trabajo el ser humano desarrolla sus capacidades físicas y mentales:

Primero el trabajo, luego y con él la palabra articulada, fueron los dos estímulos principales bajo cuya influencia el cerebro del mono se fue transformando gradualmente en cerebro humano, que, a pesar de toda su similitud, lo supera considerablemente en tamaño y en perfección. Y a medida que se desarrollaba el cerebro, desarrollábanse también sus instrumentos más inmediatos: los órganos de los sentidos. De la misma manera que el desarrollo gradual del lenguaje va necesariamente acompañado del correspondiente perfeccionamiento del órgano del oído, así también el desarrollo general del cerebro va ligado al perfeccionamiento de todos los órganos de los sentidos (Engels, 1984, III: 70).

Pero, por otra parte, Marx señaló que en las sociedades divididas en clases sociales, el hombre no puede desarrollar ese proceso de auto-creación, debido a que el trabajo se convirtió en una mercancía más, como consecuencia de la separación del productor y su producto, donde el producto adquiere el carácter de fetiche y se opone a su productor, de tal manera que este producto adquiere

re “vida propia” e independencia de su productor, a este proceso Marx lo denomino trabajo enajenado:

El trabajador es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general (Marx, 1987, I: 596).

La única manera de escapar de la enajenación es evitar que el trabajo se convierta en una actividad mecánica más y volver al sentido original que la cultura náhuatl tenía de él. Que el hombre tome conciencia de su enajenación, que le permita liberarse de una sociedad enajenada, donde el hombre se reduce a una máquina que produce y consume, su vida transcurre en un círculo vicioso de producción y consumo de bienes materiales.

REFERENCIAS

- Engels, Federico (1984), *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, en Marx, Carlos y Engels, Federico, *Obras escogidas*, vol. III, Moscú, Progreso.
- Huehuetlahtolli, *Testimonios de la antigua palabra, recogido por Fray Juan Baptista* (1991), México, Secretaría de Educación Pública/ FCE.
- León Portilla, Miguel (1993), *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, UNAM.
- (1983), *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, FCE.
- Marx, Carlos y Federico Engels (1987), *Obras fundamentales*, vol. I. *Marx escritos de juventud*, México, FCE.

LATINOAMÉRICA Y RUSIA EN BUSCA DE SU IDENTIDAD

de Marco Urdapilleta Muñoz, Vladimir Jvoschev, Mijaíl Malishev (Coordinadores)
se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de agosto de 2016
en los talleres de CuartoFolio: Servicios Publicitarios y de Impresión,
5 de Mayo No. 105-B, Col. Centro, Santiago Tianguistenco, Estado de México.



En la composición se utilizó la familia tipográfica *Helvetica*.

Editado por el Departamento Editorial de la
Facultad de Humanidades de la UAEMÉX.

El contenido de este libro puede consultarse íntegramente en <http://ri.uaemex.mx>
Este libro ha sido editado en versión digital y puede imprimirse –en papel– bajo demanda,
a través o con autorización del titular de los derechos.

Desde los inicios de los años noventa hay una avalancha de reflexiones acerca de la definición o alcance del concepto de “identidad” al tiempo que se hace una crítica en torno al alcance descriptivo y significado del término. Con respecto a las concepciones étnicas y nacionales de la identidad cultural, domina ahora una perspectiva antiesencialista, aunque esto no significa la eliminación o desuso de este enfoque o concepto, sino, por el contrario, tiene una notable vigencia para proponer y configurar espacios culturales en un mundo que ahora definimos como “global”.

Pensada en términos sociológicos o antropológicos, y dicho de manera muy sintética, la identidad socio-cultural consiste en la apropiación, por medio de un discurso -y por un sujeto- de ciertos elementos culturales de un entorno social, ya sea en nuestro grupo, sociedad o incluso una entidad más grande nacional o continental. El propósito de esta construcción discursiva, a grandes rasgos, consiste en erigir una distinción con respecto a otros grupos y al tiempo, persigue o sustenta la cohesión al interior de una colectividad.

ISBN: 978-607-422-749-9



Южно-Уральский
государственный университет



UAEM

Universidad Autónoma
del Estado de México